

Yakov M. Rabkin



IM NAMEN DER THORA

**Die jüdische Opposition
gegen den Zionismus**

MELZER VERLAG

»Ein extrem interessantes und wertvolles Buch.«

Noam Chomsky Tuscon, Arizona

»Ein Werk von tadelloser Wissenschaftlichkeit, das die Auswirkungen von Nationalismus und staatlicher Ideologie auf die jüdische Selbstwahrnehmung akribisch dokumentiert. ›Im Namen der Thora‹ ist eine essenzielle und bahnbrechende Ergänzung zur Lehre des Zionismus.«

Gil Anidjar Professor der Theologie, Columbia University, New York

»Diejenigen, die glauben, dass Zionismus eine Erweiterung des Judentums sei, würden gut daran tun dieses Buch zu lesen; aber diejenigen, die den Staat Israel mit einem jüdischen Staat verwechseln, müssen es lesen.«

Shlomo Sand Professor für Geschichte, Tel-Aviv University

»Ein außergewöhnliches Buch. Ich bin beeindruckt von der historischen Gelehrtheit des Autors, von seinen brillanten Analysen und der Klarheit seiner Prosa.«

Georgy Baum Theologe an der McGill University, Montreal

»Eine nützliche Erinnerung in einer Zeit, in der es beinahe so scheint, als hätte sich das Judentum zum Zionismus entwickelt.«

The Nation New York

»Dieses Buch muss gelesen werden. Es ist gründlich und vor allem fair.«

Revue Esprit Paris

»Rabkin packt den Stier bei den Hörnern. Dieses Buch sollte überall auf der Welt gelesen werden, nicht nur in Israel.«

Shaa Tova Tel Aviv

»Rabkins Buch schafft damit einen ersten Zugang zu einem meist unbekanntem, oft als irrelevant verkannten, doch aktuellen Kosmos von Theorie und Praxis.«

Süddeutsche Zeitung München

Nur wenige Menschen sind sich darüber im Klaren, dass die meisten Juden, ob religiös oder nicht, den Zionismus ablehnten, als er gegen Ende des 19. Jahrhunderts auftauchte. Diese Ablehnung ist bis zum heutigen Tag nicht verschwunden. Dieses Buch wirft Licht auf ein oft verdunkeltes Kapitel in der Geschichte des modernen Israels und ermöglicht einen ganz neuen Blick auf den seit über einem Jahrhundert währenden Konflikt im Heiligen Land.

Die Schrift des Professors Yakov M. Rabkin wurde bis heute in vierzehn Sprachen übersetzt – darunter auch Arabisch und Hebräisch – und mit zahlreichen Preisen ausgezeichnet.

YAKOV M. RABKIN ist emeritierter Professor für Geschichte an der Universität von Montreal. Von der Wissenschaftsgeschichte bis hin zur jüdischen und israelischen Geschichte hat er auf verschiedenen Gebieten gewirkt. Als Berater hat er für unterschiedliche internationale Organisationen gearbeitet, darunter auch für die UNESCO und die OECD. Seine Arbeiten und Kommentare werden international rezipiert und veröffentlicht unter anderem in der *FAZ* und *Süddeutschen Zeitung*.

Yakov M. Rabkin
Im Namen der Thora

**Die jüdische Opposition
gegen den Zionismus**

Aus der aktualisierten hebräischen Ausgabe
übersetzt von Abraham Melzer

MELZER VERLAG

Titel der Originalausgabe:

Au nom de la Tora: une histoire de l'opposition juive au sionisme

© Yakov Rabkin + Presses de l'Université Laval, 2004 for the
original French edition

© Yakov Rabkin for all other languages

Aus der aktualisierten hebräischen Ausgabe übersetzt von Abraham Melzer.

Mit bestem Dank für die finanzielle Unterstützung durch SODEC Québec.



© Für die deutsche Ausgabe bei Yakov Rabkin und Abraham Melzer

Korrektorat: Emil Fadel

Satz: Manuela Kunkel, Stuttgart, kupola.de

Inhalt

Aktualisiertes Vorwort zur deutschen Online-Ausgabe	7
Als israelischer Patriot und Philosoph	13
Vorwort von Professor Joseph Agassi (Universität Tel Aviv)	
1 Grundlagen	17
Säkularisierung und Assimilation	21
Die Geschichte als Schlachtfeld	27
Anti-Zionisten und Nicht-Zionisten	38
2 Eine neue Identität	49
Vom Messianismus zum Nationalismus	50
Die Geburt des säkularen Juden	68
Die unvollendete Umgestaltung	76
Judenheit, Judentum, Israel	84
Das moderne Hebräisch und die säkulare Identität	110
3 Das Land Israel zwischen Exil und Rückkehr, zwischen Verbannung und Erlösung	123
Sünde und Strafe	128
Vorsicht Messias	135
Die zionistische Idee	150
Das zionistische Unternehmen	159
4 Der Einsatz von Gewalt	169
Kodifizierter Pazifismus	170

Russlands Juden: Vom Verlust der Hoffnung hin zur Anwendung von Gewalt	180
Selbstachtung und Selbstverteidigung	189
Widersprüchlicher Nationalismus	201
Israels Siege	213
Die Wurzeln des Terrors	237
5 Die Grenzen der Zusammenarbeit	247
Der Widerstand gegen den Zionismus im Heiligen Land	250
Der Widerstand gegen den Zionismus in der Diaspora	258
Beziehungen zum Staat	276
Der Staat und das Judentum	291
6 Der Zionismus, der NS-Völkermord und der Staat Israel	297
Der Genozid und seine Ursachen	298
Die Zionisten und der Genozid an den Juden in Europa	309
Wundersame Wiedergeburt oder Fortsetzung der Tragödie?	324
7 Untergangsprophezeiungen und Überlebensstrategien	339
Die Stellung des Staates Israel in der jüdischen Geschichte	341
Die öffentliche Debatte und ihre Grenzen	348
Hoffnung oder Bedrohung?	368
Schlusswort	401
Danksagung	405
Lexikon der Fachausdrücke	409
Biographische Notizen	415
Bibliographie	429
Anmerkungen	461

Aktualisiertes Vorwort zur deutschen Online-Ausgabe

Der erste zionistische Kongress fand im Jahre 1897 in Basel statt. Wenigen dürfte bekannt sein, dass die Wahl dieses Ortes zustande kam, weil mehrere große jüdische Gemeinden in Deutschland sich mit Petitionen an die Behörden gewendet und darum gebeten hatten, die Durchführung des Kongresses in München zu verbieten. Insofern verweist Basel, der Geburtsort des Zionismus an der Wende zum 20. Jahrhundert, auf den scharfen Konflikt, den diese neue politische Bewegung unter den Juden hervorrief. Das vorliegende Buch ist eine Geschichte dieses folgenschweren innerjüdischen Konflikts, der bis heute andauert.

Mehr als ein Jahrzehnt musste vergehen, bis dieses Buch auf Deutsch erschien. Davor wurde es in vierzehn andere Sprachen übersetzt. Als vor einigen Jahren die hebräische Ausgabe publiziert wurde, geriet das Buch in eine Debatte über den Zionismus und den zionistischen Staat, der in den israelischen Medien mit großer Lebhaftigkeit geführt wurde. Anlass für diese Debatte war die wachsende Sorge um die Zukunft der Juden, auch jener in Israel, eine Sorge, die auch mich dazu bewegte, mich mit diesem Thema zu beschäftigen.

Tatsächlich ist die Idee zu dieser Arbeit in Israel entstanden, im Laufe eines Seminars über jüdisches antizionistisches Denken. Die meisten Teilnehmer auf diesem Seminar waren religiöse Juden und engagierte Zionisten, einige von ihnen wohnten in den von Israel im Jahre 1967 besetzten Gebieten. Sie wollten verstehen, warum der Zionismus, den sie ganz selbstverständlich als etwas grundsätzlich Positives und Jüdisches betrachteten, von den meisten Rabbinern und jüdischen Religionsgelehrten abgelehnt wurde. Wir verbrachten mehrere Monate mit dem Studium der rabbinischen Kritik am Zionismus und der klassischen Quellen des Judentums, dem Talmud, dem Midrasch und der rabbinischen Rechtsprechung (Responsa), auf die sich diese Kritik stützt. Auf einer anderen Ebene war meine Teilnahme an diesem Seminar Teil meines kontinuierlichen Thora-Studiums, dem ich als religiöser Jude seit fast einem halben Jahrhundert in Israel, Frankreich und Kanada nachgehe. Mein Arbeitgeber, die Université de Montréal, ermöglichte es mir, mehrere Sabbat-

jahre in Israel zu verbringen (zwei meiner Töchter wurden dort geboren, eine der beiden hat sich inzwischen dort niedergelassen). Es war das lebhafteste intellektuelle Klima Israels, das mich dazu inspirierte, ein Buch über die jüdische Opposition gegen den Zionismus zu schreiben, über ein Phänomen, das vielen deutschen Lesern sicherlich paradox erscheinen mag, sogar ein Oxymoron.

Wie jede Revolution rief der Zionismus Widerstand hervor, der sich bis heute hartnäckig hält. Der am klarsten formulierte Widerstand kommt von Juden, unter ihnen viele Rabbiner, die sich gut in der Thora auskennen. Sie stehen vor schwierigen Entscheidungen. Die Infragestellung des Zionismus, wie generelle Kritik an der Politik Israels, kann ihnen den Vorwurf des Verrats, des Selbsthasses und sogar des Antisemitismus einbringen. Der Rabbiner der »Liberal Jewish Synagogue« in London haben die Frage klar formuliert: Wir scheinen wählen zu müssen zwischen Loyalität gegenüber unserem Volk und Loyalität gegenüber Gott. Haben die Propheten etwa nicht ihr Volk geliebt? Dennoch tadelten sie seine Führung heftig. Hat irgendjemand das jüdische Volk leidenschaftlicher geliebt als Jeremia? Doch genau aus diesem Grund verurteilte er dessen Sünden umso leidenschaftlicher.”

Als ich nach Israel reiste, um die hebräische Ausgabe dieses Buches zu bewerben, hatten sich zufällig gerade am Tag meiner Ankunft mehr als eine halbe Million religiöser Juden vor den Toren der Stadt Jerusalem versammelt, um gegen ein neues Gesetz zu protestieren, das viele von ihnen verpflichtet hätte, in der Armee zu dienen. Sie leben zwar in dem Land Israel, aber viele von ihnen sprechen dem zionistischen Staat und seinen Gesetzen Legitimität ab. So ist es nicht verwunderlich, dass der israelische Verlag dieses Buch mit dem Untertitel »Die Geschichte eines andauernden Kampfes« versehen hat. Keine andere Frage spaltet die Juden so stark wie die »Israelfrage«, die aus dem Versuch der Zionisten entstand, die »Judenfrage« zu lösen. Aber diese Spaltung ist höchst aufschlussreich. Um ein Lied von Leonard Cohen (1934-2016), einem in Montreal geborenen Juden, zu zitieren: »There is a crack in everything – this is how the light gets in«. (»Es gibt in allem einen Riss – so kommt das Licht herein«).”

Warum sollte diese innerjüdische Debatte, so faszinierend sie in intellektueller Hinsicht auch sein mag, deutsche Leser interessieren? Zumindest aus zwei Gründen: Erstens konzentriert sich das aktuelle deutschsprachige Narrativ über die Juden auf die Dichotomie zwischen Kosmopoliten (wie dem Emigranten Herbert Marcuse) und Nationalisten (wie dem Zionisten Gershom Scholem). Diese duale Vorstellung erkennt die traditionellen Juden nicht als Europäer an und wird zugleich dem jüdischen Pluralismus nicht gerecht. »Es muss ein Raum geöffnet und neue Konzepte für die jüdische europäische Geschichte erdacht werden, um das traditionelle Judentum zu integrieren« (Hacohen, 14).

Mein Buch öffnet diesen Raum, indem es den deutschen Leser in einen Konflikt einführt, der sowohl kosmopolitische als auch traditionelle Juden involviert. Zweitens klärt dieses Buch die weit verbreitete Verwechslung von Juden und Israel auf. In beispielhafter Weise brachte die ehemalige deutsche Kanzlerin Angela Merkel diese Verwechslung in einer Rede vor dem israelischen Parlament zum Ausdruck: »Deutschland und Israel sind und bleiben durch die Erinnerung an den Holocaust in besonderer Weise verbunden.«

Viele Deutsche meinen es gut, wenn sie Juden, die wegen ihrer ethnischen Zugehörigkeit im Holocaust gelitten haben, mit dem Staat Israel verwechseln, der als Ethnokratie für die Juden begriffen wird. Auf Grund dieser Verschmelzung von Juden und Israel betrachtet man in Deutschland den Staat Israel als kollektiven Überlebenden des Holocaust und gewährt ihm außergewöhnliche politische, wirtschaftliche und militärische Unterstützung. Dies wiederum wirft nicht nur Fragen hinsichtlich der Gestaltung der deutschen Außenpolitik auf, sondern widerspricht auch dem Traum der Gründerväter des zionistischen Staates, nämlich dass Israel eine normale Nation werden und als solche behandelt werden sollte.

Hannah Arendt, die als Jüdin vor den Nazis in die Vereinigten Staaten floh, war fest davon überzeugt, dass mörderische Amoralität nicht auf eine Nation oder eine Ideologie beschränkt ist. Arendt und 25 andere jüdischen Intellektuelle, unter ihnen Albert Einstein, warnten in einem offenen Brief an die New York Times vor der inhärenten Gefahr des exklu-

siven ethnischen Nationalismus der Zionisten. Im Dezember 1948, knapp ein halbes Jahr nach der einseitigen Proklamation des Staates Israel, bezeichneten sie den Vorläufer von Netanyahus Likud als »eine politische Partei, die in ihrer Organisation, ihren Methoden, ihrer politischen Philosophie und ihrer sozialen Anziehungskraft den nationalsozialistischen und faschistischen Parteien sehr ähnlich ist«.

Dieser Brief enthält zwar Vergleiche, die im heutigen Deutschland möglicherweise illegal sind, veranschaulicht aber auch, dass nicht nur ultra-orthodoxe Rabbiner den exklusiven ethnischen Nationalismus ablehnten. In der Folge des NS-Völkermords glaubten etliche deutsche Juden, dass ein demokratischer Staat, der Diskriminierung aufgrund von Ethnizität und Religion verbietet, die Zukunft der Juden am besten sichern würde, sei es im Heiligen Land oder anderswo. Diejenigen, die die zionistische Bewegung kontrollierten, zogen jedoch aus dem NS-Genozid eine andere Lehre: Für sie war er eine Folge der Schwäche der Juden. Diese zionistischen Führer erdachten die Vision eines neuen »Muskeljuden« und verwandelten einigen höchst erfolgreichen Militäraktionen Hunderttausende arabischer Bewohner Palästinas in Flüchtlinge, womit sie alle egalitären Hoffnungen für diese Region zunichtemachten. Das Ergebnis ist ein Zustand von permanenten Konflikten und Gewalt.

Das im Sommer 2018 verabschiedete neue Staatsbürgerschaftsgesetz erklärt Israel zum Heimatland aller Juden, unabhängig von ihren Ansichten, Staatsangehörigkeit und geografischen Ansässigkeit. Mit dem Gesetz wird die seit Jahrzehnten praktizierte De-facto-Diskriminierung von Palästinensern offiziell abgesegnet. Amnesty International, die israelische Menschenrechtsorganisation Betsalem sowie Analysten und Politiker in Israel und anderswo bezeichnen das aktuelle System als Apartheid. Die Ergebnisse der Wahlen vom Herbst 2022, bei denen verurteilte gewalttätige Rassisten in die israelische Regierung kamen, erschweren es, diese Einschätzung anzufechten.

Gleichzeitig spielen Juden eine wichtige Rolle in politischen Kampagnen, die gegen die israelische Behandlung der Palästinenser protestieren, wie beispielsweise die weltweite BDS-Bewegung (»Boycott, Investitionsentzug und Sanktionen«). Die Entscheidung des Bundestages vom Mai

2019, den kommerziellen Boykott israelischer Importe als Antisemitismus zu bezeichnen, ist wohl mit der Gleichsetzung von Juden und Israel zu erklären. Eine gewaltfreie politische Kampagne, die dagegen protestiert, wie die im Nahen Osten dominante Militärmacht mit den Palästinensern umgeht, wird mit der Nazi-Parole »Kauft nicht bei Juden!« verwechselt, die sich gegen eine jüdische Minderheit in Deutschland richtete. Diese Entscheidung des Bundestages hat zu Verboten von Rednern und Organisationen geführt, die im Verdacht stehen, mit der BDS-Bewegung in Verbindung zu stehen, zu Absagen bei der Anmietung öffentlicher Einrichtungen für pro-palästinensische Aktivitäten und, wie in einem demokratischen Land zu erwarten, zu Gerichtsverfahren. In einigen Fällen wurden die Verbote im Namen der Meinungsfreiheit aufgehoben, aber der eigentliche Effekt war, die öffentliche Debatte über Israel in Deutschland zu unterdrücken. Angesichts der wachsenden Popularität der radikalen zionistischen extremen Rechten in Israel steht der Schutz Israels und des Zionismus vor Kritik in Deutschland vor großen Herausforderungen. Israels zionistische extreme Rechte lässt die Alternative für Deutschland im Vergleich dazu blass aussehen.

Während rechtsextreme Bewegungen in Europa und andernorts in Israel neuerdings »ein Bollwerk gegen Araber und Muslime« sehen, hört man oft auch die Frage: »Wie können diejenigen, die unter den Nazis derartig gelitten haben, die Palästinenser so behandeln?« Eine nähere Betrachtung des Zionismus, wie sie dieses Buch gibt, mag die Antwort darauf geben.

Die Gründerväter des Zionismus waren stolz darauf, eine radikale Revolution ausgelöst zu haben, die Juden nicht nur ihren Geburtsländern, sondern auch ihrer moralischen Tradition entfremdete; einschließlich des folgenden prinzipiellen moralischen Imperativs: »Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.« (Exodus 23:9).

Dieses Buch soll den deutschen Lesern helfen zu verstehen, warum viele Juden, zu bestimmten Zeiten sogar die meisten, den Zionismus als etwas der jüdischen Kultur und Religion Fremdes ablehnten. Es stellt den Unterschied zwischen Juden und Israelis, zwischen Judentum und Zion-

ismus heraus. So werden sie sich im Nachdenken über Themen, für die sich viele Deutsche mit Recht interessieren, mehr Klarheit verschaffen.

Während mein Buch dem Leser online kostenlos zur Verfügung gestellt wird, wird Israel von einer schweren Krise erschüttert. Worte wie Faschismus und Rassismus werden nicht mehr nur als Schimpfwörter in der Hitze des politischen Gefechts verwendet. Beobachter und Politiker aus dem Mainstream äußern seit Jahren solche Bedenken. Isaac Herzog, der Präsident Israels, warnte vor einigen Jahren, dass »der Faschismus die Ränder unserer Gesellschaft berührt«. Die Forderung, alle Palästinenser aus Israel und den 1967 besetzten Gebieten zu vertreiben, ist alltäglich geworden und wird heute von den Ministern der Regierung regelmäßig erhoben, die auch die zionistischen Siedler loben, die Pogrome in palästinensischen Dörfern verüben.

Die europäische Geschichte zeigt, dass ethnischer Nationalismus leicht in Faschismus umschlägt. Die derzeitige Regierung vertritt Ansichten, die viele Liberale nicht mit dem Zionismus identifizieren können. Diejenigen, die in den Straßen protestieren, sind ehrlich besorgt um die »Bewahrung der Seele Israels«, der demokratischen Institutionen des Landes. Was die meisten von ihnen ignorieren, ist die Unvereinbarkeit solcher Institutionen mit einem exklusiven ethnischen Nationalismus.

In der Tat könnte die neue Regierung die letzte der beiden Illusionen zerstören, die westliche Unterstützung für Israel aufrechtzuerhalten. Mehr als eine halbe Million Siedler in den 1967 von Israel eroberten Gebieten haben die Illusion auf eine Zwei-Staaten-Lösung zunichte gemacht. Diese wurde als tot und begraben bestätigt, auch wenn westliche Regierungen weiterhin Lippenbekenntnisse dazu abgeben. Die derzeitige israelische Regierung versetzt der zweiten Illusionen, der eines »jüdischen demokratischen Staates«, den Todesstoß.

25. Juli 2023

Übersetzung: Jürgen Jung und Karin Wollank

Als israelischer Patriot und Philosoph ...

Vorwort von Professor Joseph Agassi (Universität Tel Aviv)

Im Europa des 19. Jahrhunderts praktizierten viele Menschen sowohl Säkularismus¹ als auch Religion. Andere praktizierten Säkularismus anstelle von Religion. Auf diese Weise wurde der Nationalismus zu einer säkularen Religion, was wiederum den Staat zu einem Monster machte und die schlimmsten Katastrophen des 20. Jahrhunderts hervorbrachte. Dieses Buch hat sich das Ziel gesetzt, eine Debatte über den Nationalismus in meinem Land, in Israel, anzuregen. Der Autor hinterfragt den in diesem Lande verbreiteten Mythos, demzufolge Israel die Juden auf der ganzen Welt schütze und ihre naturgegebene Heimat sei. Das Buch zeigt, dass dieser Mythos anti-jüdisch ist. Die meisten Juden sehen irrtümlicherweise die Erfüllung dieses Mythos im Zionismus und argumentieren, dass wir nur dann unabhängig sein können, wenn alle Juden aus der Diaspora sich hier zusammenfinden. Die Juden müssten entscheiden, ob die Interessen des Staates Israel mit ihren eigenen Interessen übereinstimmen oder ihnen widersprechen. Gleichwohl ist diese Frage im Kontext der heutigen zionistischen Ideologie tabu. Mehr noch, diese Ideologie hält den Antisemitismus für unvermeidlich und Israel für den einzigen Ort, wo ein Jude sicher sein kann. Diese Auffassung ist ihrem Wesen nach antidemokratisch: Sie erklärt die Emanzipation der Juden in der modernen Welt a priori für nicht realisierbar.

Auf der anderen Seite erwartet diese auf Mythen basierende Ideologie von den Juden, Israel zu unterstützen, oft auf Kosten der nationalen Interessen der Länder, in denen sie leben. In ihrer bedingungslosen Unterstützung für Israel haben die meisten Führer der Diaspora nichts Besseres zu bieten, als das abgestandene Motto »My country, right or wrong« (»In Recht oder Unrecht, es ist mein Land«). Israelische Regierungen gebaren sich, als wären sie noch Führer der Gemeinde innerhalb von Ghetto-Mauern. Sie missachten die Interessen der nichtjüdischen Menschen in Israel und tragen so zu einem permanenten Kriegszustand bei, denn ein Ghetto mit einer starken Armee stellt eine große Gefahr dar. Dieses Buch zeigt, warum es so wichtig ist, den Mythos hinter sich zu lassen. Gerade dieser ist es nämlich, der viele Menschen, darunter auch zahlreiche israelische Juden, daran hindert, die Authentizität des jüdischen Antizionismus anzuerkennen und seine Verbundenheit mit der jüdischen Tradition einzugestehen. Für eine ehrliche Debatte über Israel und den Zionismus ist es entscheidend, die Legitimität des religiösen Anti-Zionismus zu respektieren. Solange die Zionisten, sowohl jüdische als auch christliche, diese Legitimität leugnen, wird diese Debatte unterdrückt werden.

Es ist nur allzu offensichtlich, dass man die sich auf die Thora gründende Opposition gegen den Zionismus gut kennen muss; andernfalls wird man den Kult der heiligen zionistischen Kuh nur noch verstärken. Dieser Kult beinhaltet die Vorstellung von der zentralen Rolle Israels im jüdischen Leben und das Recht der israelischen Regierung, für das Weltjudentum zu sprechen. Gegenwärtig erklären Zionisten jedwede Opposition gegen den Zionismus für antisemitisch, und dies hat schwerwiegende Konsequenzen für Juden überall auf der Welt, einschließlich der Juden in Israel. In der Theorie ist es wichtig, klar zu denken, zwischen unterschiedlichen Konzepten zu differenzieren. In der Praxis mag das weniger bedeutsam erscheinen. Genau an dieser Stelle erweist sich der besondere Nutzen dieses Buches. Es zieht wenig bekannte historische Fakten heran, um folgende Begriffe zu differenzieren:

- Zionismus und Judentum
- Israel als Staat, als Land, als Territorium und als das Heilige Land
- Juden (Israelis und andere)
- Israelis (Juden und Nicht-Juden)
- Zionisten (Juden und Christen)
- Antizionisten (wiederum Juden und Christen).

Um ein Beispiel zu geben: Wenn man Israel »den jüdischen Staat« nennt, verursacht dies eine reale und gefährliche Konfusion von Glauben und Nationalität. Man muss nicht religiös sein, um gegen die Instrumentalisierung religiöser Begriffe durch den Staat Israel zu protestieren. Ich bin nicht religiös und beteilige mich auch nicht an dem gegenwärtigen Trend, den Zionismus und seine Geschichte zu kritisieren. Aber als israelischer Patriot und Philosoph erachte ich es für unabdingbar, den jüdischen Antizionismus in die zwingend notwendige Debatte über Israels Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu integrieren.

Joseph Agassi

1 Grundlagen

*»Ich will einen König über mich einsetzen wie alle Völker
in meiner Nachbarschaft!«*
(Deuteronomium 17:14)

Der Zionismus ist vielleicht eine der letzten revolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die bis in unsere Zeit andauert. Die Zionisten und ihre Gegner gleichermaßen sehen in der Entstehung des Zionismus und der Proklamation des Staates Israel einen schicksalhaften Bruch mit der jüdischen Geschichte, die mit der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung, und der damit verbundenen Emanzipation und Säkularisierung der europäischen Juden begonnen hatte.

Der Begriff »Zionismus« wurde Ende des 19. Jahrhunderts von Nathan Birnbaum (1864–1937) erfunden, einem österreichischen Juden, der dem Chassidismus seiner orthodoxen Vorfahren entsagte und einer der bedeutendsten Aktivisten der jüdischen Nationalbewegung wurde. Als Generalsekretär der zionistischen Weltorganisation förderte er mit allen Mitteln die Entwicklung des zionistischen Selbstverständnisses. Er zog sich jedoch nach wenigen Jahren enttäuscht vom Zionismus zurück und wurde sein kompromissloser Kritiker. Wie durch eine Ironie des Schicksals durchlebte hundert Jahre später der israelische Parlamentspräsident Avrum Burg eine ähnliche Wandlung. Auch er hatte eine bedeutende Stellung in der Führung der zionistischen Bewegung

inne und übte später nicht nur gnadenlose Kritik am Zionismus, sondern auch an der israelischen Gesellschaft, in der er geboren wurde und aufwuchs.

Unter den zahllosen Strömungen des Zionismus gewann schließlich eine Richtung die Oberhand, die sich vier grundsätzliche Ziele setzte:

1. Das jüdische Selbstverständnis, das sich an der Thora und den religiösen Geboten orientierte, in ein zu jenen Zeiten in Europa übliches, nationales Selbstverständnis umzuwandeln.
2. Eine auf dem biblischen und dem rabbinischen Hebräisch beruhende gemeinsame moderne Landessprache, das *Iwrit*, zu schaffen.
3. Alle Juden aus den Ländern ihrer Geburt nach Palästina** zu führen.
4. Die politische und ökonomische Kontrolle über das »Altneuland«³ zu gewinnen, falls nötig mit Gewalt.

Während andere jüdische Nationalbewegungen nur die Macht im eigenen Land übernehmen, quasi »Herr im eigenen Haus« sein wollten, setzte sich die zionistische Bewegung höhere Ziele. Sie strebte auch die Erfüllung der ersten drei Punkte an.

Der Zionismus war der gewagte Versuch einer Zwangsmodernisierung und Umgestaltung eines Landes, das man für rückständig hielt und »begierig nach lebenspendender Erweckung« durch die europäischen Siedler. In diesem Sinne ist Israel bis heute ein Versuch, eine westliche Modernisierung in einer immer noch feindseligen Region zu verwirklichen. Das Blutvergießen im Heiligen Land, das seit mehr als hundert Jahren anhält, zeugt davon, dass die zionistische Bewegung, trotz ihrer unbestreitbaren wirtschaftlichen und militärischen Erfolge noch immer keinen endgültigen Sieg errungen hat.

² Ein Asterisk * verweist hier und im Folgenden auf das Glossar am Ende des Buches.

Seit Beginn der Kolonisierung standen nicht nur die Araber, die sich als Opfer dieses Prozesses sehen, dem Zionismus feindlich gegenüber, sondern auch jene Juden, die das säkulare nationale Selbstverständnis ablehnen, auf dem das ganze zionistische Projekt aufbaut. Es ist interessant festzustellen, dass ausgerechnet in diesen zwei Bevölkerungsgruppen der größte demographische Zuwachs stattfindet. Das folgende Zitat des englischen Philosophen Leon Roth soll als Hintergrund dieses Buchs dienen:

Das Judentum⁴ war immer größer als die Anzahl seiner Gläubigen. Das Judentum hat die Juden geschaffen, nicht umgekehrt ... Das Judentum war zuerst da, es ist nicht Derivat, sondern Ziel, und die Juden sind das Mittel ihrer Verwirklichung.

(Johnson, 582)

Um die Komplexität einer jeden Diskussion über die Geschichte der Juden seit mehr als zweihundert Jahren einschätzen zu können, muss man verstehen, dass die Säkularisierung, das heißt die vollständige Befreiung der Juden vom »Joch der Thora und ihrer Gebote«, einen Keil zwischen die Begriffe »Judenheit« und »Judentum« trieb.

Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts war der Begriff »Jude« normativ: Er meinte einen Menschen, dessen Verhalten sich per definitionem bestimmten Prinzipien, nämlich den Geboten der Thora, unterordnete, die der gemeinsame Nenner für alle Juden waren. Selbst wenn ein Jude die Gebote verletzte, verleugnete er ihre Bedeutung nicht.

Die Worte aus der Thora »Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören« (Exodus 19:6) waren für den Juden immer Gebot, Zuversicht und Quelle der Inspiration, und sie sind es geblieben, ganz einerlei, ob er alle 613 Gebote und Verbote erfüllte oder nicht. Rabbi Simon Schwab beschrieb das jüdische Leben wie folgt:

Innerhalb des Judentums [gab es] nur eine gültige Definition jüdischer Vorsehung: In der Treue zur göttlichen Lehre bestand der Sinn eines jeden Juden. Sie war die Grundlage der ethnischen Gemeinschaft, der nationalen Einheit der Juden, die den Verlust ihrer politischen Unabhängigkeit überlebte [...]. Und die brennende Hoffnung und alles verzehrende Sehnsucht nach einer noch unbekanntem Zukunft, die leidenschaftliche Erwartung des Messias, der kommen wird und die Menschheit um das Heiligtum des Herrn vereint.

(Schwab, 17).

Die Säkularisierung löste eine revolutionäre Umwälzung des jüdischen Selbstverständnisses aus, indem sie den Ausdruck »Judentum« aus einem ehemals normativen Begriff, der bestimmte religiöse und gesellschaftliche Verpflichtungen beinhaltete, die von der jüdischen Tradition definiert wurde, zu einem lediglich deskriptiven machte. Traditionell unterscheiden sich die Juden von ihrer nichtjüdischen Umgebung durch das, was sie tun oder tun sollen, während die neuen Juden sich nach sogenannten »objektiven«, angeblich wesentlichen, Kennzeichen, wie der Sprache, der Kultur oder dem Territorium, definieren.

Der Zionismus veränderte das jüdische Leben, ja sogar die Bedeutung des Wortes »Israel« selbst. Rabbi Jacob Neusner, Theologieprofessor am Bard College in New York, schreibt:

Das Wort »Israel« bezeichnet heute in der Regel den Staat Israel. Wenn jemand sagt: »Ich fahre nach Israel«, meint er damit, dass er nach Jerusalem oder Tel Aviv reisen werde. In der Bibel jedoch und in den kanonischen Texten der jüdischen Religion ist »Israel« die heilige Gemeinde, die Gott seit Abraham und Sarah auserwählt und der er am Berg Sinai die Thora (»Die Lehre«) übergeben hat. In den Psalmen und den Büchern der Propheten sowie in den Schriften der Weisen Israels aller Zeiten und in allen jüdischen Gebeten ist es diese

heilige Gemeinde, die Israel genannt wird. In der Mehrzahl der Lesearten des Judentums bedeutet »Israel angehören« das Leben nach dem Bild und Gleichnis Gottes zu gestalten, so wie es in der Thora geschrieben steht. In den Gebeten in der Synagoge beschreibt das Wort »Israel« heute die heilige Gemeinde, im öffentlichen jüdischen Leben aber ist es auch der Name des Staates Israel.

(Neusner, 3-4)

Neusner kommt zu dem Schluss, dass »der Staat wichtiger geworden ist als die Juden«, und zieht damit eine scharfe Grenze zwischen Juden und Juden, die sich zum Judentum als Religion bekennen. Er betont auch die Verschiebung des jüdischen Selbstverständnisses, die sich seit mehr als hundert Jahren vollzieht, und die aus einem Volk mit einem gemeinsamen Glauben ein Volk mit einem gemeinsamen Schicksal gemacht hat.

Die jüdische Gemeinde mag noch so klein sein, das Judentum könnte dennoch blühen unter denen, die es praktizieren. Aber selbst, wenn es viele Juden gibt, und auch wenn sie zu Einfluss kommen, aber dabei aufhören, das Judentum auszuüben oder sich einer anderen Religion zuzuwenden, wird das Judentum seine Stimme verlieren, selbst wenn die Juden als Gesellschaft prosperieren. Die Schlussfolgerung ist klar. Ein Buch (das heißt, eine Sammlung religiöser Gedanken, die für die Gemeinschaft abstrakt bleiben) ist kein Judentum. Aber gemeinsame Ansichten zu irgendeinem Thema, selbst wenn alle Juden sie teilen, machen auch nicht das Judentum aus.

(Neusner, 3)

Säkularisierung und Assimilation

Der Zionismus entstand Ende des 19. Jahrhunderts unter den Juden, die sich von der Tradition abgewendet hatten, das heißt unter

den assimilierten Juden in Zentraleuropa. Die wenigen Juden, die sich nach Erreichen der formalen Emanzipation um Aufnahme in die gehobene Gesellschaft bemühten, fühlten sich verletzt und zurückgestoßen. Wie oft schon ihre Eltern, hielten sie sich nicht an die Gebote der Thora und waren kaum mehr mit den normativen Aspekten des Judentums vertraut. Sie schlossen sich der sich im gesamten Europa vollziehenden Loslösung von der Religion an und empfanden es als Kränkung, dass die Gesellschaft sie nicht als vollwertige Mitglieder aufnahm. Das war eine sehr spezifische Kränkung, die die säkularisierten Christen in Frankreich oder Deutschland nicht kannten. Wie Shlomo Avineri, Historiker für Zionismus, Professor der Staatswissenschaften an der Hebräischen Universität in Jerusalem und ehemaliger Direktor des Auswärtigen Amtes, bemerkt, eröffnete das 19. Jahrhundert den Juden nie dagewesene Perspektiven und Möglichkeiten (vgl. Avineri, 1981, 8). Gleichwohl führten all ihre Bemühungen, sich vollständig in die Gesellschaft zu integrieren, nicht zum erwarteten sozialen und psychologischen Ergebnis. Vor diesem Hintergrund erwuchs der Zionismus. Mit anderen Worten: »Der Zionismus war eine Erfindung assimilierter Intellektueller [...], die die Rabbiner loswerden wollten, von der Moderne träumten und sich die Hacken abließen auf der Suche nach einem Mittel gegen ihre Schwermut.« (Barnavi, 218).

Der Zionismus weckte die Hoffnung, dass statt der unzulänglichen individuellen Assimilation eine weitreichende kollektive Assimilation erfolgen werde, eine »Normalisierung« des jüdischen Volkes. Kaum einer der assimilierten Juden stellte die Idee der Assimilierung an sich in Frage. Sie galt als unstrittiges Zeichen des Fortschritts. Viele von ihnen waren Angehörige der ersten Generation von Juden, die die Gebote der Thora nicht mehr befolgten und die Möglichkeit, zum Judentum zurückzukehren, überhaupt nicht in Erwägung zogen. Manche konvertierten zum Christentum, ob kollektiv oder einzeln, niemand aber rief zur Rückkehr zum Glauben der Väter auf.

Auch die Verfolgungen durch die Nazis bewirkten keine Rückkehr zur Tradition. Vergeblich rief Rabbi Schwab 1934 die Juden in Deutschland zur »Heimkehr ins Judentum« auf. Die Verdrängung der Juden aus allen Bereichen des öffentlichen und kulturellen Lebens führte zu einem gewaltigen Aufblühen des jüdischen Gemeindelebens, aber nur sehr selten zu einer Rückkehr zur Religion.

Man gründete Sportvereine und sogar einen waschechten »Kulturbund«, bloß damit wir, Gott behüte, »nicht wieder im Ghetto« landen ... Ja, wir werden drangsaliert, aber wir bereuen nicht, wir sind gedemütigt, aber wir haben keine Demut, schon gar nicht vor Gott [...]. Aber wenn es so ist, sind wir dann noch Gottes Volk??

(Schwab, 23-24)

Aber all dies kann das Entstehen des Zionismus nicht ausreichend erklären. Die persönliche Gekränktheit einzelner Personen und Familien, auch kleiner sozialer Gruppen, vor allem unter den bessergestellten Juden, Ärzten, Rechtsanwälten, Bankern etc., so schmerzlich sie war, hätte doch keine Massenbewegung hervorbringen können. Eine solche Bewegung konnte nur dort erstarken, wo die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen für Juden weitaus ungünstiger waren. Deshalb waren nicht die Länder des Westens die eigentliche Wiege des Zionismus in seinen konkreten Erscheinungsformen, sondern Osteuropa, insbesondere das russische Reich. Die Ausbreitung der zionistischen Ideen bewirkte einen tiefen Wandel im gesellschaftlichen Selbstverständnis der Juden. Die Zionisten setzten zur Erreichung ihrer Ziele auf offensive Agitation der Massen. Die zionistischen Ideen, so einfach und evident sie auch schienen, waren tatsächlich vollkommen neu, sie widersprachen der jahrtausendealten Tradition. Darin liegt die Erklärung für die zurückhaltende Einstellung der meisten Juden dieser Zeit dem Zionismus gegenüber. Unterdessen bahnten sich

die *Haskala* und die Säkularisierung ihren Weg immer tiefer in das neue jüdische Selbstverständnis. Es gelang dem Zionismus, zu überleben, und später Eingang in Herz und Verstand der Menschen zu finden, indem er der Religion entsagte, ein Prozess, der damals in fast allen europäischen Völkern vonstattenging und das Eindringen eines nationalen Elements in das jüdische Selbstverständnis ermöglichte.

Das zaristische Regime in Russland konzentrierte die meisten Juden in eigenen Wohngebieten, weit weg von den attraktiven Zentren der russischen Kultur. Losgelöst von der Bindung an die Thora entwickelten dort die säkularen Juden einen »protonationalen Charakter und ein nationales Bewusstsein« (Leibowitz, 132). Die russischen Juden besaßen zumindest zwei Merkmale einer »normalen« Nation: ein gemeinsames Territorium (den Ansiedlungsbezirk) und eine gemeinsame Sprache (Jiddisch). Der Zionismus war nur eine von mehreren Bewegungen einer nationalen Wiedergeburt, wie sie zu jener Zeit die europäischen Völker in Aufruhr versetzten, zum Beispiel Finnen, Litauer, Polen und Tschechen. Am Ende des 19. Jahrhunderts, als die Welle der Säkularisierung die Juden in Russland erfasste, trug der aufkommende Antisemitismus das Seine zum Erfolg des Rassenzionismus bei.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zog nur etwa ein Prozent der Juden, die das russische Reich verließen, nach Palästina. Die Mehrheit wählte den Weg nach Nordamerika. Trotzdem bildeten gerade die Emigranten aus Russland das Rückgrat der zionistischen Aktivitäten. Viele von ihnen hielten den Kontakt mit der Heimat aufrecht, und so mancher kehrte in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts gar in die Sowjetunion zurück, um dort am Aufbau des Sozialismus teilzunehmen. Der Gründer des Staates Israel, David Ben-Gurion (1886-1973), bewunderte Lenin und die kommunistische Revolution. Er nannte sie »eine große Revolution, die erste Revolution, die dazu bestimmt ist, die gegenwärtige Wirklichkeit mit der Wurzel auszureißen, ihre Fundamente zu zerstören, von dieser dekadenten und verfaulten Gesellschaft keinen

Stein auf dem anderen zu lassen« (Barnavi, 219). Obwohl sie sich von ihrer eigenen Vergangenheit lösen wollte, übernahm die zionistische Elite in dem neuen Land die ihr aus Osteuropa vertrauten gesellschaftlichen und politischen Eigenarten, zum Beispiel die offen zur Schau gestellte Gottlosigkeit, den Kollektivismus oder die freie Liebe. Dieser »kulturelle Zwang« rief Widerstand hervor, zuerst von Seiten der orthodoxen Juden, die seit Generationen im Heiligen Land lebten, später von Juden, die aus islamischen Staaten gekommen waren, also von all denen, die in den sozialen Strukturen europäischen Typs, den Kibbuzim und anderen Formen kollektiven Lebens, die von seinen Gründern im zionistischen Staat aufgebaut wurden, keinen Platz finden konnten.

Die treibende Kraft des Zionismus in Russland waren die *Maskilim*, die Gebildeten, die Anhänger der *Haskala*. In vielen Fällen waren es ehemalige Schüler von Talmud-Hochschulen. Sie hatten bestimmte Vorstellungen von europäischer Kultur, besaßen aber in der Regel keine systematische europäische Bildung. Diese soziale Gruppe formte das neue Selbstverständnis des säkularen Juden (dazu mehr in Kapitel Zwei).

Ein Teil der *Maskilim* lernte Hebräisch und distanzierte sich bewusst von der eigenen Muttersprache, dem Jiddischen. Im Unterschied zu den westlichen Juden interessierten sie sich lebhaft für die Umgestaltung der Gesellschaft, prangerten wirtschaftliche Ungerechtigkeiten an und übten scharfe Kritik an den jüdischen Institutionen ihrer Zeit. In den ersten Jahrzehnten seines Daseins war der Zionismus durchdrungen von einem radikalen Idealismus (vgl. Reinharz). Auch die Pogrome am Ende des 19. Jahrhunderts förderten bei den jungen Juden maßgeblich die Hinwendung zu ethnisch-nationalen Ideologien wie dem Zionismus.

Der Zionismus bewirkte eine Umorientierung der Juden. Nicht mehr die passive Haltung der Erwartung des Messias, sondern die aktive Beteiligung am historischen Prozess wurde ihr zentrales Motiv. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie legitim aus dem Blickwinkel der jüdischen Tradition Nationalismus und

jede Art von politischer oder gar militärischer Aktivität sind. Dr. Theodor Herzl (1860-1904), der Gründer des politischen Zionismus, geboren in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, assimiliertes Jude und Publizist, erhob den Anspruch, alle Juden der Welt zu repräsentieren und das ungeachtet dessen, dass Jahrhunderte lang diejenigen, die den jüdischen Gemeinden vorstanden, in der Thora besser bewandert waren als er und die die Gebote, im Gegensatz zu ihm, streng befolgten. Herzls Vorgehen entsprach absolut dem Zeitgeist. Auch die Bolschewiki, die ja zunächst nur eine kleine Gruppe von Intellektuellen waren, erklärten sich selbst zu Vertretern der gesamten Arbeiterklasse. Zu dieser Zeit entstand in Europa eine Vielzahl verschiedenartiger Gruppierungen, die sich als »revolutionäre Avantgarde« bezeichneten und meinten, die »Gesetze der Geschichte« entdeckt zu haben. Damit glaubten sie sich im Recht, im Namen der »breiten Massen« zu sprechen, die ihrerseits den Aktivitäten, die in ihrem Namen geschahen, meistens gleichgültig, oft sogar feindselig gegenüberstanden. Aber Dr. Herzl schöpfte seine Legitimation noch aus einer weiteren Quelle: Er wollte die Juden nur in dem konkreten Fall der Suche nach einer politischen Lösung der Judenfrage repräsentieren, ansonsten in keiner Weise. Dies bewog schließlich die Führer der orthodox-zionistischen Misrachi-Bewegung, Rabbi Isaac Jacob Reines (1839-1915) und Rabbi Shmuel (Samuel) Mohilever (1824-1898), unter Bezug auf die »Zuk Haitim«, die Zeit der Drangsal, Herzl ihre Unterstützung zuzusagen.

All das betrifft die Anfänge des Zionismus. Heute sieht die Lage vollkommen anders aus: Der romantische säkulare Nationalismus der ersten Jahrzehnte nach der Entstehung des Zionismus, der die Verbundenheit der Juden mit dem Land betonte, ist heute erloschen. Gleichzeitig verstärkte sich die nationalreligiöse⁵ Bewegung, deren Anhänger konsequent eine echte Revolution im Judentum vollziehen, aber an den rituellen Geboten festhalten. Sie sind diejenigen, die die Besiedelung des Westjordanlandes, im Gazastreifen und auf den Golan-Höhen, die 1967 erobert wurden,

aktiv vorantreiben, und die jeden territorialen Kompromiss mit den Palästinensern ablehnen. Wie sich bei der Räumung der Siedlungen im Gazastreifen im August 2005 herausstellte, sind die Anhänger dieser Ideologie hauptsächlich Absolventen der nationalreligiösen Schulen.

Gleichzeitig zieht die romantische Vorstellung von der Aneignung neuen Bodens besonders die neuen zugezogenen Staatsbürger an, vor allem die Einwanderer aus der früheren Sowjetunion. Diese haben Schwierigkeiten, sich in die israelische Gesellschaft einzufügen und begeistern sich für die Vorstellung vom »tapferen Siedler«, die Verkörperung des »Juden mit starken Fäusten«, von dem die Väter des politischen Zionismus träumten. Die Ironie dabei ist, dass die Führer der Misrachi-Bewegung ihre Unterstützung des Zionismus davon abhängig gemacht hatten, dass er die Juden nicht als religiöse Eiferer darstellt, sondern als nüchterne Pragmatiker. Der Zionismus hatte für die Gründer der Misrachi-Bewegung keinerlei Bezug zu religiösen oder messianischen Erwartungen. Im heutigen Israel sieht die nationalreligiöse Bewegung, die vorgibt, das Werk der Misrachi-Bewegung fortzusetzen, im religiös-messianischen Zionismus ihr Ideal.⁶

Die Geschichte als Schlachtfeld

Die einschneidenden Veränderungen im Leben der Juden, die ihre Emanzipation im 19. und 20. Jahrhundert mit sich brachte, verstärkten das Interesse an der Geschichte, im europäischen Sinn des Wortes, besonders unter jenen Juden, die die Tradition hinter sich lassen wollten. Der israelische Historiker Moshe Zimmermann formuliert es so:

Der Mensch, als einzelner oder als Teil einer Gruppe, will seinen Platz in der Gesellschaft finden, und zwar nicht nur in der Gesellschaft der Gegenwart, sondern auch in der Gesellschaft in ihrem Verlauf. Dafür wendet er sich an die Geschichte, ent-

weder in Gestalt reiner Fakten und Chroniken, oder in Gestalt der Werke derer, die die Geschichte schreiben.

(Leibowitz, 47)

Tatsächlich findet die Hinwendung zur Geschichte bereits in der Thora Erwähnung: »Denk an die Tage der Vergangenheit, lerne aus den Jahren der Geschichte! Frag deinen Vater, er wird es dir erzählen, frag die Alten, sie werden es dir sagen.« (Deuteronomium 32:7) Die Bedeutung der Geschichte in der jüdischen Tradition ist vielfältig: Sie dient als Hintergrund und als Weltanschauung, keinesfalls nur als Quelle des Wissens:

Der Anlass, etwas im Gedächtnis zu bewahren ist nicht das gewöhnliche und lobenswerte Bedürfnis, die Heldentaten eines Volkes vor dem Vergessen zu bewahren.; eine Reihe von biblischen Erzählungen scheinen vielmehr geradezu darauf angelegt, dem Nationalstolz eins auszuwischen. Die große Gefahr ist nämlich weniger, dass ein Ereignis an sich vergessen wird, sondern dass vergessen wird, wie es sich ereignete.

(Yerushalmi, 23)

Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009), Professor für Geschichte, jüdische Soziologie und Kultur an der Columbia Universität und Direktor des Zentrums für israelische und jüdische Studien, betont, dass die Bibel nur von dem Eingreifen Gottes in den Gang der Weltgeschichte erzählt, nicht von den historischen Ereignissen selbst. Die Aufgabe der Bibel ist es, die Juden davor zu bewahren, sich an die Stelle Gottes zu setzen und sich selbst für die Lenker der Geschichte zu halten. Die Tradition legt das Gewicht nicht auf den historischen Prozess, sondern auf die moralischen Konsequenzen, die daraus abzuleiten sind:

Das Kommen und Gehen römischer Prokuratoren, die dynastischen Sorgen der römischen Kaiser, die Kriege und Eroberungen

rungen der Parther und der Sassaniden – nichts davon bot neue oder nützliche Einsichten über das bereits Bekannte hinaus. Selbst die Verwicklungen der hasmonäischen Dynastie oder die Intrigen der Herodianer – immerhin jüdische Geschichte – enthüllten nichts Wichtiges und blieben weitgehend unbeachtet.
(Yerushalmi, 37)

Die jüdischen Quellen sagen wenig über die militärischen Operationen während der Belagerung von Jerusalem im ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Stattdessen richten sie die Aufmerksamkeit auf die Lehre, die man aus der Niederlage zog: Der Tempel wurde zerstört als Strafe für die Sünden der Juden, insbesondere für ihren grundlosen Hass untereinander (vgl. Babylonischer Talmud, Joma 9b). Der Talmud erinnert daran, dass es kleinliche Streitigkeiten unter dünkelfhaften Juden waren, die die nationale, oder wie manche sagen, die universale Katastrophe herbeiführten (vgl. Babylonischer Talmud, Gitin, 55b). Die Tradition zieht aus diesen Ereignissen eine eindeutige Lehre: Man muss bedachtsam und vorsichtig im Handeln sein, weil man die weitreichenden Folgen seines Handelns nicht voraussehen kann. Für den Kontext dieses Buches spielt vor allem die Auffassung eine Rolle, nach der letzten Endes die Juden selbst die Verantwortung tragen für die Zerstörung des Tempels und die Leiden des Exils.

Gemäß der Tradition ist die Geschichte dafür da, um zu lernen und zu lehren. Professor Yerushalmi erklärt, dass dies die Weisen der mündlichen Überlieferung ausdrücklich festlegten:

Wenn die Rabbiner kaum historische Aufzeichnungen machten, so könnte dies eben damit zusammenhängen, dass sie sich so rückhaltlos in die Deutung der biblischen Geschichte vertieften. Konnte man nicht anhand des Berichts der Bibel jeden weiteren historischen Vorgang begreifen? Es bedurfte keiner grundlegend neuen Geschichtsvorstellung, um sich

Rom anzupassen oder jedem anderen Weltreich, das später entstehen sollte.

(Yerushalmi, 35)

In diesem Verständnis spiegelt die jüdische Geschichte die Auswirkungen des Vermächtnisses wider, des Bundes, das zwischen Gott und dem auserwählten Volk geschlossen wurde. In dieser Lesart bekommt die Tragödie, die den Juden zuteilwird, einschließlich der Vertreibung aus dem Land ihrer Väter, die Bedeutung einer Strafe, die ihnen als Buße für ihre Sünden auferlegt wurde. Um ihr Los zu lindern, müssen die Juden Buße tun, sie sollen sich militärischer oder politischer Aktivitäten enthalten, die nur die göttliche Vorsehung herausfordern. Diese Auffassung findet sich in der jüdischen Historiographie immer wieder. Nach Übernahme der europäischen Weltsicht betrachteten die Juden ihre Geschichte jedoch fortan aus der Perspektive anderer Völker und nicht mehr aus der Perspektive der eigenen Tradition.

Der moderne Versuch, die jüdische Vergangenheit zu rekonstruieren, beginnt zu einer Zeit, in der die Kontinuität jüdischen Lebens einen tiefen Bruch erfährt, was auch einen immer stärkeren Verfall des jüdischen Gruppengedächtnisses bewirkt. Dabei fällt dann der Geschichte eine völlig neue Rolle zu – sie wird zum Glauben ungläubiger Juden. Erstmals wird in Fragen des Judentums statt eines heiligen Textes die Geschichte zur Berufungsinstanz. So gut wie alle jüdischen Ideologien des 19. Jahrhunderts, von der Reformbewegung bis zum Zionismus, beriefen sich zur Legitimierung auf die Geschichte. Wie nicht anders zu erwarten, lieferte »die Geschichte« den Appellanten jeden erwünschten Schluss.

(Yerushalmi, 92)

Dabei muss man unterscheiden zwischen dem kollektiven Gedächtnis, das auf der Tradition beruht, und der Geschichte, die

sich auf Dokumente, Ausgrabungen und dergleichen stützen muss. In einer Zeit, in der man unter dem Begriff »Geschichte« immer mehr politische Geschichte verstand, also die Geschichte der Staaten, folgerte man, dass mit der Zerstörung des jüdischen Staates im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung »die Geschichte des Volkes Israel an ihrem Endpunkt angelangt ist«. Nach Meinung des englischen Historikers Lionel Kochan begannen viele jüdische Intellektuelle im 19. Jahrhundert, die Juden als eine »außerhistorische Nation« zu sehen, ähnlich den Ukrainern, Roma oder Litauern, die zu dieser Zeit keinen eigenen Staat besaßen, im Unterschied zu den »historischen Nationen« wie zum Beispiel den Ungarn, Deutschen oder Italienern (vgl. Kochan, 3). Andere jüdische Historiker suchten in der Geschichte eine »Handlungsanweisung« und erklärten in Anlehnung an Karl Marx, man dürfe die Geschichte nicht nur studieren, sondern man müsse sie auch verändern: einen Staat gründen und damit »in die Geschichte zurückkehren.«

Dieser Standpunkt wurde allerdings von den Rabbinern zu Beginn des 20. Jahrhundert kategorisch abgelehnt und fand auch unter den der Moderne aufgeschlossenen jüdischen Intellektuellen keine Zustimmung. Franz Rosenzweig (1886-1929) und Simon Dubnow (1860-1941), um nur zwei Namen zu nennen, hatten nichts als Verachtung für den Zionismus. Sie waren der festen Überzeugung, dass das Leben im Exil eine wesentliche Voraussetzung für das Überleben der Juden während vieler Jahrhunderte gewesen sei:

Weil die jüdische Geschichte sich von Anfang an von Exil zu Exil fortbewegt, ist folglich der Geist des Exils, die Entfremdung von der Heimaterde (»Erdfremdheit«), und der Kampf für ein höheres Leben, gegen das Absinken in die Beschränkungen von Boden und Zeit, in die Geschichte dieses Volkes von Anbeginn an eingeprägt.

(Kochan, 105)

Religiöse Juden lehnen ebenso die Vorstellung ab, der Verlust des Staates habe die Juden aus der Geschichte ausgeschlossen. Während die säkularen Gegner des Zionismus ihren Platz in der zionistischen Geschichtsschreibung und im Staat Israel gefunden haben (vgl. Shatz), wird über den orthodoxen Widerstand sehr viel weniger gesprochen. Obwohl man in Israel von dem Widerstand des orthodoxen Judentums gegen den Zionismus weiß, findet man in den Publikationen über die Geschichte des Zionismus nur wenig darüber.

Der Zionismus ist ein Bruch sowohl in der jüdischen Kontinuität als auch in der jüdischen Geschichtsschreibung. Zwei populäre historische Publikationen über die Geschichte des Zionismus erwähnen den Widerstand von Seiten der Charedim⁷ nur am Rande, und nur in sarkastischem Tonfall (vgl. Laqueur, Sachar). Mit Ausnahme einiger weniger Monographien und Essaysammlungen, die sich speziell mit dem Thema der Beziehung zwischen Zionismus und Judentum befassen (vgl. Almog; Luz; Ravitzky; Salmon, 2002), wird der jüdisch-orthodoxe Widerstand gegen den Zionismus in den meisten Publikationen über die Geschichte der Juden, ganz gleich ob sie in Israel oder anderswo geschrieben wurden, schlicht ignoriert. Sogar die »Neuen Historiker«^{*8}, die seriös und sogar mit Anteilnahme über den arabischen Widerstand schreiben, neigen dazu, den Widerstand der Charedim zu übergehen und ihre politischen Aktivitäten zu ignorieren, sie verschweigen auch die Gewalt, die das zionistische Establishment bisweilen gegen sie anwendet.

Noch weniger präsent in der Geschichtsschreibung des Zionismus und des Staates Israel sind die Reformjuden, die den Zionismus grundsätzlich ablehnen. Immerhin zwei Monographien über die Geschichte der Juden in Deutschland (vgl. Breuer; Lowenstein) und eine Studie über das Verhältnis der Reformjuden zum Zionismus (vgl. Greenstein) liefern reichlich nützliche Informationen über den Widerstand gegen den Zionismus. Obwohl eine umfangreiche polemische Literatur existiert, die die antizionisti-

schen Ideen der Charedim verbreitet, findet sie in der Regel keinen Platz in der Geschichte des Zionismus und des Staates Israel. Aus dieser Literatur stammt das meiste Material für dieses Buch: Monographien, Aufsätze und Essays in hebräischer und anderen Sprachen, dazu Interviews mit namhaften Persönlichkeiten aus dem religiösen Widerstand gegen den Zionismus.

Während die Zionisten auf der Ansicht beharren, die Geschichte der Juden im Exil sei von Nichtjuden gestaltet worden, halten viele Kritiker des Zionismus dagegen, dass die Juden im Gegenteil immer eine aktive Rolle in der Geschichte spielten. Die Unterschiedlichkeit der Auffassungen sollte nicht überraschen, denn eines der Ziele des Zionismus war ja die »Rückführung der Juden in die Geschichte«, um sie so »zum ersten Mal seit zweitausend Jahren« zu Gestaltern ihres eigenen Schicksals zu machen. Andererseits weigern sich die religiösen Gegner des Zionismus, die Juden als passive Opfer der Geschichte zu sehen. Sie sagen, dass die Juden ein Verantwortungsgefühl vor Gott haben. Die Attribute Gottes – Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Mitgefühl – bestimmen das Schicksal jedes einzelnen Juden, der ganzen Judenheit und sogar der ganzen Menschheit. Der Mechanismus dieser Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch übersteigt das menschliche Begreifen, und die Philosophie des Judentums enthält eine Vielzahl unterschiedlichster Konzepte, auf welche Art und Weise das Handeln des Menschen die Geschichte beeinflusst. Die traditionelle jüdische Weltsicht ist, im Unterschied zum modernen jüdischen Selbstverständnis, der Auffassung, dass alles, was mit den Juden geschieht, allein durch ihr eigenes Verhalten bestimmt wird.

Indem der Nationalismus versuchte, »das jüdische Volk zu einem normalen Volk zu machen«, war er gezwungen, der jüdischen historischen Kontinuität den Kampf anzusagen, die auf den Begriffen Belohnung und Strafe, Exil und Erlösung basiert. Die Geschichte wurde zur Waffe im Kampf gegen die Tradition, welche eher dazu aufruft, die Welt durch die eigene moralische Selbstver-

vollkommen zu verbessern als mit Hilfe politischer oder kriegerischer Aktivitäten. Auf diese Weise wurde der religiöse Begriff des Exils in einen militärpolitischen umgewandelt. Die Verbannung, sagt der israelische Historiker Shlomo Sand, »ist kein Ort, der keine Heimat ist, sondern ein Zustand, der keine Erlösung ist.« (Sand, 206).

Einige israelische Historiker verurteilen die »Zionisierung« der jüdischen Geschichte, weil durch diese Lesart der Geschichte die jahrhundertelange Judenverfolgung aufgebauscht wird. Wenn man die traditionelle jüdische Auslegung ignoriert, muss die Aufzählung dieser Plagen den Eindruck von Ohnmacht und Verzweiflung hervorrufen, den nur die politische Selbstbestimmung mildern kann. Mehr noch, die Rückkehr in die Heimat ist nur möglich, wenn das Volk, nicht nur seine militärische Führung, aus dem Heiligen Land vertrieben wurde und dieses Volk über zweitausend Jahre seine ethnische Identität bewahrt hat. Seriöse Historiker, ganz gleich, wie stark ihre zionistischen Überzeugungen auch sein mögen, können heute so nicht mehr argumentieren. Der traditionelle Begriff »Am Israel« (»Volk Israels«) ist weitaus komplizierter als der moderne Begriff der »ethnischen Identität«. »Der Mythos der Vertreibung aus der jüdischen Heimat ist in der israelischen Populärkultur existent, aber unter seriösen jüdischen Historikern spielt er so gut wie keine Rolle«, betont Israel Bartal, Dekan der geisteswissenschaftlichen Fakultät an der Hebräischen Universität zu Jerusalem. »Kein Historiker, der sich mit der jüdischen Nationalbewegung auseinandersetzt, würde das jüdische Volk als ethnisch rein bezeichnen.« (Bartal, 2008).

Die zionistische Geschichtsschreibung erklärt die Gründung des Staates Israel zur historischen Notwendigkeit:

Diese Historiker, denen sehr daran lag, teilzuhaben am Aufbau der Nation, spielten sie eine folgenschwere Rolle bei der Bewusstseinsbildung der zionistischen Aktivisten. Die Analyse ihrer Arbeiten zeigt deutlich, woher die Idee der Gleichset-

zung der Begriffe »Jude« und »Zionist« kommt. Die jüdische Geschichte, so ihre These, ist die Geschichte der israelischen Nation, die niemals verschwunden war und niemals ihre Bedeutung verloren hat.

(Grodzinsky, 229)

Diese ideologisierte Lesart der Geschichte, die alle anderen Varianten ausschließt, machte es möglich, Generationen von Israelis in patriotischem Geiste zu erziehen. Sie zog aber zugleich auch eine immer stärkere Kritik auf sich, sowohl innerhalb Israels wie auch im Ausland:

Indem sie den Determinismus ihrer Vorgänger ablehnten, vollzogen die Neuen Historiker eine doppelte Revision der jüdischen Geschichte: Einerseits stellten sie den guten Namen der Diaspora wieder her, andererseits verringerten sie die Bedeutung des Nationalismus in der jüdischen Geschichte, die sich solcherart als vielstimmiger, multipolarer und vor allem offener gegenüber der Weltgesellschaft darstellt, auch gegenüber der christlichen und muslimischen.

(Abitbol, 1998, 20)

Der neuen Geschichtsauffassung, die die gewohnten Mythen über die Entstehung Israels entzaubert, wird vorgeworfen, sie schüre den Selbsthass und riefe die Gefahr eines kollektiven Selbstmords herauf. Aber der Einfluss der „Neuen Historiker“ wird immer größer. Im Verlaufe des Friedensprozesses der Neunzigerjahre machte die enthusiastische israelische Jugend Bekanntschaft mit den Ideen der palästinensischen Nationalbewegung, die das Alleinrecht der Juden an das Land Israels ablehnt. Nach neuesten Untersuchungen geben fast die Hälfte der Israelis zu, dass zunächst zionistische Truppen und später die israelische Armee Hunderttausende von Palästinensern gewaltsam vertrieben, um den Staat Israel zu gründen (vgl. Boussois).

Dieselben Untersuchungen zeigen aber auch, dass in vielen anderen Fragen, die mit diesem Konflikt zusammenhängen, das kollektive Gedächtnis der Israelis mit den Kategorien »Gut« und »Böse« operiert (»Wir sind die Guten, die Palästinenser, Araber und Moslems sind die Bösen«), so wie es die staatliche Propaganda verlangt (vgl. Eldar).

Der Grund für diese Übereinstimmung der öffentlichen Meinung mit der offiziellen Darstellung dieses Konfliktes liegt darin, dass die Mehrzahl der Israelis auch weiterhin in den Schulen nach den Idealen von Tapferkeit, Kriegerehre und Heldenhaftigkeit erzogen wird (vgl. Peled, Bettelheim), eben jenen Idealen, die die Juden nach Meinung der Erzieher in Folge der Vertreibung ins Exil verloren haben. Die Charedim wiederum halten dagegen, dass gerade diese Ideale, als Erscheinungsformen von Stolz und Unversöhnlichkeit, sie ins Exil geführt haben. Diese beiden gegensätzlichen Standpunkte offenbaren, welche Lehren jedes der Lager aus der Geschichte gezogen hat.

Die derzeit an den israelischen Universitäten vor sich gehende Revision der zionistischen Geschichtsdeutung nimmt immer stärkeren Einfluss auf diejenigen, denen Zweifel am Zionismus gekommen sind. Die Stimmen der „Neuen Historiker“ und der frommen Gegner des Zionismus vereinigen sich in der Kritik an dem Militarismus, welcher der zionistischen Bewegung eigen ist. Sie beklagen die durch viele Dokumente belegte Gleichgültigkeit und Tatenlosigkeit einiger zionistischer Führer angesichts der Massenvernichtung von Juden durch die Nazis, oder sogar die Kollaboration mit ihnen (siehe Kapitel Sechs). Sogar der Vorwurf eines »kulturellen Genozids« wird erhoben, begangen an den Einwanderern aus Asien und Afrika in den Jahren 1950 bis 1970, und zwar durch israelische Beamte, die zu dieser Zeit fast ausnahmslos aus Osteuropa stammten. Mit anderen Worten, »die Summe der Elemente des israelischen Nationalbewusstseins, das in einhundert Jahren Zionismus ›konstruiert‹ wurde«, steht heute auf dem Prüfstand. »Heute sind wir weit entfernt von jenen Zeiten, als das Land noch

mit einer Stimme sprach.« (Abitbol, 1998, 21-22). Tatsächlich hat dieses Land niemals mit einer Stimme gesprochen; nur hat man die Stimmen, die nicht im Chor mitsangen, also vor allem die Stimmen der religiösen Gegner des Zionismus, einfach überhört. Ihre Lexik, ihr Begriffssystem und sogar ihre aus dem Innersten der Tradition schöpfende Argumentation schlossen die Charedim aus der Diskussion über die Zukunft der israelischen Gesellschaft aus. Über die Einheit der Tradition wacht die Halacha*, das jüdische Recht. Ob eine Speise kosher ist, um ein Beispiel zu nennen, darüber darf es innerhalb einer Gemeinde keine geteilte Meinung geben, auch wenn das, was in der einen Gemeinde zulässig ist, in einer anderen abgelehnt wird. Bei Fragen moralischer, politischer oder philosophischer Natur gestattet die Tradition noch größere Abweichungen, zumal es im Judentum (wie im Islam auch) keine einheitliche religiöse Instanz gibt. Antizionisten und Nicht-Zionisten halten an der traditionellen Weltanschauung fest, die den Zionismus und den zionistischen Staat prinzipiell nicht akzeptiert, gleichwohl gehen sie oftmals Kompromisse mit bestimmten Institutionen dieses Staates ein (siehe Kapitel Fünf).

Der Zionismus stellt eine Reihe ernsthafter Fragen an diejenigen, die sich zum Judentum bekennen und der Tradition folgen. Wie soll man die Rückkehr der Juden in das Land vor dem Kommen des Messias verstehen? Bedeutet diese Rückkehr das Ende der Einzigartigkeit der jüdischen Geschichte und ihrer metaphysischen Bedeutung? Ist die Unterwerfung unter einen fremden Souverän die pragmatische Anpassung an die politische Machtlosigkeit oder ein religiöses Prinzip, das von den Gründern des rabbinischen Judentums erfunden wurde? Und letztlich müssen diejenigen, die den Zionismus ablehnen, die Frage beantworten: Was sind die wirklichen Ziele der Zionisten? Richtet sich ihre Rebellion ausschließlich gegen die politische Passivität der Juden, oder wollen sie das Judentum selbst vollständig zerstören, also die religiöse Tradition mit der Wurzel ausreißen, die ihrer Meinung nach die Schuld an dem trägt, was die Juden zu Unterwürfigkeit,

politischer Tatenlosigkeit und letzten Endes in den Holocaust führte? Die religiöse Kritik am Zionismus bringt eine feste Überzeugung zum Ausdruck, deren Kern schicksalhaft ist: Soll man sich an die religiösen Gebote halten oder soll man sie ablehnen? Ravitzky betont: Die Experten denken, dass die Angst vor den Versuchen, die Erlösung zu beschleunigen, keine Erfindung der Antizionisten ist (vgl. Ravitzky, 18). Sie entstand nicht als Waffe im Kampf gegen den Zionismus, sondern ist ein unabdingbarer Teil der Tradition.

Lange vor Erscheinen des Zionismus riefen die Gelehrten dazu auf, das Joch des Exils in Demut zu tragen, doch die Mahnung gegen messianisches Abenteuerertum wurde umso nachdrücklicher, je mehr das zionistische Projekt erstarkte und je mehr die Massen von seinem Feuer ergriffen wurden.

Anti-Zionisten und Nicht-Zionisten

Die Zahl der aktiven Gegner des Zionismus ist verhältnismäßig klein, sie beträgt wahrscheinlich nicht mehr als einige Hunderttausend (vgl. Ravitzky, 60). Ravitzky und andere israelischen Intellektuelle weisen allerdings darauf hin, dass ungeachtet ihrer geringen Zahl ihr Einfluss auf breite Schichten unter den Juden wächst. Auf der Beerdigung von Rabbi Joel Teitelbaum (1887–1979), dem Verfasser von *Wajoel Mosche*, einem fundamentalen Werk des religiösen Antizionismus (vgl. Teitelbaum, 1985), äußerten viele namhafte Rabbiner, darunter auch seine Gegner, er sei den einzig wahren Weg gegangen.

Die Antizionisten glauben, Ideologie und Praxis des Zionismus stünden im Widerspruch zu den Grundsätzen des Judentums. Die Nicht-Zionisten wiederum denken, der Zionismus widerspreche der Tradition, aber sie sind bereit, ihn zu dulden, weil sie in dem Staat Israel ein politisches System wie jedes beliebige andere sehen, das heißt ein prinzipiell temporäres Gebilde. Beide Seiten aber sind sich einig in der Ablehnung des jüdischen Nationalismus und

umso mehr in der Leugnung jeglicher Verbindung von Nationalismus und Erlösung des jüdischen Volkes.

In der Welt von heute üben zionistische Organisationen, da sie weitaus stärker sind als ihre Opponenten, häufig moralischen, ökonomischen und sogar physischen Druck auf ihre Gegner aus. Drohungen an die Adresse derer, die sich weigern, ihre Solidarität zum Staat Israel zu bekunden, gehören zum Alltag. Das Beispiel von Hannah Arendt (1907-1995), ehemals zionistische Aktivistin, spricht für sich. Als sie begann, sich kritisch gegen den Zionismus zu wenden, wurden ihre Arbeiten tabuisiert. Ihre zionistischen Gegner gingen nicht auf ihre Argumente ein, sondern griffen sie persönlich an. Ihr »Ton« gefiel ihnen nicht. »Was mich an deinen antizionistischen Argumenten verletzt, ist nicht ihr Inhalt, über den wir jederzeit diskutieren können, sondern die Art und Weise wie du sie vorbringst« (Leibovici, 365-367), schrieb Gershom Scholem (1887-1982). Eine legitime Opposition zum Zionismus scheint unmöglich, ganz nach dem Motto: »Wer nicht für uns ist, der ist gegen uns«.

Antizionisten werden oft als Kollaborateure angesehen, und man begegnet ihnen mit tiefer Verachtung. Man wirft ihnen vor, sie würden »dem Judentum ein Messer in den Rücken stoßen«. Viele Antizionisten, vor allem die Chassidim können sich ihrer Umwelt nicht verständlich machen und nicht erklären, was doch paradox erscheint: Warum eine Gesellschaft, die so eifrig auf ihre kulturelle Unabhängigkeit achtet, gegen jede Form politischer Unabhängigkeit vorgeht (vgl. Rubin, 175-176).

Nach antizionistischen Demonstrationen in Montreal bemerkten einige jüdische Gemeinden, dass die finanzielle Unterstützung ihrer Schulen und *Jeschiwot* spürbar zurückging. Viele Sponsoren fühlten sich von der öffentlichen Demonstration antizionistischer Ansichten vor den Kopf gestoßen. Eine Lehranstalt musste sogar schließen, weil die Sponsoren den Leiter dieser Einrichtung, der an der Demonstration teilgenommen hatte, nicht weiter finanzieren wollten.

Anfang 2007 reisten mehrere antizionistische Rabbiner (Angehörige der Neturei Karta*) in den Iran und trafen sich dort mit Präsident Ahmadineschād, einem erklärten Gegner des Zionismus. Diese Demonstration antizionistischer Solidarität rief heftigste Reaktionen hervor (siehe Kapitel Sieben), die Empörung in der israelischen Öffentlichkeit erreichte ein nie dagewesenes Ausmaß. Darin zeigt sich, wie tief der kulturelle Graben zwischen den traditionellen religiösen Juden und den übrigen Israelis ist. Viele Jahre pflegten die Juden eine Politik der Versöhnung. Deshalb suchten die Neturei Karta nach Möglichkeiten eine wohlwollende Einstellung seitens des iranischen Präsidenten zu den Juden zu erreichen. Zugleich waren sie sich mit ihm einig über die Ablehnung des Zionismus, den sie als zentrale Bedrohung der weiteren Existenz der Juden sehen (vgl. Rabkin, 2007). Offensichtlich fühlten sich viele Patrioten und Anhänger Israels im Ausland schwer verletzt, für die der Zionismus die unbezweifelbare Grundlage ihres Selbstverständnisses ist, die aber zugleich um die Fragilität des zionistischen Staates wissen.

Der profilierte Nahostexperte Daniel Pipes, zum Beispiel, einer der bekanntesten Bündnisgenossen Israels in den USA, sorgt sich um das demographische Wachstum der Gegner des Zionismus: Im Jahre 2007 seien etwa die Hälfte aller Schulanfänger in Israel Charedim oder Araber gewesen (vgl. Pipes).

Ende des 19. Jahrhunderts wurden erste Klagen laut, die jüdische Presse sei unter die Kontrolle der Zionisten gefallen (vgl. Salmon, 1998, 33). Diese Klagen sind durchaus nicht unbegründet. Viele Rabbiner konnten ihre oppositionelle Haltung zum Zionismus nur unter Schwierigkeiten öffentlich äußern, aus dem einfachen Grund, weil in den jüdischen Periodika fast ausschließlich jüdische Intellektuelle arbeiteten, die dem Zionismus nahestanden. Und auch heute noch, hundert Jahre später, ist wenig über die jüdische Kritik am Zionismus bekannt, weil die noch immer zahlreichen Zeitungen der Charedim vor allem in hebräischer und jiddischer Sprache erscheinen.

Für viele religiöse Juden gibt es zwischen dem Staat Israel und der Erlösung des jüdischen Volkes keinerlei Zusammenhang. Für sie besitzt das Land (unabhängig von der Thora) keinen eigenständigen Wert. Von ihrem Standpunkt aus muss jede jüdische Gemeinde, sei es in Israel oder sonstwo in der Welt, nach den traditionellen Kriterien bemessen werden: Bringt es die Juden der Thora und der Erfüllung der Gebote näher oder nicht?

Diese Ablehnung der jüdischen Besiedelung Palästinas war so grundsätzlich, dass sie schon vor dem ersten zionistischen Kongress in Basel (1897) laut wurde. Schon 1894 äußerte der russische Rabbiner Alexander Mosche Lapidos seine Unzufriedenheit über die ersten Versuche (ab 1881) der russischen präzionistischen Bewegung »Chibbat Zion« (oder »Chowewei Zion«)*, eine jüdische Kolonie in Palästina zu gründen.

Die Gründung des Staates schuf eine neue Situation: Es ist sehr viel leichter, den Zionismus als Ideologie abzulehnen, als zu einem Staat in Opposition zu treten, dessen Existenz im tagtäglichen Leben spürbar ist. Wie wir im Folgenden sehen werden, bedeutet die Kooperation mit dem Staat keinesfalls seine Anerkennung als gewünschtes und oder auch nur legitimes Gebilde. Diverse, ihrer geographischen, historischen und kulturellen Provenienz nach höchst unterschiedliche Gruppen in Israel und im Ausland teilen diese pragmatische Einstellung. Wichtig ist anzumerken, dass aus dem Widerstand gegen den Zionismus in diesem Kontext nicht die Delegitimierung Israels zu folgern ist, sondern nur die Delegitimierung des Anspruchs Israels, Staat der Juden zu sein.

Als letzte charedische Gruppe entstand die »Schas«-Bewegung*. Ihre Mitglieder sind jüdische Einwanderer aus den arabischen Staaten, die in Israel einen erheblich größeren kulturellen Druck verspüren als die aschkenasischen Juden aus Europa. Tatsächlich waren das zionistische Unternehmen und der Staat Israel die Erfüllung einer europäischen Vision, geboren aus der Realität und den Träumen, in denen die Juden des russischen Reichs lebten. Ihre Anschauungen waren den meisten der aus den

muslimischen Staaten eingewanderten Juden fremd. Deren Verhältnis zu ihren moslemischen Nachbarn war harmonischer und herzlicher, sie beherrschten auch die lokalen Sprachen, Arabisch, Persisch, Paschtunisch, usw. In ihrer Geschichte gab es weniger Verfolgung und weniger Gewalt als in der Geschichte der Juden im christlichen Europa. Schas wurde gleichzeitig zu einer Bewegung, die darum bemüht war, die Selbstachtung der sephardischen Juden wiederherzustellen, und zu einer politischen Partei, die ein leistungsfähiges Netz von Bildungseinrichtungen und sozialen Dienstleistungen aufbaute. Die Einwanderer aus den islamischen Ländern »glaubten, sie könnten mit Hilfe des Zionismus und des staatlich-religiösen Bildungssystems in die Modernität eintreten, aber es gelang ihnen nicht« (vgl. Rotem).

Einer der Gründer der Schas-Bewegung war ein aschkenasischer Rabbiner und offener Gegner des Zionismus, Schas war eine nicht-zionistische Bewegung und ihre Führer übten zuweilen ziemlich scharfe Kritik am Zionismus, obwohl sie weiterhin in der Knesset sitzen. Insbesondere verurteilten sie die Diskriminierung von Seiten der Aschkenasim, die eine führende Position in der zionistischen Bewegung und im israelischen Staat innehatten und noch haben. Zugleich bemühten sich die Wähler der Schas, sich in die israelische Gesellschaft einzufügen, sie dienten, zum Beispiel, in der Armee, und sie hatten auch schlicht keinen Bezug zum religiösen Antizionismus. Ihr Einfluss wuchs weiter an, und auf der anderen Seite drängten die ausländischen Mäzene der Partei Schas zu einer größeren Annäherung an die zionistische Bewegung. Schließlich und endlich trat Schas im Jahr 2010 in die Zionistische Weltorganisation ein, wofür sie allerdings gezwungen war, einige Paragraphen ihres Programms zu ändern.

In Litauen gab es vor dem Zweiten Weltkrieg hervorragende Talmudschulen, die als Vorposten im Kampf gegen die *Haskala* und gegen die Säkularisierung in Osteuropa galten. Nach dem Krieg wurden die litauischen Talmudschulen und ihre intellektuellen Traditionen in Israel und einigen anderen Staaten, darun-

ter die Vereinigten Staaten, Kanada, Mexiko, Süd-Afrika, Frankreich, England, Schweiz, Russland wieder zum Leben erweckt (vgl. Helmreich). Rabbiner, die den Krieg überlebt hatten, unterrichteten ihre Schüler im Geiste der Hingabe an die Lehre des Talmuds, die von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Die Bewegung zog Tausende von jungen Juden aus den arabischen Staaten an, aber auch viele junge aschkenasische Juden. Diese litauische Tradition, die den Zionismus seit jeher ablehnte, besitzt heute im Wesentlichen zwei Zentren: Bnei-Brak in Israel und Lakewood im Staat New Jersey in den USA.

Eine weitere Gruppe von Gegnern des Zionismus ist die chassidische Bewegung, sie erwuchs aus den Rabbiner-Dynastien, die im 18. und 19. Jahrhundert auf dem heutigen Gebiet der Ukraine, Polens, Ungarns, der Slowakei und Rumäniens entstanden waren. Der Chassidismus ist eine mystische Erneuerungsbewegung, die im 18. Jahrhundert aufkam und mehrere unterschiedliche Strömungen ausbildete. An ihrer Spitze standen einflussreiche, oft charismatische Rabbiner, die »Zaddikim«, die prunkvolle »Höfe« führten und regelrechte Dynastien gründeten. Obwohl sich auch das Leben der Chassidim wesentlich auf das Talmudstudium gründet, widmen sie der jüdischen Mystik und dem geistigen Erbe älterer Zaddikim große Aufmerksamkeit. Mit ihrer Kritik am Zionismus taten sich im 20. Jahrhundert vor allem die Chassidim von Belz, Wischnitz, Munkatsch, Lubawitsch und Satmar hervor.

Außerhalb des russischen Reichs stieß der Zionismus auf leidenschaftlichen Widerstand der orthodoxen Juden Ungarns und West-Galiziens. In diesen Gebieten duldeten man auch nicht die geringste Sympathie gegenüber dem Zionismus. Die Opposition erfasste alle orthodoxen Einrichtungen, auch die im Jahre 1917 von Sarah Schenirer (1883-1935) gegründeten »Beit Yaakov«- Mädchenschulen. An der Spitze der Gegner des Zionismus standen die ungarischen Juden, vor allem die aus Satmar. Die Satmar-Chassidim, die den Krieg überlebten, ließen sich später im New Yorker Stadtteil Williamsburg nieder, das zu Brooklyn

gehört, und gründeten dort im Jahre 1948 die Gemeinde »Yetev Lev de Satmar« mit kaum einem Dutzend Mitgliedern. Aber schon wenige Jahre später umfasste die Gemeinde ungefähr tausend Familien (vgl. Rubin, 40). Die Satmar-Chassidim gründeten Gemeinden in Jerusalem, Bnei-Brak, Antwerpen, London und Montreal sowie in mehreren südamerikanischen Städten. Später nahm die Bewegung Kontakte zu anderen Organisationen auf, darunter der Neturei Karta, deren Mitglieder hauptsächlich den alten Jerusalemer Familien angehören, die den Rebbe von Satmar als einen ihrer großen geistigen Führer anerkennen.

Die Ablehnung der zionistischen Ideologie kennzeichnet praktisch alle Strömungen im orthodoxen Judentum. Für ihre Anhänger bedeutet Zionismus Ketzerei, Leugnung fundamentaler Prinzipien des jüdischen Glaubens und den Bruch jenes Schwures, den das jüdische Volk Gott einst gegeben hat: das Heilige Land nicht mit Gewalt zu erobern. Die Satmar-Chassidim verstärkten ihre antizionistischen Aktivitäten nach dem NS-Völkermord, den sie als Strafe Gottes für die »Ketzerei des Zionismus« betrachteten (vgl. Rubin, 95). Den Anspruch der Zionisten, alle Juden der Welt zu repräsentieren, lehnten sie entschieden ab. Es kann niemanden verwundern, dass die Satmar-Chassidim in Nordamerika, genau wie andere antizionistische Gruppierungen, die mit ihren nicht-jüdischen Nachbarn in Frieden zusammenleben, bisweilen von Juden attackiert werden, die mit dem Staat Israel sympathisieren. Widerstand gegen den Zionismus ist auch unter den Nachfolgern von Rabbi Samson Raphael Hirsch (1808-1888) spürbar, einem führenden Kopf des orthodoxen Judentums in Deutschland, dessen Ideen über die Stellung des Juden in der modernen Gesellschaft auch heute noch viele Juden inspirieren.

Obwohl diese Gruppen in ihrer Nicht-Akzeptanz des Zionismus und des Staates Israel vieles verbindet, unterscheiden sie sich doch in ihrer Haltung zur Moderne und zur jüdischen Geschichte, sowie in ihrem Verständnis der göttlichen Eigenschaften. Einige von ihnen sehen in allen historischen Ereignissen die Hand Gottes

wirken; andere sind im Hinblick auf eine religiöse Auslegung der Geschichte erheblich vorsichtiger. Von außen gesehen fallen aber alle diese unterschiedlichen Gruppierungen unter die Kategorie »Charedim«. Tatsächlich haben sie eine Gemeinsamkeit: Ob in Jerusalem oder New York, in Bnei-Brak oder Montreal – sie leben immer noch im Exil. Während Antizionisten im Staat Israel ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung sehen, messen die Nicht-Zionisten unter den Charedim dem Zionismus und dem Staat Israel, der aus ihm entstanden ist, schlicht keine religiöse Bedeutung bei. Die Charedim bleiben der Tradition treu, die keinen allmählichen Übergang vom Exil zur Erlösung annimmt.

Exil und Erlösung sind zwei absolut voneinander getrennte Weltzustände, und der Übergang von dem einen zum anderen kann nur in einem abrupten Sprung erfolgen, einem Art Quantensprung. Das Exil ist nicht die Sache einer Postanschrift oder politischer Souveränität, es ist eine spirituelle Frage des Zustandes der Welt im Ganzen. Erlösung bedeutet die abrupte Umkehr zu weltweiter Harmonie, sie reicht weit über das eigentlich jüdische Leben hinaus. Für die meisten frommen Juden ist das Exil ein Gottesurteil, das den Juden auferlegt wurde als Strafe für die Verletzung der Gebote der Thora. Die Chassidim, die mehr zur Mystik neigen, sehen die Hauptaufgabe der in alle Welt verstreuten Juden darin, die Funken der Heiligkeit zu sammeln, die seit Erschaffung der Welt verstreut wurden, wie es die Lurianische Kabbala sagt.

Die Charedim stehen in ihrer Ablehnung des Zionismus nicht isoliert da. Auch das Reformjudentum kritisiert den Zionismus aus ihrem Verständnis der Thora heraus. Wie fast alle anderen Strömungen im Judentum stand die Reformbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Opposition zum Zionismus, während sie gleichzeitig bemüht war, die jüdischen Riten und Gebräuche den Normen der modernen Welt anzugleichen. Die Reformbetonen die besondere Spiritualität der Juden, hielten sie jedoch nicht für ein besonderes Volk.

Das Programm der Reformbewegung, das im Jahre 1885 in Pittsburgh, Pennsylvania, beschlossen wurde, erteilte dem jüdischen Nationalismus in jeder nur denkbaren Form eine Absage, noch bevor der moderne Zionismus in Europa auf die Bühne trat (vgl. Mezvinsky, 315). Das Reformjudentum widersprach auch von Anfang an der zionistischen Idee Theodor Herzls über die ewige Existenz des Antisemitismus, aus der sich die Gründung eines jüdischen Staates legitimieren sollte. »Jeder besonnene jüdische Geschichtsforscher, der seine Religionsbrüder aufrichtig liebt, versteht, dass die zionistische Propaganda allem widerspricht, was das Judentum ausmacht« erklärte 1899 ein Professor des Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio. 1916 bekräftigte der Präsident des Colleges diese Haltung: »Die Basis des politischen Zionismus ist Ignoranz und Ketzerei« (Brownfeld, 1997, 2).

In den Dreißigerjahren mäßigte die Reformbewegung ihren Widerstand gegen die Umwandlung des jüdischen Selbstverständnisses in ein nationales, und spätestens nach dem Sechstagekrieg 1967 wurde seine Einstellung dem Staat Israel gegenüber deutlich positiver. Im Grundsatz behielten die Reformjuden ihre antizionistische Einstellung bei, vor allem innerhalb des American Council for Judaism, aber aus konzeptioneller Perspektive bleibt eine Synthese des reformierten Judentums mit dem Zionismus ein Paradox. »Das Reformjudentum ist eine religiöse Bewegung, der Zionismus hingegen eine politische. Der Horizont der reformistischen Bewegung ist die ganze Welt. Der Horizont des Zionismus ein kleiner Winkel im Westen Asiens«, verkündete Rabbi David Philipson 1942 (Brownfeld, 1997, 9). Manche warfen den Reformierten gar vor, durch ihre Aussöhnung mit dem Zionismus die philosophischen Grundsätze ihrer Bewegung verraten zu haben. In diesem Sinne bedeutete der Zionismus für reformierte Juden eine Abkehr von der Tradition, genauso wie für die Orthodoxen.

Was ist nun gemeint, wenn man Israel einen jüdischen Staat nennt? So genau scheint das niemand zu wissen. Der Begriff »jüdischer Charakter des Staates« ist recht unklar. Für die Einen liegt

darin die Forderung begründet, den Staat dem jüdischen Recht unterzuordnen (als *Halacha*-Staat). Für andere heißt es einfach, dass die jüdischen Feiertage in Israel arbeitsfreie Tage sind. Für wieder Andere bedeutet es, dass man keine Angst mehr vor Antisemitismus haben muss. Und die allermeisten verstehen es so, dass die Juden die demographische Mehrheit im Lande darstellen. Obwohl Herzl selbst einmal die Antisemiten als »Freunde und Verbündete« bezeichnete, schreibt man heute dank der Anstrengungen der israelischen Autoritäten und ihrer Unterstützer in aller Welt den Kritikern des Zionismus immer häufiger antisemitische Motive zu (vgl. Cohen, Richard). Das ist kein neues Phänomen. Rabbi Elmar Berger (1908-1996) vom American Council for Judaism betont: »Der Zionismus versucht auf diese Weise von Anfang an eine Diskussion in der Sache zu verhindern, indem er die Motive der Antizionisten anprangert« (Berger, 1957, 46). Die Gereiztheit der Zionisten in dieser Hinsicht ist vollkommen verständlich, insofern die Kritik am Zionismus elementare Fragen humanitärer, politischer und religiöser Relevanz aufwirft. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts bringen die Zionisten, aller militärischen und politischen Macht des Staates Israel zum Trotz, nur noch wenig Geduld auf für die Auseinandersetzung mit Menschen, die die moralische Berechtigung des Zionismus in Zweifel ziehen (vgl. Berger, 1957, 32).

Der Zionismus hat sich in den letzten hundert Jahren sehr gewandelt und mit ihm seine Anziehungskraft. Der linke Flügel hat nicht mehr die Begeisterung der ersten Pioniere. Demgegenüber schließen sich die religiösen Zionisten, für die der Besitz des Landes Israel an erster Stelle steht, der säkularen rechten Bewegung an, ja sie versuchen sogar, sich an ihre Spitze zu stellen. Gleichzeitig bewahrt der Widerstand gegen den Zionismus und gegen den Staat Israel im Namen der Thora nicht nur seine Grundsätze und Ziele, sondern auch sein religiöses Wesen.

2 Eine neue Identität

»Ich und sonst niemand!«
(Jesaja 47:8)

Als Ende des 19. Jahrhunderts die zionistische Bewegung in der Welt der europäischen Juden erschien, schien sie zunächst ein furchteinflößendes Paradox. Sie rief die Juden auf, sich der Moderne zuzukehren und die Last der Tradition und der Geschichte abzuwerfen. Gleichzeitig jedoch idealisierte sie die biblische Vergangenheit, verwendete die traditionellen religiösen Symbole und erbot sich, die tausendjährige Erwartung zu erfüllen. Aber vor allem gab der Zionismus seine eigene Definition dessen, was es heißt, ein Jude zu sein. Der israelische Historiker Josef Salmon erklärt die Hauptgründe für die Ablehnung des Zionismus durch die Charedim:

Der Zionismus wird verstanden als eine Kraft, die zur Säkularisierung der jüdischen Gesellschaft führt und die Ziele der Haskala verfolgt. Insofern die zentralen Punkte des zionistischen Programms an das Heilige Land gebunden sind, dem traditionellen Gegenstand der messianischen Hoffnungen, galt es dem traditionellen Judentum als gefährlicher als jede andere säkularisierende Kraft in der jüdischen Gesellschaft. Aus diesem Grunde, dachten sie, müsse man den Zionismus bekämpfen. (Salmon, 1998, 25)

Vom Messianismus zum Nationalismus

Das Warten auf den Messias ist ein Leitmotiv der jüdischen Geschichte. Wann immer dieses Warten mit besonderer Kraft erwachte, bemühten sich die Rabbiner, die Begeisterung der Massen zu kühlen, weil sie befürchteten, die Menschen könnten sich aus Enttäuschung vom Judentum abkehren. Die Geschichte des Schabbtai Zvi (1626–1676), des falschen Messias aus Smirna (Izmir), ist ein warnendes Beispiel. Er verkündete die unmittelbar bevorstehende Erlösung und scharte auf diese Weise viele jüdische Gemeinden hinter sich. Doch bald darauf kehrte er sich vom Judentum ab und konvertierte zum Islam. Diese lehrreiche Geschichte (vor allem ihr Ende) versetzte die ganze jüdische Welt in einen Schockzustand und verstärkte das Misstrauen gegenüber allen Versuchen, das Kommen des Messias zu beschleunigen.

Gleichwohl kehrten die messianischen Erwartungen im Verlaufe der Emanzipation der Juden durch Napoleon wieder zurück. Ganze Gemeinden, vor allem in den Niederlanden und im Rheinland, begrüßten Napoleon als den Erlöser, der sie in das gelobte Land der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit führen würde. Allerdings, als Napoleon während seines Feldzugs am östlichen Mittelmeer (1799) die Juden unter seine Fahnen rief und ihnen anbot, den jüdischen Staat in Palästina auferstehen zu lassen, löste er bei den Juden keine Begeisterung aus, obwohl er obendrein noch versprach, den Tempel wiederaufzubauen (vgl. Kobler, 55–57).⁹

Die Erlösung sollte nicht mehr die Sache Gottes sein, sondern Gegenstand politischen Handelns. Diese Wendung stellte einen Bruch mit der Tradition dar und erfuhr hundert Jahre später ihr Echo in der zionistischen Ideologie. Es wurde auch deutlich, dass die Emanzipation, ungeachtet aller politischen und gesellschaftlichen Veränderungen, die Hoffnungen der Juden auf eine neue, perfekte Welt nicht erfüllen konnte. Zu den solcherart enttäuschten Juden gehörte auch Theodor Herzl. Obwohl er in seiner Schrift *Der Judenstaat* den Dreyfus-Prozess nicht erwähnt, erklärte er

später seine Enttäuschung über den Verlauf der Emanzipation und seine Hinwendung zur »Judenfrage« gerade durch dieses Ereignis (vgl. Kornberg, 23). Die Emanzipation der europäischen Juden dauerte vom Ende des 17. Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, als der Nationalsozialismus sie auf tragische Weise umkehrte. Die Emanzipation gewährte den Juden in der Mehrheit der europäischen Staaten die Gleichheit vor dem Gesetz und beendete die seit Jahrhunderten bestehenden politischen, sozialen und beruflichen Einschränkungen. Die emanzipierten Juden fügten sich nunmehr als vollwertige Bürger in die moderne Welt ein, was wiederum bei den Antisemiten die Furcht vor dem völligen Zusammenbruch der Gesellschaft auslöste.

Gerade diese Ängste waren es, die dem Offizier der französischen Armee Alfred Dreyfus (1859-1935) eine Anklage wegen Hochverrats einbrachte. 1894 wurde der im Elsass gebürtige Dreyfus zu Unrecht wegen Spionage für das Deutsche Kaiserreich angeklagt. Ein französisches Militärgericht verurteilte ihn, später wurde er vom französischen Präsidenten begnadigt, aber erst 1906 endgültig freigesprochen. In seinem Buch über die Geschichte des Zionismus schreibt Avineri:

Die Juden sehen in der Prophezeiung von der Ankunft des Messias so wenig eine Anweisung zum Handeln wie die meisten Christen in der Vorstellung von der Rückkehr Jesu. Als Symbol des Glaubens, der Solidarität und der Identität als Gruppe war es ein starkes Element im jüdischen Wertesystem: Aber als Triebkraft der historischen Praxis und der Veränderung der historischen Gegenwart gesehen, rief sie ganz und gar zur Demut auf.

(Avineri, 1981, 4)

Avineri, ein durch und durch säkularer Zionist, findet es »abgeschmackt, konformistisch und apologetisch«, den Zionismus mit

der jüdischen Tradition des »engen Bandes der Juden zu ihrem Heiligen Land Israel« zu assoziieren. Seiner Auffassung nach geht es dabei nicht um die triumphale Erfüllung der jahrhundertealten Sehnsucht der Juden nach dem Heiligen Land, sondern um eine radikale Metamorphose des jüdischen Selbstverständnisses, die paradoxerweise in einem der womöglich unerwartetsten Momente der Geschichte stattfindet. Avineri schreibt:

Aus jeder vorstellbaren Perspektive war das 19. Jahrhundert das beste Jahrhundert, das die Juden seit Zerstörung des Tempels jemals erlebt hatten, kollektiv wie individuell. Mit der Französischen Revolution und der Emanzipation wurden die Juden zum ersten Mal als Gleichberechtigte in die europäische Gesellschaft aufgenommen. Zum ersten Mal genossen Juden Gleichheit vor dem Gesetz; Schulen, Universitäten und Berufszweige wurden ihnen nach und nach geöffnet ... Bis zum Jahre 1815 hatte kaum jemals ein Jude größeren Einfluss auf die europäische Politik, auf die Philosophie, auf Finanzen oder Medizin, auf die Kunst oder das Rechtswesen gehabt. In der europäischen Geschichtsschreibung dieser Zeit war die Existenz der Juden nicht mehr als eine Randnotiz wert, als Individuen oder als Gemeinschaft. Bis zum Jahre 1914 hatten hundert Jahre Emanzipation ausgereicht, das jüdische Leben von der Peripherie in das Zentrum der europäischen Gesellschaft zu katapultieren.

(Avineri, 1981, 5-6)

Die konservativen nichtjüdischen Kräfte in Europa sahen in der Emanzipation der Juden ein Symbol für das verhasste Chaos der Napoleonischen Kriege. Aber sie standen damit nicht allein. Als Napoleon 1812 in Russland einfiel, rief der Rebbe von Lubawitsch seine Anhänger auf, sich den Eindringlingen zu widersetzen und mit der russischen Armee zu kooperieren. Man darf dies nicht als Zeichen einer plötzlichen patriotischen Erweckung erklären oder

mit der Hoffnung auf dankbare Anerkennung von Seiten des Zaren Alexander I. Zweifellos erkannte der Rebbe die großen Nachteile der Emanzipation für die Juden in Europa: Da sie aus dem napoleonischen »Chaos« entstanden war, führte sie die Juden vom Weg der Thora und der Gebote ab. In manchen Kreisen war die Angst vor der Emanzipation so stark, dass 1870 ein ungarischer Rabbiner seine Anhänger aufforderte, »nach Palästina auszuwandern, um dort, fern von Europa und seiner Emanzipation, eine traditionelle jüdische Zivilisation zu errichten.« (Kriegel, 164).

Eine ähnliche Reaktion konnte man auch in Deutschland beobachten. Im Rückblick auf die vergangenen Jahrzehnte bedauerte einer der großen deutschen Rabbiner, dass

[...] die historischen Trümmer der Ghettomauern zum fruchtbaren Nährboden für die tödlichen Triebe der Assimilation [wurden]. Diese Pestilenz versetzte Israels Hoffnungen einen vernichtenden Schlag und ließ nur kümmerliche Scherben übrig. Der Preis für die bürgerliche Gleichstellung war der schändliche Verrat an Gottes Thora.

(Schwab, 18-19)

Man wird also Avineris Einschätzung korrigieren müssen, der zufolge »das 19. Jahrhundert das beste Jahrhundert [war], das die Juden je erlebt hatten [...] seit der Zerstörung des Tempels.« Die Wendung der Geschichte begrüßten vor allem jene, die sich nach Emanzipation sehnten, weil sie ihre gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Stellung verbessern wollten. Aber vom Standpunkt des Rebbe von Lubawitsch und einer langen Reihe von Rabbinern aus verschiedenen europäischen Ländern aus war die Emanzipation in erster Linie eine ernsthafte Bedrohung des Judentums. Die Freiheiten, die sich Napoleons Armeen auf die Fahnen geschrieben hatten, veränderten die europäische Gesellschaft ganz entscheidend, aber ihr Einfluss auf die christliche Bevölkerung war weniger radikal als auf die Juden. Ein emanzi-

pierter Jude musste von seinem vertrauten Jiddisch zu der Sprache des Landes wechseln, in dem er lebte, er musste seine Kleidung der europäischen Mode anpassen und sogar seinen Beruf wechseln. Selbst wenn er nicht direkt dazu gezwungen war, aber die Versuchung war größer als jeder Zwang. Obwohl sie die Emanzipation nicht völlig ablehnten, waren viele Rabbiner und jüdische Intellektuelle beunruhigt von der Heftigkeit und dem Ausmaß der Veränderungen, die die europäische Judenheit im 19. Jahrhundert erfasste. Der Zionismus, die Gründung des Staates Israel und der nicht endende Konflikt im Nahen Osten haben ihre Ursache in der Veränderung des jüdischen Selbstverständnisses unter dem Eindruck der französischen Revolution (vgl. Hertzberg).

Der ethnische Nationalismus, als Teil der romantischen Reaktion auf den Nationalismus der Aufklärung, der in Europa am Ende des 19. Jahrhunderts aufkam, schwächte den politischen Liberalismus zwar, beseitigte ihn aber nicht, und sein segensreicher Einfluss auf die Juden in Westeuropa bestand fort. In Zentral- und Osteuropa, woher der Zionismus seine entscheidenden Kräfte ziehen sollte, zeigte der ethnische Nationalismus eine starke Neigung zu Unduldsamkeit, Exklusivität und Dogmatismus. Die nationale Erweckung forderte Opfer, besonders von denen, die nicht zur dominanten Nation gehörten. Zu dieser Zeit hielt man das für normal (vgl. Sternhell, 11).

Der Internationalismus der Bolschewiken und ihr Versprechen einer »neuen Welt« erweckten die alten messianischen Hoffnungen, und viele Juden nahmen mit Enthusiasmus am »Aufbau des Sozialismus« teil. Damit verstärkten nur sie die Sorge der Rabbiner, die davor warnten, dass die Hoffnung auf baldige Erlösung unvermeidlich enttäuscht werden müsse. Der Zionismus war nur eine von vielen politischen Programmen, die im Europa des vorigen Jahrhunderts Millionen von Menschen bewegten.

Als illustres Beispiel dafür, wie der jüdische Nationalismus das traditionelle religiöse Selbstverständnis ersetzte, mag hier der Brief eines jungen Juden an den russischen Schriftsteller und zi-

onistischen Aktivisten Wladimir Jabotinsky (1880–1940) stehen. Er schrieb: »Unser Leben ist langweilig und unsere Herzen sind leer, weil wir keinen Gott haben. Geben Sie uns einen Gott, der würdig ist der Hingabe und Aufopferung, und Sie werden sehen, wozu wir imstande sind.« (Schechtman, 411) Die Antwort erfolgte postwendend: Jabotinsky gründete die »Betar«-Bewegung, eine paramilitärische Jugendorganisation, die sich an den zahlreichen Jugendbewegungen orientierte, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in vielen Staaten Europas entstanden (wie beispielsweise die Pfadfinderbewegung), und denen der sich Massen junger Menschen anschlossen. »Betar« zog die religiösen Gefühle auf sich selbst, sie verlangte die gleiche widerspruchslöse Hingabe, nur jetzt nicht an die Thora, sondern an die zionistische Sache. Zur Losung der Organisation wurden die Worte des Dichters Chaim Nachman Bialik*: »Es gibt nur eine Sonne am Himmel, im Herzen nur ein Lied, und ein anderes wird es niemals geben«. Um seinem Unternehmen weiteres Gewicht zu geben, erzählt Jabotinsky von einem Gespräch mit Joseph Trumpeldor*, einem Helden des russisch-japanischen Krieges, der im ersten Weltkrieg in der Jüdischen Legion diente und an der russischen Revolution von 1917 teilnahm. Trumpeldors Vermächtnis für Jabotinsky lautete, die Juden müssten ein Volk aus Eisen werden.

Eisen, daraus kann man alles herstellen, was die nationale Maschine braucht. Sie braucht ein Rad? – Ich bin bereit. Einen Nagel, einen Tragbalken? Ich bin bereit. Polizisten? Ärzte? Schauspieler? Wasserträger? Ich bin bereit. Ich habe kein Gesicht, keine Psychologie, keine Gefühle, nicht einmal einen Namen: Ich bin Diener von Zion, zu allem bereit, an nichts gebunden; ich kenne nur einen Befehl: Bau auf!
(Schechtman, 410)

In dieser Rhetorik klingt deutlich ein totalitärer Ton an: »Eisen und Stahl« waren beliebte Metaphern der Bolschewiken und

später der Faschisten. Andere Massenbewegungen in Europa, zum Beispiel die »Eiserne Garde« in Rumänien, bedienten sich ähnlicher Schlagworte. Sehr aufschlussreich ist, in welcher Beziehung die unterschiedlichen nationalistischen Bewegungen zueinanderstanden. In einem litauischen Erinnerungsbuch aus den Dreißigerjahren findet sich folgender Eintrag über »Betar«:

Die dritte zionistische Strömung waren die Revisionisten, ultrarechte Nationalisten, die keine Bedenken hatten, sich selbst Faschisten zu nennen, Bewunderer von Mussolini (solange dieser sich noch nicht mit Hitler eingelassen hatte). Ihre Gruppierungen nannten sich »Betar«, ihre Mitglieder trugen grau-braune Hemden. In Litauen gab es mindestens ein halblegales paramilitärisches Lager, in dem sie ausgebildet wurden. Einmal sah ich auf der Straße folgende Szene: Ein Mitglied der Bewegung »Das junge Litauen« (grüne Uniform) und einer aus »Betar« (braune Uniform) treffen sich und heben die rechte Hand zum Gruß wie die Faschisten! Übrigens rekrutierten sich aus den Mitgliedern dieser Vereinigung, die in Litauen, Polen und anderen osteuropäischen Staaten aktiv war, später die Terrortruppen von [Menachem] Begin (1913–1992) und [Jizchak] Schamir (1915–2012).

(Vanagas 69-70)

Während der Besetzung Litauens durch Nazideutschland nahmen Angehörige der Bewegung »Junges Litauen« an den Massendenen ihrer jüdischen Mitbürger teil.

Die zionistische Ideologie bediente sich von Anfang an der jüdischen religiösen Phraseologie. Die »Mapai«, David Ben-Gurions zionistisch-sozialistische Arbeiterpartei, war besonders konsequent bei der Verwendung religiöser Symbole. Den Ankauf von arabischem Land durch Juden nannte sie »Erlösung des Bodens«. Sogar die Passah-Aggada (ein den Juden sehr geläufiger religiöser Text über ihren Auszug aus der ägyptischen Gefangenschaft)

wurde zu einem Instrument zur Ausmerzung der Religion. Die Umwandlung religiöser Begriffe in weltliche war typisch für die Pioniere des Zionismus. Sie hielten sich für die Avantgarde des jüdischen Volkes, die den Lauf der Geschichte von Menschenhand ändern wollte. Um ihre radikale Ideologie den Massen in Osteuropa näher zu bringen, verwendeten sie die allen Juden vertrauten religiösen Termini, eine Methode, die die Wachsamkeit der religiösen Juden schwächen sollte. Die Verwendung religiöser und messianischer Begriffe für nationalistische Zwecke war schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu beobachten. Der Historiker Muki Zur gibt die Erzählung von Shmuel Yavnieli, einem Agenten der Jewish Agency, über seine Erlebnisse im Jemen wieder:

Die jemenitischen Juden fragten mich das, was man wahrscheinlich jeden Gesandten aus Israel gefragt hätte: Hast du eine Botschaft für uns? Ist die Stunde nahe? Hast du irgendwelche Zeichen? Und ich antwortete ihnen: Ich bin kein Prophet und kein Sohn eines Propheten, kein Messias und kein Vorbote des Messias, aber dennoch verkünde ich euch folgende Botschaft! Ich verkünde euch von der bevorstehenden Erlösung, von der Erlösung unseres Volkes, von der Erlösung der Seelen unseres Volkes, die erwachen und nach Eretz Israel auswandern wollen und das Land mit eigener Hände Arbeit im Schweiß ihres Angesichts lebendig machen ...
(Zur, Muki, 110)

Diese Instrumentalisierung der Religion zu Propagandazwecken ist kein Spezifikum des Zionismus, wie der israelische Historiker und Politologe Zeev Sternhell bemerkt:

Diese Taktik diente vielen Spielarten des ethnischen Nationalismus, wie er sich Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa ausbreitete. Der Zionismus bewahrte die gesellschaftliche Funktion der Religion, die die Einheit der Juden förderte, aber er

entzog ihr den geistlichen Inhalt. Auch in anderen Ländern nutzen Nationalisten die äußerlichen Zeichen ihrer religiösen Tradition, um ihre nationale Ideologie zu stärken. Die polnischen Nationalisten, zum Beispiel, oder die französische Bewegung »L'Action française« verhehlten ihre katholischen Wurzeln nicht (obwohl einige ihrer Führer Atheisten waren, wie etwa Charles Maurras [1868–1952]. Sternhell nennt das »Religion ohne Gott«, also eine Religion, die nur noch ihre äußeren Symbole bewahrt hat.

(Sternhell, 56)

Ein Ideologe der Arbeiterbewegung innerhalb des Zionismus, der aus Russland stammende Berl Katznelson (1887–1944), wendete die gleiche Methode an, als er den Text des Jiskorgebetes vollständig umformulierte. Im Original wendet sich das Gebet an Gott mit der Bitte, der Verstorbenen zu gedenken, ohne Ansehung des Grundes ihres Dahinscheidens. Die zionistische Variante ruft die Juden auf, ihrer Helden zu gedenken, die ihr Leben für das Volk und das Land Israels geopfert haben. Wie für viele andere Nationalisten in Europa wurde das Gedenken an die gefallenen Helden zur Waffe im Kampf um die Unabhängigkeit und wandelte die religiösen Begriffe in politische um. Der Historiker Amnon Raz-Krakotzkin bringt es auf den Punkt: »In zwei Worten gesagt, lautet unser Anspruch auf Israel folgendermaßen: Gott existiert nicht, aber er hat uns dieses Land versprochen.« (Raz-Krakotzkin).

Die meisten Zionisten, ob sie religiös waren oder nicht, benutzten die Thora, um ihren Anspruch auf das Land zu rechtfertigen. Aaron David Gordon (1856–1922), ein einflussreicher Theoretiker des Zionismus in Russland, lehnte zwar die Idee des göttlichen Ursprungs der Thora ab, aber benutzte sie, um den zionistischen Anspruch auf das Heilige Land zu legitimieren:

Wir haben den Ausdruck geschaffen: »Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde«. Mit dieser Erklärung wurde

das ganze Universum erschaffen [...] Damit haben wir das Recht auf dieses Land erworben [...], ein Recht, das niemals annulliert werden kann, solange nicht die Thora annulliert wird und alles, was damit zusammenhängt.

(Sternhell, 56)

Vom Standpunkt eines strenggläubigen Juden aus sind solche Erklärungen, denen zufolge die Thora von Menschenhand geschrieben worden sei, reine Ketzerei. Gordons »Stammesnationalismus« ist sehr weit entfernt von einem religiösen Denken, das sich vehement gegen solche Anschauungen wendet. Das Gleiche gilt für eine andere Idee Gordons, nämlich, seinem Vorhaben, den Segensspruch, den die Juden an Feiertagen sprechen, im Geiste des Nationalismus »umzuarbeiten«: »Gesegnet seist Du, Herr, unser Gott, der uns erwählt hat aus allen Völkern«. Im Original geht es darum, dass das jüdische Volk von Gott auserwählt wurde, die Thora zu empfangen: »[...] der uns erwählt hat aus allen Völkern und uns die Thora gegeben hat.« Das Auserwähltsein bedeutet, dass die Juden die Gebote der Thora erfüllen müssen. Dies beinhaltet jedoch im Geiste des Judentums keine Überlegenheit anderen gegenüber. Gordon deutet den Segensspruch in seinem Sinne: Die Juden seien auserwählt worden, das Heilige Land zu besitzen. Er sieht die größte Gefahr durch den europäischen Liberalismus darin, dass er jedem Juden das Recht gibt zu wählen, ob er Jude bleiben oder sich in seiner Lebensumwelt assimilieren will. Solch ein Leben verdient es seiner Meinung nach gar nicht, Leben genannt zu werden.

Gordon hatte es nicht schwer, auf die aus Russland eingewanderten Juden (die künftige zionistische Elite) Einfluss zu gewinnen, denn die meisten von ihnen besaßen nur eine Halbbildung, sowohl in Bezug auf das Judentum wie auf die europäische Kultur. Deshalb konnten Gordons Ideen, die er während seiner Zeit als Verwalter eines Landgutes in Russland formuliert hatte, einen prominenten Platz in der zionistischen Ideologie einnehmen,

wodurch sie nicht nur das Bewusstsein vieler Juden umformten, sondern auch die Geschichte des Nahen Ostens.

Die jüdische Identität enthält ein objektives Element: Wer von einer jüdischen Mutter geboren wird, ist Jude, auch wenn er der Thora nicht treu ist. Zugleich kamen die meisten Rabbiner zu dem Schluss, dass die zionistische Version der jüdischen Identität »eine völlige Umkehrung der traditionellen Werte ist. Was früher ein Mittel war, wird jetzt zum Ziel, und was früher Ziel war, wird jetzt zum Mittel.« (Zur, Yaakov, 111). Aber der Zionismus mobilisiert weiterhin seine Unterstützer, insbesondere unter den Juden aus der ehemaligen Sowjetunion, denen zwar oft die jüdische Tradition fremd ist, die sich gleichwohl aber als Teil der jüdischen Nation fühlen.

Der Begriff »jüdische Nationalität« ist historisch gesehen neu. Er wurde von Stalin als offizielle Bezeichnung eingeführt. Heute ist dieser Begriff einer der Säulen des politischen Systems in Israel. So stieß der Versuch einer Gruppe von Israelis – Juden, Moslems und Atheisten –, den Status »Israelische Nationalität« zuerkannt zu bekommen (die Nationalität oder Volkszugehörigkeit unterscheidet sich in Israel wie auch früher in der UdSSR von der Staatsbürgerschaft), auf Widerstand von Seiten offizieller Stellen, einschließlich des Obersten Gerichts, obwohl es in Israel mehr als hundert offiziell anerkannte Nationalitäten gibt und die Nationalität eines israelischen Staatsbürgers bis vor kurzem noch im Personalausweis vermerkt wurde. Der Grund für diese Weigerung ist hochideologisch: Israel sieht sich dem Grundsatz des »Jus sanguinis« (»Gesetz des Blutes«) verpflichtet, einem Prinzip, unter dem die Juden in Deutschland während der Zeit des Nationalsozialismus so sehr gelitten haben. Israel soll der Staat der jüdischen Nation bleiben, der eben nicht allen seinen Bürgern ohne Ansehen ihrer Herkunft oder Religionszugehörigkeit gehört. Die Knesset verabschiedete 1985 ein neues Wahlrecht, das nur noch solche Parteien zu den Wahlen zulässt, die sich zu dem Grundsatz bekennen, dass »Israel das Land des jüdischen Volkes ist«.

Im Jahre 2018 verabschiedete die Knesset ein Gesetz, nach dem dieses Prinzip offizielle Definition des Staates Israel wurde.

Andernfalls würde der zionistische Staat irgendwann zu einem ganz normalen liberalen Staat werden, in dem die Staatsbürgerschaft nicht von biologischen oder religiösen Faktoren abhängig ist. Das Festhalten an der »jüdischen Nationalität« ist eine notwendige Bedingung zur Erhaltung des zionistischen Staates. Der Präsident des Obersten Gerichts, Shimon Agranat, erklärte, die Anerkennung der israelischen Nationalität zerstöre das Fundament, auf dem sich der Staat Israel gründe. Es gebe keine israelische Nation losgelöst vom jüdischen Volk. Das jüdische Volk bestehe nicht nur aus denen, die in Israel leben, sondern auch aus denen, die in der Diaspora leben (vgl. Rejwan).

Aus der Perspektive der meisten Zionisten benutzten die Juden ihre Religion als Mittel zur Erhaltung der eigenen Existenz, oder, mit anderen Worten, das Judentum ist ihnen nicht mehr als ein Mittel für das Überleben der Nation. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Thora vor allem dazu da, die Einheit des Volkes zu erhalten. Aber nachdem sie in ihr Land zurückgekehrt sind, brauchen die Juden die Gebote der Thora nicht mehr, weil das neue Selbstverständnis, das sich im Land Israel entwickelt hat, für die Erhaltung dieser Einheit ausreicht (vgl. Salmon, 1998, 30). Diese Erklärung steht in krassem Widerspruch zur traditionellen jüdischen Weltanschauung. Aber gerade die Idee einer Identität, die auf einer gemeinsamen Volkszugehörigkeit und einem gemeinsamen Territorium basiert, hatte natürlich eine starke Anziehungskraft auf die Anhänger der unterschiedlichen Spielarten des europäischen Nationalismus, die auf dem Recht der im russischen und österreich-ungarischen Reich verstreut lebenden Völker bestanden, eigene Nationalstaaten zu gründen.

Man darf nicht vergessen, dass der Zionismus eine Spielart des ethnischen Nationalismus darstellt, der von Anfang an danach strebte, Nationalstaaten zu gründen, also gesetzliche und politische Rahmen für Völker zu entwickeln, die in Zentral-Euro-

pa bereits lebten. Die Selbstbezogenheit, die typisch war für einige Strömungen im deutschen, polnischen und ungarischen Nationalismus, hatte starken Einfluss auf die zionistische Bewegung und die israelische Gesellschaft. Nur wenige Zionisten kannten eine andere Art des Nationalismus, wie zum Beispiel in Frankreich. In Frankreich benutzte der Staat die vorhandenen rechtlichen und politischen Rahmen, um sukzessive und zielgerichtet eine einheitliche Nation von Staatsbürgern zu schaffen. Die Zionisten hatten kaum Gelegenheit, solche Arten von Nationalismus kennenzulernen, in denen scharf unterschieden wurde zwischen Nation, Religion und Gesellschaft, und woraus sich eben jener Pluralismus entwickelte, der es den großen jüdischen Gemeinden in Frankreich, England und den USA ermöglicht, bis heute zu florieren. Indem sie die Thora als abgelebte Basis des jüdischen Bewusstseins verwarfen, waren die atheistischen Zionisten gezwungen, ein Nationalbewusstsein auf der Grundlage der ethnischen Solidarität und der arabischen Bedrohung zu entwickeln. So hängt das Überleben des »säkularen jüdischen Volkes« unmittelbar von der Verewigung des zionistischen Staates und seinem Konflikt mit der moslemisch-arabischen Welt ab.

Diese Dinge werfen ein neues Licht auf das konsequente Beharren der israelischen Führung auf die Anerkennung Israels als »jüdischer Staat« als Vorbedingung für Verhandlungen mit den Palästinensern: Nicht nur die Anerkennung Israels als souveräner Staat oder des legitimen Existenzrechts Israels, sondern die Anerkennung Israels als »jüdischer Staat«. Gleichzeitig stehen die historischen Beweise der Existenz eines solchen Volkes in der dezidierten Kritik von Seiten einer Reihe israelischer Intellektueller. Shlomo Sand weist zum Beispiel darauf hin, dass diese Erfindung, die so wichtig für die zionistische Ideologie ist, erst wenig mehr als hundert Jahre alt ist.

Mehr noch, die wahren Nachkommen der alten biblischen Juden seien nicht die aus Osteuropa stammenden Gründer des zionistischen Staates, sondern die in Israel lebenden palästi-

nensischen Araber. Sand unterstützt seine Auffassung mit dem Hinweis, diese These sei seinerzeit bereits von so prominenten Zionisten wie David Ben-Gurion und Jizchak Ben-Zwi vertreten worden (vgl. Sand). Die Historiker des Zionismus betonen, dass es vor allem assimilierte Juden waren, die den Zionismus gründeten.

Sie kamen nicht aus einem traditionellen, religiösen Hintergrund. Alle waren sie ein Produkt der europäischen Erziehung, durchdrungen von den modernen Ideen der europäischen Intellektuellen. Sie bedrückten weder wirtschaftliche noch religiöse Probleme [...], sie verlangten nach Selbstbestimmung, Authentizität, Befreiung im Sinne der europäischen Kultur nach 1789 und ihres neu erweckten Selbstbewusstseins.

(Avineri, 1981, 13)

In diesem Lichte dürfen wir den Zionismus nicht als Reaktion auf eine antisemitische Umgebung sehen, sondern müssen ihm vor allem als Reaktion auf die Ausbreitung des Liberalismus und des Nationalismus in Europa begreifen. So grausam auch die Judenverfolgung in den vorangegangenen Jahrhunderten war, der Zionismus konnte nicht vor der Französischen Revolution entstehen, betont Avineri. In diesem Sinne ist Zionismus zweifellos die radikalste Revolution in der jüdischen Geschichte.

Der Widerstand gegen das nationalistische Verständnis des Juden und der jüdischen Geschichte ließ nicht auf sich warten. Sogar die Rabbiner, die anfangs, also Ende des 19. Jahrhunderts, die Ansiedlung der Juden in Palästina unterstützt hatten, hielten es nunmehr für ihre Pflicht, gegen den Zionismus zu opponieren. Sie erklärten, nicht das Land und nicht die hebräische Sprache mache die Juden zu einem besonderen Volk, sondern die Thora und die Einhaltung der Gebote, der *Mitzwot*. Den frommen Juden in Palästina – und vor dem Erscheinen der Zionisten gab es dort keine anderen – hatte der Sultan ein erhebliches Maß an Selbstver-

waltung gestattet. Den Status einer Nation strebten sie nicht an, ein solcher Begriff war ihnen fremd. Die religiösen Gegner des Zionismus lehnen ein nationalistisches Verständnis des Judentums ab, wie er den Zionisten und dem Rassenantisemitismus gemeinsam ist, unter dem die Juden im 20. Jahrhundert so sehr gelitten haben. Einer der bekanntesten Gegner des Zionismus ist Rabbi Israel Domb (1915-2013). Er war polnischer Jude, verlor im Krieg einen Teil seiner Familie, ging nach Israel und bekämpfte dort den Zionismus vom Augenblick seiner Ankunft an. Später setzte er seine Aktivitäten in England noch für viele Jahre fort. Wie viele andere war er der Auffassung, dass die Juden weder eine rassische noch eine ethnische Einheit bilden. Allein der Bund mit Gott, geschlossen am Berge Sinai, macht die Juden zu etwas Besonderem. Eben dieser Bund, genauer gesagt, die Treue der Juden zu diesem Bund, bestimmt ihr Schicksal, nicht aber ihre politischen oder militärischen Verdienste. Rabbiner, die die Beziehung des Zionismus zu den europäischen Spielarten des Nationalismus aufmerksam beobachten, missbilligen entschieden, das »Volk« als alleiniges Subjekt der jüdischen Geschichte anzusehen:

Es gibt keine jüdische Nation. In Wahrheit sind die Juden ein eigener Stamm, eine besondere religiöse Gemeinde. Sie mussten die alte hebräische Sprache neu entwickeln, ihre reiche Literatur studieren, ihre Geschichte kennenlernen, ihren Glauben mit Liebe bewahren und seinetwegen jedes Opfer bringen; sie müssen auf die Weisheit der göttlichen Vorsehung hoffen und vertrauen, sie müssen an die Verheißungen ihrer Propheten glauben und an die Entwicklung der Menschheit hin zur Anerkennung der erhabenen Ideen und der Wahrheit des Judentums. Doch was alles Übrige angeht, so müssen sie sich in die Nationen integrieren, dessen Staatsbürgerschaft sie angenommen haben, sie müssen in ihren Kriegen kämpfen und ihre Gesetze stärken zum Wohle aller.

(Wistrich, 145)

Dr. Moritz Güdemann, ein angesehener Wiener Rabbiner und Historiker (1835-1918), der Zionismus und Judentum für ganz und gar unvereinbar hielt, wandte sich schon 1897 während des ersten Zionistenkongresses in Basel gegen jegliche Versuche, das Judentum vom Monotheismus zu trennen. Seiner Meinung nach muss die Thora frei von allen territorialen, politischen oder nationalen Ansprüchen sein. Er war davon überzeugt, dass sich die Juden schon in der Zeit der Babylonischen Gefangenschaft eine »Gemeinde der Gläubigen« wurden. Somit ist der jüdische Nationalismus im spirituellen Sinne ein Rückschritt zu der heidnischen Vorstellung von der Außergewöhnlichkeit der jüdischen Nation.

Aufschlussreich ist auch die Reaktion Edwin Samuel Montagu – des einzigen Juden innerhalb der britischen Regierung – zur Balfour-Deklaration über die Errichtung einer nationalen Heimstätte für die Juden in Palästina. Montagu bewertete die Deklaration nicht nur als antisemitisch, sondern bemerkte auch, dass die Regierung die Schaffung eines »neuen Volkes« zuließe, um Palästina zu besiedeln. Für Montagu existierte kein jüdisches Volk, so wie auch kein christliches Volk als solches existiert. Mehr noch, er warnte vor einer Diskriminierung der Christen und Moslems in Palästina durch die Zionisten, was zu einem endlosen Konflikt führen müsse. Darüber hinaus war er der Ansicht, der Zionismus würde die gesellschaftliche Gleichstellung der Juden in allen Ländern gefährden und somit dem Antisemitismus Vorschub leisten.

Der nationalistische Ansatz stellt einen Widerspruch in sich dar: Man kann nicht gleichzeitig Jude und Atheist sein, so wie man nicht gleichzeitig Jude und Nicht-Jude sein kann. Auf diesen Widerspruch hat Rabbi Israel Meir Kagan (1838-1933) hingewiesen, einer der größten Denker des litauischen Judentums, der nach dem Titel seines ersten Buches auch »Chofetz Chajim« genannt wurde (Dieses Buch leistete einen gewichtigen Beitrag zur religiösen Kritik am Zionismus). Genauso kategorisch in seiner Ablehnung des Zionismus war der in Galizien gebürtige

Rabbiner Dr. Josef Shmuel Bloch (1850-1923). Anfang des vorigen Jahrhunderts unterstrich er in einem Vortrag vor dem Wiener Parlament den übernationalen Charakter des Judentums und verglich das zionistische Projekt mit dem falschen Messianismus des Schabbtai Zvi. Auf zahlreiche klassische Quellen gestützt, erläuterte er Herzl das im Talmud erwähnte Verbot einer Massenerückkehr von Juden nach Palästina vor der Ankunft des Messias. Bloch warnte die Zionisten, sie spielten mit dem Feuer, wenn sie nicht begriffen, welche Bedrohung für die Zukunft der Juden der politische Zionismus und der ihn begleitende Atheismus sei. Bloch glaubte an die bürgerliche Gleichheit, die den Juden ermöglichte, sich in ihren Heimatländern zu integrieren, was den Zionismus in seinen Augen überflüssig gemacht hätte. Kurz vor seinem Tod unterstützte er die Gründung einer »Jüdischen antinationalistischen Bewegung«, deren Ziel die Opposition gegen den Zionismus war (vgl. Wistrich, 15).

Das neue israelische Selbstverständnis, das mit der jüdischen Tradition brach, traf auf die einmütige Ablehnung von Seiten der religiösen Gegner des Zionismus. Diese beriefen sich nicht selten auf zwei Verse aus der Thora: »Ihr aber sollt auf meine Satzungen und Vorschriften achten und keine dieser Gräueltaten begehen, weder der Einheimische noch der Fremde, der in eurer Mitte lebt«; »Denn all diese Gräueltaten haben die Leute begangen, die vor euch im Land waren, und so wurde das Land unrein«, und »Wird es etwa euch, wenn ihr es verunreinigt, nicht ebenso ausspeien, wie es das Volk vor euch ausgespien hat?« (Levitikus 18:26-28).

Warum enthalten beide Stellen der Thora so strenge Warnungen, die sich noch dazu so ähnlich sind? Nach dem Buch *Or ha-Chajim* (Licht des Lebens), einem klassischen Kommentar aus der Feder des marokkanischen Rabbiners Chajim b. Mose Attar (1696-1743), wendet sich der erste Satz an die Böswilligen, die das Land ausspeien wird, der zweite Satz an die Gerechten, die das Land ausspeien wird, weil sie sich den Böswilligen nicht wi-

dersetzt haben. *Or ha-Chajim* bezieht sich auf das Gebot aus der Thora: »Du sollst in deinem Herzen keinen Hass gegen deinen Bruder tragen. Weise deinen Stammesgenossen zurecht, so wirst du seinetwegen keine Schuld auf dich laden.« (Levitikus 19:17)

Die Verantwortung der Gerechten für das Schicksal aller Juden ist eines der tragenden Säulen des Judentums. Diese Auffassung bewegt die religiösen Juden, sich gegen die Verletzungen der Thora zu erheben, von denen der Zionismus ihrer Meinung nach eine der schlimmsten ist, weil er zwangsläufig zur Abwendung von der Thora führe (vgl. Becher, 1986). Sie beziehen sich dabei auch auf eine Äußerung von Lea Rabin (1928–2000), der Witwe des ehemaligen Ministerpräsidenten Jizchak Rabin, der von radikalnationalistischen Juden ermordet wurde. Sie sagte, es wäre ihr lieber, ihre Kinder wären Araber, als orthodoxe Juden (vgl. Bell, 35). Die Kritiker des Zionismus sind der Überzeugung, die israelische Identität sei nur ein Instrument, um die Jugend von der jüdischen Identität abzulenken. Rabbi Sholom Dovber Schneerson (1860–1920), der fünfte Rebbe von Lubawitsch, dessen Einfluss in Russland weit über die chassidische Bevölkerung hinausreichte, glaubte, der Wunsch, sich von der Last des Exils zu befreien, sei genauso verderblich wie das Bestreben, die Last der Thora abzuwerfen. Um ihrem jüdischen Schicksal zu entgehen, müssen die Zionisten der Thora und dem Glauben Israels entsagen:

Um in unseren Brüdern das Gefühl zu wecken, eine »Nation« zu sein mit einer eigenen staatlichen Struktur [...], müssen die Zionisten den Nationalismus über die Thora stellen, denn bekanntermaßen werden diejenigen, die der Thora und den Geboten treu sind, sich nicht ändern und keine andere Identität annehmen, schon gar nicht eine solche, die verlangt, das Exil aus eigener Kraft zu verlassen und sich selbst zu erlösen ... Deshalb müssen die Zionisten, um diese Idee umzusetzen, das Wesen [des Judentums] selbst entstellen, um die Juden dazu zu bringen, eine neue Identität anzunehmen. (Schneerson, 50)

Darüber hinaus lobt Schneerson offen die jüdische Tradition der politischen Anpassung (siehe Kapitel Vier). Seiner Meinung nach drückt diese Tradition, die nebenbei auch das physische Überleben der Juden gewährleistet, ihre Treue zu der Idee der Erlösung aus. Jechiel Jaakov Weinberg (1884-1966), ein berühmter Rabbiner, der die litauische und die deutsche Tradition des Judentums miteinander verbinden wollte, erklärte, die »jüdische nationale Zugehörigkeit ist eine ganz andere als die aller anderen Völker ... In dieser Hinsicht unterscheiden wir uns von anderen Nationen, und das nicht anzuerkennen heißt, die Fundamente des Judentums zu verleugnen.« (Shapiro, 98-99). Seit nunmehr zweitausend Jahren drückt sich diese Einzigartigkeit der Juden darin aus, dass ihr Gemeinwesen nicht entstanden ist, um Kriege zu führen oder ein staatliches System aufrecht zu erhalten, sondern um die Gebote einzuhalten, die 613 *Mizwot* der *Halacha*. Das ist das Einzige, was Gott in seiner Welt geblieben ist nach der Zerstörung des Tempels (vgl. Babylonischer Talmud, Brachot 8a).

Die Geburt des säkularen Juden

Im Gegensatz zur Reformbewegung, die sich in West- und Zentral-europa verbreitete und das Judentum umformte, aber sich nicht von ihm lossagte, wollten die radikalen jüdischen Bewegungen in Osteuropa den Begriff der religiösen Pflicht selbst liquidieren. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen die Mitglieder dieser Bewegungen, sich als die erste Generation aufzufassen, die sich von der Last der Thora befreit hatte. Dieser Glaube spiegelt sich auch in der Nationalhymne des Staates Israel wider: »So lange ist unsere Hoffnung nicht verloren, die Hoffnung, zweitausend Jahre alt, zu sein ein freies Volk, in unserem Land, im Lande Zion und in Jerusalem!«

Der Ausdruck »Zu sein ein freies Volk, in unserem Land« rief den Protest einflussreicher Rabbiner hervor, die nicht nur die Bedeutung »frei zu sein von Unterdrückung« heraushörten, son-

dern auch die Bedeutung »frei zu sein vom Joch der Thora«. Sogar Chofetz Chaim, obwohl eine ausgewiesene Autorität in Fragen der üblen Nachrede, kritisiert diesen Gedanken vehement:

Ich verstehe den Ausdruck »freie Juden« nicht, der heutzutage so weit verbreitet ist. Vielleicht sind sie ja frei, aber sie sind keine Juden. Diese Begriffe widersprechen sich, weil die Juden nicht frei sind, und wer frei ist, ist kein Jude ... Sie [die freien Juden] sind wie tote Glieder unseres Volkes, deretwegen der ganze Leib verfault. Sie nennen sich selbst zwar Juden, aber sie lehnen sich gegen die auf, sie stützen sich auf die fälschliche Vorstellung, man könne Jude sein ohne die Thora und ihre Gebote.

(Wasserman, 1986, 7)

Gemäß der Tradition sind die Juden (oder die Kinder Israels) die Nachkommen von Abraham, Isaac und Jakob, die Gott aus Ägypten herausführte, um ihnen am Berge Sinai die Thora zu geben. Obwohl in der Thora selbst viele Fälle von Übertretungen der Gebote und ihre Missachtung durch die Kinder Israels erwähnt werden, ist die Definition eines Juden immer verbunden mit den Gesetzen und der richtigen Lebensweise. Dieses Band macht sie zum »auserwählten Volk«, wobei dieser rein religiöse Begriff keinerlei Überlegenheitsanspruch enthält, schon gar keinen »nationalen«. Die Möglichkeit, zum Judentum zu konvertieren, zeugt auch davon, dass das Judentum kein Klub von »durch das Blut Auserwählten« ist. Der Begriff der Auserwähltheit meint im Judentum in erster Linie die Verantwortung für die Einhaltung der Gebote; sie löst sich natürlich in nichts auf, wenn man den Begriff der religiösen Pflicht selbst daraus entfernt.

In Westeuropa, wo der Jude infolge der Emanzipation zum gleichberechtigten Bürger seines Staates wurde, glich sich seine jüdische Identität der in dem jeweiligen Land vorherrschenden Identität der Christen an: Sie war fortan religiös, meistens in

einer weniger ausgeprägten Form als in den vorangegangenen Jahrhunderten. Die Emanzipation schwächte die gemeinschaftlichen Strukturen und ermöglichte dem Juden zum ersten Mal, sich, wie seine Nachbarn auch, als Franzose, Deutscher oder Italiener zu fühlen. Gleichzeitig entstanden dadurch nationale Unterschiede unter den Juden, zuweilen sogar innerhalb einer Familie. Eine jüdische Familie, zum Beispiel, die seit Generationen im Rheinland gelebt hatte, wurde jetzt in zwei Nationalitäten aufgespalten, die sich häufig im Konflikt miteinander befanden, nämlich die deutsche und die französische. Die Treue zum Judentum bleibt ein Unterscheidungsmerkmal der Juden, auch wenn das Glaubensbekenntnis zur Privatsache wurde. In Westeuropa konvertierte ein Teil der Juden zum Christentum, andere wurden Atheisten und hörten auf sich als Juden zu betrachten. Spätere Generationen waren so weit assimiliert, dass nichts mehr an ihr Judentum erinnerte.

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges wurden in vielen westlichen Ländern die Ausdrücke »Jew«, »Jude« oder »Juif«, die einen pejorativen Beiklang hatten, zumindest in den gehobenen Gesellschaftsschichten, praktisch nicht mehr gebraucht. Stattdessen wurden Bezeichnungen wie »Amerikaner hebräischen Glaubensbekenntnisses« oder »Deutscher Staatsbürger mosaischen Glaubens« üblich.

Unter dem Eindruck der neuen europäischen Gegenwart behauptete Ascher Hirsch Ginzberg (1856–1927) – unter Juden bekannt unter seinem Schriftstellernamen »Achad Ha'am«, ein Teehändler aus Odessa, der zu einem der führenden Theoretiker des Zionismus wurde –, die jüdische Religion sei ein nicht verpflichtender Aspekt der jüdischen Identität. Im russischen Reich, wo die Emanzipation verspätet einsetzte und die Juden in relativ kompakten Gemeinden lebten, hatte dieser Gedanke eine ganz andere Wirkung auf die jüdische Identität. In Russland unterminierte die *Haskala* die Praxis der Einhaltung der Gebote, nahm den Juden jedoch nicht das Gefühl der Zugehörigkeit zu ihrer Kul-

tur, weil die Juden dort im Vergleich zu Frankreich und Deutschland weniger Möglichkeiten hatten, sich in der Gesellschaft zu assimilieren. So wurde der Begriff des »säkularen Juden« geboren. Der neue Begriff, der in Osteuropa (besonders in Russland) schnell populär wurde, nahm der Bedeutung dessen, was es heißt, »Jude zu sein« die religiöse Komponente und bewahrte nur noch den biologischen und kulturellen Aspekt. Gleichzeitig fühlten sich die meisten Juden im Zarenreich fremd und das umso mehr nach der Ermordung des Zaren Alexander II im Jahre 1881. Unter dem Eindruck der Pogrome und der Ausbreitung der sozialistischen Ideologie begannen die säkularisierten Juden, ihr Verhältnis zur Religion neu zu bestimmen, desgleichen ihr Verhältnis zum russischen Staat, der die Juden weiterhin als Andersgläubige betrachtete, also, genau wie in Westeuropa, als religiöse Minderheit.

Erst unter Stalin verloren die Juden ihren Status als Andersgläubige, sie wurden jetzt »Personen jüdischer Nationalität«, wie es fortan auch in ihren Personalausweisen vermerkt wurde, entsprechend den russischen, armenischen, usbekischen und anderen Nationalitäten in der Sowjetunion. Dieser Eintrag im Personalausweis war für spätere Generationen russischer Juden oft das letzte Glied, das sie mit dem Judentum verband, einem Judentum, das für die meisten von ihnen ohnehin keinen positiven Inhalt besaß. Der Eintrag blieb aber ein Hindernis bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz und für die persönliche Karriere, sie wirkte als Störfaktor in der alltäglichen Kommunikation. In dieser Weise entwickelte sich unter den sowjetischen Juden eine neue jüdische Identität ohne irgendeinen religiösen Gehalt. In diesem Verständnis gilt ein Mensch als Jude, nicht weil er irgendwelche religiösen Gebote befolgt, sondern einfach, weil er als solcher geboren wurde. So wie ein Franzose nicht unbedingt Rotwein trinken und Muscheln essen muss, um Franzose zu sein, so muss ein Jude nicht die Gebote der Thora erfüllen, um Jude zu sein.

Einige religiöse Denker bemerkten, dass schon bald nach dem Erscheinen der säkularen jüdischen Identität der Antisemitis-

mus in Europa sein Haupt erhob und konstatierten einen kausalen Zusammenhang zwischen diesen beiden Phänomenen (vgl. Ehrenreich, Schlomo, 35). Und tatsächlich war die Unterstützung des Zionismus von Seiten bestimmter politischer Aktivisten bisweilen kompromittierend. In Ungarn, zum Beispiel, war einer der Ersten, der die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina unterstützte, ein überzeugter Antisemit (vgl. Wistrich, 145). Die Beziehungen, die Theodor Herzl zu den zaristischen Behörden unterhielt und das gegenseitige Verständnis, das sie teilten, wie auch Jabotinskys Kontakte zu polnischen Antisemiten unterstrichen die Nähe des Zionismus zum Antisemitismus, die sich auch in ihren Auffassungen über das Wesen des Jüdischseins und in der ihnen gemeinsamen Nichtanerkennung der Gleichheit der Juden in der Gesellschaft nahestanden. Die Zionisten waren der Ansicht, der Antisemitismus werde solange fort dauern, wie die Juden unter anderen Völkern leben, deshalb schlugen sie eine Lösung für die Judenfrage vor, die auch die Antisemiten akzeptieren konnten: Die Antisemiten wollten die Juden loswerden, und die Zionisten wollten alle Juden im Heiligen Land zusammenführen. Mehr noch, Jabotinsky teilte die Auffassung der Antisemiten, dass die Juden eine Rasse, eine eigene Rasse seien, und dass sie deshalb nicht unter anderen Völkern leben könnten:

Es ist ganz offensichtlich, dass die Quelle der nationalen Identität nicht in der Erziehung zu suchen ist, sondern in einem früheren Stadium. Wo? Nachdem ich diese Frage gründlich überdacht habe, [denke ich,] - im Blut. Das Gefühl der nationalen Identität ist im Blut des Menschen verwurzelt, in seinem physischen Rassentypus, und nur dort.

(Ben-Hur, 91)

In diesem Sinne folgte Jabotinsky dem Weg, den die Väter und Vorväter des Zionismus bereitet hatten: Dr. Moses Hess (1812–1875), Dr. Nathan Birnbaum (1884–1937), Dr. Max Nordau (1849–1923),

Dr. Arthur Ruppin (1876–1946), und Dr. Theodor Herzl, die die Rassentheorien ihrer Zeit übernommen hatten (vgl. Sand, 245–258). Jabotinskys Ideen sind nicht vergessen. Seine Ideologie hat alles in allem besiegt; das gilt nicht nur für den Konflikt mit den Arabern. Mit einer guten Portion Sarkasmus fragt Shlomo Sand:

Wenn die verschiedenen religiösen Gemeinden keine gemeinsame säkulare Kultur haben, bedeutet dies, dass nur das Blut die Juden einigt und hervorhebt? Sind die Juden ein fremdes »Rassenvolk«, wie es die Antisemiten seit dem 19. Jahrhundert propagieren? Und wenn es so ist, hat dann Hitler im »jüdischen« Staat doch noch den konzeptionellen und intellektuellen Sieg davongetragen? Wie stehen die Chancen, seine Lehre zu besiegen, nach der den Juden bestimmte biologische Kennzeichen eigen sind, wenn es doch heute in Israel so viele Menschen gibt, die früher an das »jüdische Blut« glaubten und heute an die »jüdischen Gene«?

(Sand, 50,51)

Eine Forschungsarbeit aus jüngerer Zeit, die sich der Geschichte Palästinas während der britischen Mandatszeit widmet, verdeutlicht, in welcher Weise Antisemiten in der Kolonialverwaltung (in London und in Jerusalem) die Zionisten aktiv unterstützten, während umgekehrt die Zionisten den Mythos der jüdischen Weltverschwörung pflegten (vgl. Segev, 2005/2, 52-53). Nicht wenige Juden blicken schweren Herzes auf diese Interessengemeinschaft von Zionisten und Antisemiten (mehr dazu in Kapitel Sechs). Konzeptuelle Beziehungen zwischen Zionismus und Antisemitismus sind tief in einer europäischen Tradition verwurzelt, aus der auch der Kolonialismus und der Rassismus erwachsen (vgl. Anidjar, 2003). Viele Zionisten, darunter auch Herzl, setzten für die Verwirklichung ihres Planes, die Juden nach Palästina zu führen, ganz unverhohlen auf die Unterstützung durch die Antisemiten, nicht zuletzt auf Antisemiten in der zaristischen Regierung.

Zusätzlich zur biologischen (oder »rassischen«) Komponente erfährt die säkulare jüdische Identität auch eine neue sprachliche Einfärbung: In der Ablehnung des Judentums als Religion unterstreicht der Jude seine Identität zunächst durch den Gebrauch der jiddischen, später durch den der hebräischen Sprache. Darüber hinaus kommt es zu einer Art Auswechselung des kollektiven Gedächtnisses. So habe ich, zum Beispiel, gesehen, dass sich in Argentinien viele Juden als die Diaspora des heutigen Israel betrachten. Sie vergleichen sich mit den Nachkommen der Einwanderer aus Italien, die sich selbstverständlich mit der italienischen Kultur und den italienischen Traditionen identifizieren. Wobei ihre Vorfahren nicht aus Israel, sondern aus dem russischen Reich stammen. Sie sprechen Jiddisch oder russisch, lesen Scholem Alejchem und essen Gefilte Fisch. Hebräisch sprechen sie nicht, und Falafel, Tahina und Humus sind ihnen völlig unbekannt. Mit anderen Worten, das säkulare jüdische Selbstverständnis ist unter dem Einfluss des Zionismus in der Lage, die kollektive Vergangenheit durch Mythenbildung umzuschreiben. Eine solche Identität gewinnt häufig einen politischen Inhalt und findet seinen Ausdruck in einer automatischen Unterstützung des Staates Israel und verschiedenartigster Gleichsetzung mit ihm aus der Distanz. Eine säkulare jüdische Identität, der das traditionelle Verständnis des Judentums fehlt, stellt heute den Grundstein des Zionismus in Israel und in vielen Gemeinden der Welt dar.

»Nationale Gefühle entstehen aus der Subjektivität, oder, mit anderen Worten, aus der Willensäußerung des Menschen«, erklärt Jeschajahu Leibowitz (1903–1994), Professor an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Als orthodoxer Jude und prominenter Kritiker der israelischen Politik war er weitgehend politisch isoliert. Leibowitz erinnert in vieler Hinsicht an einen anderen politischen Dissidenten, nämlich Andrei Sacharow (1921–1989). Wie dieser erhielt er zunächst Hausunterricht und besuchte erst als Jugendlicher eine staatliche Schule. Diese Tatsache hat ihnen geholfen, ihre intellektuelle Unabhängigkeit und Authentizität ihr

ganzes Leben hindurch zu bewahren. Leibowitz war der Meinung, es sei heute ganz besonders schwer geworden, zu definieren, was einen Juden ausmacht, da seit Beginn des 19. Jahrhunderts ein Großteil der Juden die meisten der Eigenschaften verloren hätten, die früher einen Juden definierten (Leibowitz, 26). Damit bezog er sich natürlich auf das Einhalten der Gebote, das, im Gegensatz zum Glauben, im täglichen Leben eines frommen Juden sichtbar ist, wie zum Beispiel das Einhalten des Sabbats oder der Speisegebote, der *Kaschrut*. Wann immer er eines dieser Gebote befolgt, können alle anderen seine Zugehörigkeit zum Judentum mit eigenen Augen wahrnehmen, auch er selbst. Die sichtbare Einhaltung der zahlreichen Gebote wirkt auf die Juden selbst zurück und bestärkt sie in ihrer Treue zur Thora. Wie es in den Sprüchen der Väter heißt: »Der Lohn für das Einhalten eines Gebotes, ist ein weiteres Gebot.« (Sprüche der Väter 4,2)

Das traditionelle jüdische Selbstverständnis beruht auf der Erfüllung der Gebote der Thora. Wenn das Volk sich in Massen von der Religion abwendet, hat das zur Folge, dass diese Gebote es nicht nur nicht einigen, sondern im Gegenteil trennen, indem sie Barrieren zwischen den Juden errichten. So erhebt sich die Frage: Sind die Juden überhaupt ein Volk? Um diese Frage zu beantworten, kehren wir noch einmal zurück zu Leibowitz:

Das historische Volk der Juden definierte sich nicht als Rasse und nicht als Volk dieses oder jenen Landes, dieses oder jenes politischen Systems, nicht einmal als ein Volk, das eine gemeinsame Sprache spricht, sondern als das Volk der Thora und ihrer Gebote, als Volk einer bestimmten Lebensform, sowohl in spiritueller wie in praktischer Hinsicht. Diese Lebensweise ist geprägt von der Annahme der Last des Himmelsreichs und der Thora und ihrer Gebote. Dieses Bewusstsein wuchs im Innern dieses Volkes und formte sein nationales Wesen, es währte über viele Generationen hinweg und vermochte sein Zugehörigkeitsgefühl [zum Judentum] bewahren

unabhängig von den Widrigkeiten der Zeit und den jeweiligen Lebensumständen. Vor mehr als tausend Jahren sagte Rabbi Saadia ben Joseph Gaon: »Wir sind eine Nation nur in der Thora.« Diese Worte haben nicht nur eine normative, sondern auch eine empirische Bedeutung. Sie bezeichnen eine historische Tatsache, die bis zum neunzehnten Jahrhundert überall Geltung hatte. Zu diesem Zeitpunkt entstand der Riss, der bis zum heutigen Tage immer breiter und tiefer wird: der Riss zwischen Judenheit und Judentum. Sowohl im Bewusstsein der Mehrheit seiner Vertreter, als auch in den Augen der Übrigen definiert sich die Gruppe der Juden, die heute als jüdisches Volk wahrgenommen wird, nicht mehr ausgehend von den Tatsachen als Volk des historischen Judentums. Innerhalb dieses Volkes gibt es viele Menschen, die sich als Individuum wie auch als Gruppe bemühen, den Lebensentwurf des Judentums zu verwirklichen. Die Mehrheit der Juden, die sich zwar aufrichtig ihres Jüdischseins bewusst ist, akzeptiert das Judentum nicht und verabscheut es sogar.

(Leibowitz, 44)

Die unvollendete Umgestaltung

Den europäischen Nationalismus in das jüdische Selbstverständnis einzupflanzen war keine leichte Aufgabe. Für diejenigen Juden, die sich als Teil der westlichen Nationen empfanden oder empfinden wollten, war das neue zionistische Selbstverständnis nicht nur eine Bedrohung, sondern schlichtweg unakzeptabel. Für viele Juden in Westeuropa, die in den Genuss des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und bürgerlichen Fortschritts gekommen waren, bedeuteten der Zionismus und die Auswanderung nach Palästina einen Rückschritt. Sogar im russischen Reich, wo viele Juden unter der systematischen Diskriminierung durch den Staat zu leiden hatten, verspürten nur wenige Interesse für den Zionismus und noch weniger an einer Umsiedlung nach Palästina. Von

den Millionen von Juden, die Russland in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts verließen, ließ sich nur eine Handvoll in Palästina nieder, und auch von ihnen blieben am Ende nur wenige.

Avineri betont, dass Juden, die nach Amerika oder Australien emigrierten, nach jüdischer Tradition auf die Wechselfälle des Schicksals reagierten: Sie zogen einfach aus dem einen Land des Exils in ein anderes. Paradoxerweise blieb diese Treue zur Tradition im Exil erhalten, auch wenn sie die Gebote nicht mehr befolgten. Als die Sowjetunion ihre Tore für die Auswanderung öffnete, ließen sich die meisten Juden lieber an jedem beliebigen anderen Ort nieder als in Israel, obwohl ihnen der Staat Israel, im Gegensatz zum Osmanischen Reich, sämtliche Dienstleistungen eines modernen Staatswesens bot, nur um sie zur Einwanderung zu bewegen. Israel musste auf seine Verbündeten – die USA und Deutschland - diplomatischen Druck ausüben, damit diese die Einwanderung von Juden aus der Sowjetunion in die USA oder nach Deutschland verhinderten oder wenigstens einschränkten. Als die Zahl der sowjetischen Juden, die nach Deutschland kamen, die der Einwanderer nach Israel überstieg, gab die deutsche Regierung dem Druck aus Israel nach, wie zuvor schon die Regierung der USA (vgl. Deutsche Welle).

Ein ähnlicher Trend ließ sich auch in Nord-Afrika beobachten. Die meisten Juden, die die Möglichkeit hatten, nach Frankreich, Kanada oder in die USA zu gehen, wanderten auch tatsächlich in diese Länder aus und ignorierten die Absorptionsmechanismen des Staates Israel. Ebenso verhielt es sich mit iranischen Juden, obwohl zionistische und auch christliche Organisationen weder Mühe noch Geld scheuten, sie nach Israel zu locken (vgl. Perelman). Die jüdische Bevölkerung Israels wuchs, aber nicht auf Grund ideologisch motivierter Einwanderung, die nach wie vor unbedeutend ist. Die Akzeptanz der neuen nationalen Identität forderte von den der Tradition treuen Juden eine radikale Änderung ihrer Weltanschauung. Im Gegensatz zu den russischen Zionisten, von denen die meisten sich von der Tradition ab-

kehrten, dachte Theodor Herzl pragmatischer. Obwohl er selbst wenig vom traditionellen Judentum hielt und wenig damit vertraut war, wusste er von seiner Wirksamkeit als Lockmittel, vor allem auf die Juden, die »immer noch in einer Tradition feststecken, die schon längst veraltet ist«. Er sollte damit recht behalten. Herzl sah im Judentum auf politischer Ebene ein geeignetes Instrument, das sich verwenden ließ, um den Staat aufzubauen, ähnlich dem Klerikalismus in christlichen Staaten (vgl. Reinharz, 125). Die Gebräuche an den prunkvollen Höfen der Chassidim in der Ukraine faszinierten ihn, und mit einigem Zynismus hoffte er sogar darauf, sie für seine Zwecke nutzen zu können. Herzl wusste, dass seine Ansichten auf großen Widerspruch unter den westlichen Rabbinern trafen (Protestrabbiner), die um den Erhalt der politischen und gesellschaftlichen Errungenschaften der Juden in der westlichen Gesellschaft besorgt waren. Doch er unterschätzte das Ausmaß des Hasses und der Verachtung, die der Zionismus unter den Rabbinern in Osteuropa auslöste. Obwohl der Zionismus gerade in Russland seine begeistertsten Anhänger hatte, stieß er in den jüdischen Gemeinden in Russland und seinen Nachbarstaaten auch auf heftigsten Widerstand.

So nahm die Lubawitscher Bewegung, die von allen chassidischen Gruppen der russischen Kultur am nächsten stand, dem Zionismus gegenüber eine unversöhnliche Haltung ein, gerade weil die zionistische Idee in erster Linie die russischen Juden anzog. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts warf Rabbi Sholom Dovber Schneerson der zionistischen Literatur vor, sie fördere ein jüdisches Selbstverständnis, das keinerlei Beziehung mehr zur Thora hat (vgl. Schneerson, 19-24). Seine Angriffe richteten sich vor allem gegen die nationalistische Interpretation der Thora, wie sie die Zionisten verbreiteten.

Die Säkularisierung führte unter den Juden zu sehr viel tiefer greifenden Veränderungen als bei anderen europäischen Bevölkerungsgruppen, die ihre Eigenheiten bewahren konnten, unabhängig von Ihrer Religiosität. So aggressiv die kommunistische

Ideologie auch die Religion bekämpfte, Russen blieben Russen. Die französischsprachigen Kanadier in Quebec bewahrten ihre nationale Identität auch nach der in den Sechzigerjahren konsequent umgesetzten Säkularisierung, die die jahrhundertealte Herrschaft der katholischen Kirche in diesem Gebiet beendete. Das war möglich durch einen radikalen Wandel im nationalen Selbstverständnis. Wenn früher galt, die »Sprache ist der Hüter des Glaubens«, so wurden nun Sprache und, in geringerem Maße, das Territorium zum Alpha und Omega einer neuen säkularen Identität, die sich nach und nach auch anderen ethnischen Gruppen öffnete. Die Beispiele Russlands und Kanadas illustrieren, welche Veränderungen das Nationalbewusstsein durchleben kann. Doch nirgends war ein derart radikaler Wandel gefordert, wie in der Abkehr der Juden vom Judentum. Das jüdische Selbstverständnis ist für die Mehrheit der heutigen Juden säkular, aber dieses besondere säkulare Selbstverständnis lässt sich schlecht mit einer anderen Nationalität verbinden. Aus diesem Grunde bleibt das Selbstverständnis der Juden in den meisten Ländern der Welt jüdisch. Umgekehrt ist es für die Juden in Israel weitaus leichter, ihr geistiges Erbe abzulegen und ein »normales Volk« zu werden. Die neue israelische Identität erleichtert die kollektive Assimilation, ohne das Gefühl der Treulosigkeit zu erzeugen, die ein Charakteristikum der individuellen Assimilation ist (insbesondere wenn sie von einer Konvertierung zum Christentum begleitet ist). Die entscheidenden Merkmale der neuen Identität sind Sprache und Territorium, während das traditionelle jüdische Selbstverständnis, wie wir sahen, auf der Spiritualität beruhte, unabhängig von einer gemeinsamen Sprache oder einem gemeinsamen Territorium.

Ein solcher Wandel war nicht einfach zu verwirklichen, und er erforderte eine Selbstentfremdung, den Blick von außen auf sich selbst. Der fundamentale Unterschied zwischen religiösen und säkularen Juden entstand erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts, und nur in Europa. In den islamischen Ländern wurden sowohl

Moslems als auch Juden erst mit hundert Jahren Verspätung mit der Modernisierung ihrer Identität konfrontiert.

Deshalb erfährt der Zionismus, als eine Bewegung, die eine Gesellschaft nach europäischem Vorbild im Nahen Osten errichten will, Ablehnung nicht nur in religiösen Kreisen, sondern auch von Seiten der Befürworter einer mehr »orientalischen« Gesellschaft. Diese wünschen sich ein Israel, das sich mehr an der Kultur der Region orientiert und sich nicht von ihr abkehrt. Die Gegner des Zionismus beschuldigen auch die aschkenasische Elite in Israel, Juden aus arabischen Ländern und die Araber zu diskriminieren:

Ein echter Jude und ein Araber haben vieles gemeinsam, deshalb sind sie in der Lage, sich zu verständigen. Beide sind orientalische Völker und sehr empfänglich für Spiritualität. Die Zionisten jedoch haben ihre ursprüngliche jüdische Identität verloren, sie sind verwestlicht, sie sind Materialisten geworden. Deshalb können sie die Araber nicht verstehen.

(Blau, Ruth, 276–277).

In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum ein ausgewiesener Antizionist aschkenasischer Herkunft wie Rabbi Amram Blau (1894–1974), ungeachtet der kulturellen Unterschiede, enge Kontakte zu den »Schwarzen Pantheren« unterhielt, einer Protestbewegung, die innerhalb der nordafrikanischen Juden entstand. Solche Kontakte gibt es relativ selten, doch bisweilen ist die Ähnlichkeit zwischen den Gegnern des Zionismus unter den Charedim und den radikalen linken Gruppen augenfällig. Ruth Blau (1920–2000), die Witwe von Rabbi Blau, die als antizionistische Aktivistin bekannt wurde, schrieb über die Situation der nordafrikanischen Juden in Israel zu Beginn der Siebzigerjahre. Ihre Analyse ähnelt der vieler Soziologen, unterscheidet sich jedoch in ihren Schlussfolgerungen:

Sie wuchsen auf wie die Kinder der Palästinenser, genährt von der Bitterkeit ihrer Eltern. Ohne Thora, die die Grundlage der Würde ihrer Eltern und der Eltern ihrer Eltern war, wurden sie zu Revolutionären. Ihre Eltern hatten sich mit ihrem Schicksal abgefunden und schwiegen. Sie aber verstanden, dass man sie in dieses Land gebracht hatte, damit sie als billige Soldaten ihr Leben riskierten, um einen Staat zu verteidigen, der von Aschkenasen für Aschkenasen regiert wird. Die Zionisten lehrten sie zu revoltieren – und sie revoltierten. Sie lehrten sie, zu hassen – und sie hassten ihre aschkenasischen Herren.

(Blau, Ruth, 275)

Nach der Meinung von Rabbi Blau hat der Zionismus den Juden sogar mehr geschadet als den Arabern. Die Araber mögen Land und Häuser verloren haben, aber die Juden verloren sich selbst, indem sie die zionistische Ideologie annahmen, sie verloren ihr Wesen (vgl. Blau, Amram, 2-3). Rabbi Blaus Ehefrau besuchte Juden in Marokko, die vor der Auswanderung nach Israel standen. Zehn Jahre später fragte sie:

Ihre Gesichter waren alle freundlich, einfach und von tiefer Reinheit. Diese Juden lebten ein bescheidenes, glückliches Leben unter der Anleitung ihres Rabbiners, sie verstanden sich wunderbar mit ihren arabischen Nachbarn. Bis heute denke ich an die Juden in diesem abgelegenen Dorf des Atlasgebirges. Wo sind sie heute? Ist es den zionistischen Agenten gelungen, sie von dort fortzulocken? Sind sie jetzt in Israel? Und haben sie jetzt überhaupt noch Ähnlichkeit mit Juden?

(Blau, Ruth, 187-88)

Die Zusammenarbeit zwischen Aschkenasen und Sepharden wurde in der religiösen Schas-Bewegung verwirklicht. Ihre Anführer waren Rabbi Elasar Menachem Schach (1898–2001), einer der

wichtigsten Köpfe der litauischen Ausrichtung im Judentum, und Rabbi Ovadia Josef (1920–2013), ehemals sephardischer Oberrabbiner in Israel, der eine führende Autorität in Fragen des jüdischen Rechts war. Unter den Mitgliedern der Bewegung, die gegen Diskriminierung kämpfte, waren viele reumütig zur Religion zurückgekehrt. Sie wurden scharfe Kritiker des Zionismus und der von ihm geschaffenen staatlichen Institutionen.

Anders als die Antizionisten, die den Staat an sich ablehnen, führt die Schas ihre Kritik am Zionismus von den Bänken der Knesset aus, seitdem sie Anfang des 21. Jahrhunderts stärkste Fraktion unter den religiösen Parteien geworden war. Die Positionen der Partei zu den Themen Frieden und Land haben sich allerdings seit ihrer Gründung vielfach verändert. Seit Beginn der zionistischen Bewegung sahen die meisten der russischen Rabbiner, denen bewusst war, dass die schwierigen Lebensbedingungen der Juden in Russland die Anziehungskraft des Zionismus verstärkte, im Zionismus nur einen weiteren Versuch, die Thora aus der Welt zu schaffen. Rabbi Elchonon Wasserman (1875–1941), ein Schüler von Chofetz Chaim und einer der Säulen des traditionellen litauischen Judentums, verglich die Zionisten mit den Mitgliedern der »Jewsekzija«, der jüdischen Abteilung der kommunistischen Partei in der Sowjetunion (vgl. Wasserman, 1986, 3). Getrieben von ihrem säkularen Messianismus, zerstörten die jüdischen Kommunisten erbarmungslos die alte traditionelle Lebensweise. Wasserman, ein tief spiritueller Mensch, fand die Lage der Juden in der Sowjetunion viel schlimmer als zur Zeit des Zaren: Die Aufhebung der Ansiedlungsrayons im zaristischen Russland und die Gewährung der Berufsfreiheit konnten nicht die Tatsache kompensieren, dass sie lediglich »Personen jüdischer Nationalität« waren. Wasserman hält die Zionisten und die Mitglieder der »Jewsekzija« gleichermaßen für Feinde des Judentums. Die Zusammenarbeit mit den israelischen Behörden in Israel wirft deshalb bei den Charedim eine ganze Reihe von Fragen auf, die im Kapitel Fünf behandelt werden sollen. Wasserman

mochte wohl dulden, dass Menschen sich von der Thora abwendeten, aber die Anstiftung zur Gottlosigkeit verurteilte er kompromisslos. Er glaubte, dass die Zionisten einen Keil zwischen die Juden und ihrem Gott trieben und ihnen den Weg zurück zur Thora abschnitten:

Mit Hilfe ihrer neuen Thora und neuer Gebote versenken sie die Hirne und Herzen der Menschen in Finsternis. Es ist doch auffällig, dass die Massen, wenn man ihnen Gelegenheit gibt, den Worten der Thora zu lauschen, diese gierig trinken. Aber die Führer geben dem Volk Steine statt Perlen. An Stelle der Ideale der Thora geben sie ihren Lesern und Hörern die Ideen des Atheismus. Leichtfertigkeit, Spott und eine mehr als liberale Portion Obszönität, das ist der Stoff ihrer Reden und Schriften.

(Wasserman, 1976, 27)

Die grundlegende Eigenschaft der zionistischen Führer, so Wasserman, ist ihre Dreistigkeit: »Man braucht nur genug Chuzpeh [Dreistigkeit], um für einen Anführer gehalten zu werden«. Die Tradition verlangt von einem Juden, bescheiden, barmherzig und wohlthätig zu sein (vgl. Babylonischer Talmud, Jebamot 69). Andere lobenswerte Eigenschaften sind Demut, der Wille zur Selbstvervollkommnung und die Fähigkeit des Selbstzweifels und der Selbstberichtigung. Das tagtägliche Gebet¹⁰ beschreibt in allen Einzelheiten, was den Kontakt zu Gott stört und den Menschen daran hindert, ein guter Jude zu sein:

Unser Gott und Gott unserer Väter! Möge unser Gebet Dich erreichen. Und erhöre unser Gebet, denn wir sind nicht so dreist und starrsinnig, zu Dir zu sagen: Wir sind gerecht und haben nicht gesündigt. Denn wir haben gesündigt und unsere Väter haben gesündigt.

(Hirsch, 1921, 661)

Darüber hinaus verlangt die Tradition von einem Juden, sorgsam darauf zu achten, welchen Eindruck er bei anderen erzeugt, sogar bei seinen vormaligen Unterdrückern. So war Moses, zum Beispiel, darum besorgt, was die Ägypter denken mochten (vgl. Exodus 32:12), obwohl diese sein Volk mehr als zweihundert Jahre lang gepeinigt hatten. Die zionistische Erziehung hat das Band zur Tradition zerschnitten und versucht, in das Selbstverständnis der jungen Juden die Ideale von Mut, Durchsetzungsvermögen und Kampfgeist einzupflanzen. Sie fordern die Jugendlichen dazu auf, den Eindruck, den sie auf ihre Umwelt machen, zu ignorieren. Dazu beziehen sie sich häufig auf den ehemaligen Premierminister David Ben-Gurion: »Es kommt darauf an, was die Juden tun, nicht darauf, was die Gojim [Nicht-Juden] denken!« So muss man sich nicht darüber wundern, dass selbst Israelis sich häufig über den schlechten Ruf beklagen, den ihre Landsleute sich in vielen Ländern der Welt erworben haben.

Die massenhafte Unterstützung, die der Zionismus in den letzten Jahrzehnten des 20. in vielen jüdischen Gemeinden überall auf der Welt erfuhr, ist zu einem großen Teil ein Ergebnis des Stolzes auf die militärischen Siege Israels. Kritiker wie Anhänger des Zionismus sind sich darin einig, dass das wichtigste Resultat der Staatsgründung für die gesamte Judenheit eben die moralische Umwälzung ist, die von der Umwandlung des demütigen Juden in einen stolzen Zionisten hervorgerufen wurde.

Judenheit, Judentum, Israel

Die Zionisten sind nicht die ersten Juden, die sich in Palästina niederließen. Man geht davon aus, dass die jüdische Präsenz in Eretz Israel seit der Zerstörung des Tempels nie unterbrochen wurde. Als sich die ersten zionistischen Siedler im Land niederließen, gab es in Jerusalem und einigen weiteren Städten Stadtviertel frommer Juden, die man »Alter Jischuw«* nannte. Diese alten Gemeinden existierten im Wesentlichen durch Zuwendungen der Juden aus

anderen Ländern. In der Mitte des 19. Jahrhunderts konnten die Juden aus den alten Stadtvierteln dank der wohlthätigen Unterstützung aus dem Ausland in neue moderne Bezirke umziehen, in denen bessere hygienische Bedingungen herrschten. Eines dieser Viertel heißt »Mea Schearim« (»wörtlich: das Hundertfache, obwohl dieser Ausdruck oft fälschlich als »ohne Tore« übersetzt wird«), nach einem Vers aus der Bibel, der die Ernte des Isaak beschreibt: »Isaak säte in diesem Land und er erntete in diesem Jahr hundertfältig. Der Herr segnete ihn.« (Genesis 26:12).

Während die Araber zunächst die geschäftlichen Möglichkeiten in Augenschein nahmen, welche ihnen durch den Zustrom der Zionisten winkten, versetzte die Ankunft der gottlosen Juden aus Russland die in Palästina ansässigen Juden in Angst und Schrecken. Die vielbesungene »jüdische Solidarität«, die zur Zwangsvorstellung unter Antisemiten geworden ist, konnte man nicht beobachten. Die palästinensischen Juden reagierten natürlich nicht auf die Einnahme des Landes durch eine ausländische Macht in dieser Weise. Aus der jüdischen Perspektive hat sich für sie nichts geändert. Treu den besonderen Pflichten, die den Juden im Heiligen Land auferlegt sind (siehe Kapitel Drei), verurteilten sie die Neuankömmlinge scharf: »Sie gehen nicht den Weg der Thora und weil sie nicht von Gottesfürchtigkeit durchdrungen sind, ist ihr Ziel nicht, die Erlösung näherzubringen, sondern sie, Gott bewahre, hinauszuschieben.« (Salmon, 1998, 28). Nicht nur dass die Siedler keinerlei Interesse zeigten, Buße zu tun, schlimmer noch, sie fingen an, die jungen Leute aus der alten Gemeinde mit den Ideen des Zionismus zu verführen. So begann die Konfrontation zwischen dem Zionismus und dem Judentum im Heiligen Land, ein Konflikt, der bis heute, mehr als hundert Jahre danach, noch immer nicht beigelegt ist.

Als die ersten Siedler, die Gruppen »Chovevei Zion« (»Chibat Zion«) und »Bilu«, auf der Flucht vor den Pogromen in Russland sich Anfang 1880 in Palästina (»Eretz Israel«) niederließen, wurden sie von einigen europäischen Rabbinern unterstützt.

Deren Enthusiasmus wich aber sehr bald der Enttäuschung, als sich zeigte, dass viele der Siedler sich nicht an die Gebote hielten. Rabbi Lapidos (den wir in Kapitel Eins zitiert haben) war nur einer unter den namhaften Rabbinern, die ihre Stimme gegen die neue Bewegung erhoben und vor ihrer Gefährlichkeit warnten. In der 1882 gegründeten Siedlung »Rishon LeZion« im Küstenstreifen war der Bruch mit den traditionellen jüdischen Gemeinden schon klar sichtbar. Diese Siedlung wurde von »Intellektuellen« regiert, und sie kooperierte nicht mit den orthodoxen Juden in Jerusalem und Zefat, sondern mit den säkularen Aktivisten in Jaffa. In anderen Siedlungen, wie etwa in Petach Tikwa, war der Widerstand zunächst nicht so ausgeprägt: Die Siedler bekamen Hilfe von der »Chaluka« (der Verteilung wohlthätiger Mittel unter orthodoxen Juden), aber neben dem traditionellen jüdischen Unterricht wurde dort auch die zionistische, sprich atheistische Erziehung eingeführt. Sie verdrängte sehr bald die religiöse Erziehung, deren Gewicht unter den Siedlern immer mehr abnahm, bis sie schließlich vollkommen verschwand. Der Alte Jischuw blieb standhaft in Opposition zu den zionistischen Siedlern, aber diese lernten sehr schnell, die Anwesenheit der frommen Juden im Lande für ihre Interessen zu nutzen. 1911 fuhr ein Gesandter der zionistischen Bewegung, der sich als Vertreter der traditionellen Jerusalemer Gemeinde ausgab, in den Jemen, um neue Siedler zu werben. Die List trug Früchte. Der Erfolg der Zionisten bei der Säkularisation der Juden aus den islamischen Ländern, die eigentlich keine antireligiösen Gefühle hegten, polarisierte die israelische Öffentlichkeit. Viele Jahre später führte dies zum organisierten Protest, aus dem unter anderem die Schas-Partei hervorging. Zum Beweis der Sündhaftigkeit der Zionisten, wozu die gewaltsame Trennung der Einwanderer von ihrer Religion gehörte, stützten sich die Kritiker sehr oft auf Aussagen der Zionisten selbst. Und tatsächlich gaben zionistische Aktivisten offen zu, dass sie die Abwanderung hunderttausender Juden aus islamischen Ländern nach Israel für notwendig hielten, um das Land zu besiedeln:

[Die Zionisten] brachten wahllos Massen von Einwanderern herein, was man weder Zionismus noch Erlösung nennen konnte. Eine Welle künstlich erzeugter Panik, die die ohnehin vorhandene verstärkte, spülte Zehntausende von Juden mit sich, die gar nicht hätten auswandern müssen und die ohne gezielte Provokation und Täuschung [durch die zionistischen Sendboten] auch niemals nach Israel ausgewandert wären. Das Unternehmen »Kibbutz Galuyot« [Sammlung der Zerstreuten, Anm. des Übersetzers] proklamierte, Juden dürften nicht außerhalb eines jüdischen Staates leben, und Juden, die, wo immer sie auch seien, nicht sofort ihre Koffer packten und sich nach Israel aufmachten, würden ihr Volk verraten [...]. Wir mussten eine maximale Zahl von Juden in minimalem Zeitraum zusammenbringen, damit die Araber nicht auf den Gedanken kamen, einen zweiten Angriff zu versuchen. Ohne Rücksicht auf die Qualität des menschlichen Materials (gar nicht zu reden von den moralischen Aspekten) verdoppelte sich die jüdische Bevölkerung innerhalb von nur drei Jahren von 700.000 auf 1.400.000. Auch die Auswirkungen eines solchen Zuwachses auf die ökonomischen Gegebenheiten, die Produktionsbedingungen und die Infrastruktur des Landes, ganz zu schweigen auf seine Moral, wurden ignoriert, was den optimalen Zuwachs seiner Macht nicht garantierte.

(Samuel, 63:67)

Der Begriff »menschliches Material« war im Wortschatz der aktiven Zionisten in jenen Tagen sehr geläufig, auch dem Ben-Gurions. Dieser kollektivistische Begriff, der den Menschen auf die Stufe von Rohmaterial herabsetzt, ist für orthodoxe Juden genauso verletzend wie für säkulare Humanisten, die in jedem Menschen eine unverwechselbare Persönlichkeit sehen und nicht eine namenlose Schraube in der zionistischen Maschine. Diese paternalistische Haltung charakterisiert die zionistische Bewegung von Anfang an, noch bevor sich die Emigranten aus Russland an ihre

Spitze setzten (vgl. Rose, Jacqueline, 91-92). Das Verhältnis der Zionisten zu den Juden als menschliches Material führt auf direktem Weg zur Begeisterung für die Eugenetik. Um eine neue Nation zu schaffen, schrieb der aus Warschau stammende zionistische Arzt Shneer Salman Bichowski (1865-1934), brauche man »gesundes Menschenmaterial«. Er schlug vor, die Einwanderung zu beschränken, wie es damals in den USA üblich war, und rief dazu auf, »zu begreifen, dass man die Ehe nicht als persönlichen Akt ansehen darf, der dem Ruf des Herzens folgt, sondern als kollektiven Akt, von dem die Zukunft der Rasse abhängt« (Falk, 150). Viele Zionisten in Palästina folgten seinem Ruf. »Wer in der Rückkehr der Söhne in das Land ihrer Vorfahren nicht die eugenische Revolution im Leben der Nation erkennt, der sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht« (Falk, 151).

Der Arzt Mordechai Bruchov, Leiter der hygienischen Abteilung im Hadassah Krankenhaus in Jerusalem, schrieb, »im Kampf der Nationen, im ›Kulturkampf‹ der Völker, der im Untergrund stattfindet, wird derjenige der Sieger sein, der eine Veredelung der Rasse um des biologischen Wertes seiner Nachkommen willen« gewährleistet (Falk, 151). Arthur Ruppin, ein bedeutender Vorkämpfer des Zionismus und »Vater der zionistischen Siedlungsbewegung«, rief zur »Reinigung der jüdischen Rasse« auf«. Sogar Hitlers Machtergreifung brachte Dr. Ruppins Überzeugung von der Existenz einer »jüdischen Rasse« nicht zum Wanken: Noch 1933 besuchte er Dr. Hans Günther, einen bedeutenden nationalsozialistischen Rassenforscher, und diskutierte mit ihm über die Merkmale der jüdischen Rasse (vgl. Sand, 388). Ruppin behauptete auch, es gebe genetische Unterschiede zwischen der aschkenasischen und der sephardischen »Rasse«, und die aschkenasische sei die überlegene, weil sie authentischer sei und der indoeuropäischen Rasse näherstehe (vgl. Piterberg, 84). Solcherart spielte die Eugenetik eine erhebliche Rolle im Prozess der »Selektion« und der »Aufnahme« von Einwanderern. Bis heute sind die überzogenen Aktionen der Zionisten in den ersten Jahrzehnten

nach der Staatsgründung nicht vergessen. Es besteht der ernste Verdacht, dass man womöglich Hunderte Kinder jemenitischer Immigranten entführte, um »wahre« Israelis aus ihnen zu machen, sprich Atheisten und Fast-Aschkenasim. Der Staat ließ die Eltern im Glauben, ihre Kinder seien gestorben. Erst viele Jahre später, als verschiedene dieser Eltern einen Einberufungsbefehl auf den Namen ihrer Kinder erhielten, erwachte bei ihnen der Verdacht, dass hier etwas nicht in Ordnung war (Halevi, 14-19).

Die jemenitischen Juden, deren Frömmigkeit und Liebe zur Thora allgemein bekannt waren, machten Ende der Vierzigerjahre in Israel regelrechte atheistische Umerziehungskampagnen durch, und nicht selten wurden sie dafür sogar in spezielle Umerziehungslager gebracht, wo sie ihre Zeit auch in Isolation verbringen mussten. Die Kampagnen zielten vor allem auf die jungen Leute, auf die starker ideologischer Druck ausgeübt wurde, um sie vom Judentum zu lösen. Es gibt sogar Beweise für die Anwendung physischer Gewalt, wobei die Lagerleitung häufig jungen frommen Juden, die den Gefangenen helfen wollten, den Zugang zum Lager untersagte. »Ich kann die Situation in diesen Lagern nur als religiösen Zwang beschreiben, eine Inquisition gegen die jüdische Religion. Was in diesen Lagern geschieht, ist nichts anderes als kultureller und geistiger Mord an den israelitischen Stämmen«, erklärte der Politiker David-Zwi Pinkas, einer der Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung von 1950 in der Knesset (Blau, Ruth, 271).

Die zionistischen Erzieher zwangen junge jemenitische Juden, am Sabbat Orangen zu pflücken, keine Kopfbedeckung zu tragen und sich die Schläfenlocken abzuschneiden, die die Juden im Jemen seit Jahrhunderten trugen. Der Kontrast zwischen dem Leben in dem Land ihrer Geburt und ihrem neuen Leben war extrem:

Die Araber, unter denen wir lebten, haben uns nicht gestört, sie hinderten uns nicht daran, auch der geringsten unserer Pflichten nachzukommen. Im Gegenteil, die Regierung aner-

kannte unsere Religion, unseren Glauben und unsere Rechte. Ein Beamter, der zufällig am Sabbat zu uns kam, erlaubte es sich nicht, in unserer Gegenwart zu rauchen oder in irgendeiner Weise den Sabbat zu entheiligen. Hier aber bedrängen sie uns und zwingen uns, gegen das Sabbatgebot zu verstoßen. Sie verspotten uns, sie verlachen unsere traditionellen Glaubensvorstellungen, unsere Gebete und die Erfüllung der Gebote unserer heiligen Thora.

(Blau, Ruth, 271)

Heute ist die Frage des Verhältnisses zu den Juden in den arabischen Staaten ein wichtiger Gegenstand öffentlicher Polemik. Die Zionisten veröffentlichen Berichte über Gräueltaten der Araber an den Juden (vgl. Cotler), ihre Gegner erinnern daran, dass es gerade der Zionismus war, der die Beziehungen zwischen Juden und Arabern zerstört hat (vgl. Segev, 2005/2). Vom Standpunkt der Zionisten aus hatten die Juden in den arabischen Ländern gar keine andere Wahl, als eiligst nach Israel auszuwandern, um ihr Leben zu retten. Eine derartige Geschichtsauslegung hätte sie zu Flüchtlingen gemacht, ähnlich den palästinensischen Flüchtlingen, die 1948 ihre Häuser verließen. Solcherart fand sozusagen ein Bevölkerungsaustausch statt, eine Art rückwirkende ausgleichende Gerechtigkeit. Gleichzeitig bezeugen unabhängige Quellen (vgl. Stillmann, 1979), die sich auf Erinnerungen und Dokumente stützen, dass es in allen Ländern des Mittelmeerraumes immer gute nachbarschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Arabern gegeben hat, auch im Heiligen Land, und dass es erst die Zionisten gewesen sind, die antijüdische Unruhen provozierten, einerseits durch ihre offene Aggression in Palästina, andererseits durch verdeckte Aktionen in verschiedenen arabischen Ländern. Sie werden auch für Gewalttaten verantwortlich gemacht, unter denen in den Jahren nach der Gründung des Staates Israel Juden im Irak, in Marokko, Ägypten und anderen Staaten zu leiden hatten. Der Hass auf die Juden in bestimmten arabischen Staat-

en ist eine spätere und deshalb umkehrbare Erscheinung. Mehr noch, sie gründet sich auf die weitverbreitete Verwechslung der Begriffe »Jude« und »Zionist«. In diesem Zusammenhang sind die Erinnerungen eines deutschen Militärbeobachters aus der Zeit des Ersten Weltkriegs interessant (siehe auch Kapitel Fünf), der berichtet, dass die Beziehungen zwischen Juden und Arabern völlig normal waren, bevor die Zionisten kamen:

Der Zionismus wurde in Europa von utopistischen Kolonisatoren erfunden, die das Land beackern wollten, wie die Buren in Südafrika oder die »pieds-noirs« [»Schwarzfüße«, so nannte man die französischen Siedler] in Algerien. Die militärischen und paramilitärischen Organisationen, die die arabischen Armeen in die Flucht schlugen, hielten sich an die Mission, die eroberten Gebiete von ihren palästinensischen Bewohnern zu säubern [...]. Die leergeräumten arabischen Häuser und Dörfer wurden vorzugsweise den frisch eingetroffenen Einwanderern aus arabischen Ländern übergeben, deren messianischer Traum von der »Rückkehr nach Zion« allerdings sehr schnell verflog [...], angesichts der systematischen Ausbeutung.

(Abitbol, 1998, 15-16)

Damit nicht genug. Der Staat investierte erhebliche Mittel in den Umbau der Kultur der Einwanderer. Wie bei den Juden aus dem Jemen, wurde den Einwanderern aus den islamischen Staaten ihre gewohnte arabische Kultur gewaltsam genommen und ihre Traditionen zerstört (vgl. Hochberg; Schonfeld).

Die zionistische Umerziehungskampagne bezog ihre Anregung aus den pädagogischen Erfahrungen in der Sowjetunion: Kinder wurden von ihren Eltern isoliert, mit dem Ziel, aus ihnen Menschen zu machen, die der offiziell genehmen Vorstellung entsprachen. Tausende von Waisenkindern oder Kinder von »Volksfeinden« wurden in Erziehungslagern überall in der Sow-

jetunion verteilt, um aus ihnen die »neuen Sowjetmenschen« zu schmieden (vgl. Heller). Der umfassende Einsatz psychologischer Manipulationsmethoden ermöglichte es Ben-Gurion und seinen Mitstreitern, zwar nicht eine homogene Gesellschaft zu errichten, doch zumindest die vollständige Kontrolle über sie zu erreichen (vgl. Sternhell, 27).

Die Mitglieder der Kibbutzim, meist aschkenasischer Herkunft, beschlossen oft freiwillig, die Erziehung ihrer Kinder dem Kollektiv anzuvertrauen. Die traditionellen Eltern aus den islamischen Ländern mussten hingegen gezwungen werden, ihre Kinder nicht selbst zu erziehen. Diese Politik führte weniger zu einer Säkularisierung unter den Juden aus den arabischen Ländern, sondern bewirkte vielmehr einen Anstieg der Kriminalität, die von den ärmlichen Lebensbedingungen und den zerrütteten familiären Strukturen befördert wurde.

Versuche, die Jugendlichen von ihren Familien und damit auch von der Tradition zu entfremden, wurden von den religiösen Kritikern des Zionismus besonders aufmerksam beobachtet. Eine spezielle Abteilung der Jewish Agency, die »Alijat Hanoar« (Alijah, also Rückkehr nach Israel der Kinder und Jugendlichen) zog junge Juden aus vielen Ländern in der Welt an. Jugendliche, die von ihren Eltern getrennt sind und sich für die grandiosen zionistischen Pläne begeistern, lassen sich leichter assimilieren, wodurch später wiederum die Absorption in die dominante israelische Kultur ihrer Familien erleichtert wird. Wie man sich denken kann, wurde die »Jugend-Alijah« sofort zum Ziel scharfer Angriffe von Seiten der Traditionalisten, die sich der atheistischen Umerziehung und der vorsätzlichen Zerstörung der Familien widersetzen.

Später verlor der Konflikt mit der Religion für die Jewish Agency seine Relevanz, weil die Jugend-Alijah heute hauptsächlich mit Jugendlichen aus der früheren Sowjetunion zu tun hat, die ohnehin nicht mehr traditionell erzogen sind. Im Unterschied zu ihren Vorgängern aus dem Jemen und aus Marokko hat die

Mehrheit der russischen Juden nicht den Sabbat gefeiert und nie einen jüdischen Festtag erlebt. Die traditionellen jüdischen Gebräuche sind ihnen in der Regel fremd. In der Vergangenheit mussten die Gesandten der zionistischen Organisationen die orientalischen Juden erst überreden, auf dem Weg nach Israel die Gebetsriemen ins Meer zu werfen. Die Einwanderer von heute hingegen, die in der Sowjetunion erzogen wurden, besitzen erst gar keine Gebetsriemen, und sie wüssten nicht einmal, was sie da wegwerfen sollten.

Die Ablehnung der jüdischen Tradition durch säkulare Israelis wurde in nicht geringem Maße durch religiösen Zwang verursacht, der durch ein bestimmtes Paradox entstand. Um den Widerstand vieler Rabbiner in Palästina gegen die Entstehung eines jüdischen Staates zu neutralisieren, willigte Ben-Gurion, der dem Judentum entfremdet war, ein, dass bestimmte religiöse Vorschriften von den Behörden des Staates eingehalten wurden. Dieses Aufzwingen religiöser Normen ist ziemlich spürbar: Es beginnt mit dem Fahrverbot für öffentliche Verkehrsmittel am Samstag und hört auf mit einem fast absoluten Monopol des Rabbinats bei Eheschließungen und Beerdigungen. Deshalb wird in der israelischen Presse regelmäßig über antireligiöse Vorfälle berichtet. So kam es vor, dass Schüler eines säkularen Gymnasiums nach Abschluss ihrer nicht fakultativen Abiturprüfung in Thorageschichte im Schulhof unter dem Beifall aller Anwesenden ihre Thorabücher verbrannten. Der Kontrast ist eklatant: Fromme Juden küssen die Thora, nachdem sie darin gelesen haben oder wenn das Buch ihnen versehentlich zu Boden gefallen ist. Als der Vorstand eines Kibbuz eine Synagoge für Touristen bauen wollte, die diesen Kibbuz besuchen, gab es scharfen Protest von Seiten der Gründungsväter des Kollektivs: »Wir sind nicht hergekommen, um Synagogen zu bauen, sondern ein neues Leben.«

Gerade in Israel spürt man die Folgen des antireligiösen Eifers, der seinerzeit viele Juden aus Russland ergriffen hatte. Natürlich waren es nicht nur die Zionisten, die ein säkulares Leben woll-

ten. Auch die russischen Juden, die Anfang des 20. Jahrhunderts nach Amerika emigrierten, versuchten dort eine säkulare jüdische Identität zu entwickeln.

Sie gründeten zu diesem Zweck sozialistische »Volksschulen« in den großen Städten wie New York und Montreal. Jahrzehnte später begann man in diesen Schulen, die zunächst alles Jüdische scharf abgelehnt hatten, die Grundlagen des Judentums zu unterrichten. Heute besuchen die erfolgreichen Nachkommen der proletarisch-sozialistischen Juden aus dem vorrevolutionären Russland nicht selten die Synagoge, einige sind sogar strenggläubig geworden. An den antijüdischen Elan erinnert man sich in diesen Ländern kaum mehr.

Währenddessen wird in Israel die Kluft zwischen säkularen Juden und der Religion in all ihren Erscheinungsformen immer tiefer. Israelische Zeitungen sind voll mit aggressiven Karikaturen gegen die Charedim, die sich kaum von den antisemitischen Klischees des 19. und 20. Jahrhunderts unterscheiden (vgl. Efron, 1991). Der israelische Historiker Noah Efron schreibt:

Diese Feindseligkeit ist ganz und gar nicht neu. Nirgends fürchtet und hasst man die Charedim so sehr wie in Israel. Israel ist eine Festung des klassischen Antisemitismus, der sich nicht gegen alle Juden wendet, sondern gegen die ultra-orthodoxen, die »zu jüdischen« Juden. (Efron, 1991, 16)

Diese Tatsache darf nicht überraschen, denn das Bild des »neuen Juden«, das als Antwort auf den europäischen Antisemitismus entstand, gründet sich auf die Negation des Bildes vom traditionellen Juden, der als niedriger, degenerierter Abschaum dargestellt wird. Was nichts anderes heißt, als dass die antisemitische Denkweise in toto übernommen wurde.

Herzl beklagte insbesondere, dass durch die Isolierung der Juden die »physiologische Veredelung ihrer Rasse durch Vermischung mit anderen« verhindert worden sei (vgl. Ragins, 106).

Tatsächlich haben die zionistischen Ideologen das von Voltaire und Charles Dickens erzeugte judenfeindliche Bild nur verfeinert:

Man muss gar nicht tief graben, um das Bild des traditionellen Juden in der zionistischen Rhetorik und Literatur zu finden. Herzl bemerkte schon 1894, dass die Juden in den europäischen Ghettos »eine Reihe typischer antisozialer Eigenschaften« besäßen und dass der jüdische Charakter »verdorben« sei. [Der russisch-jüdische Dichter] David Frischmann (1859–1922) fand, das [traditionelle] jüdische Leben sei »das Leben eines Hundes, das nichts als Abscheu hervorruft«. Josef Chaim Brenner (1881–1921) [ebenfalls ein russischer Dichter], verglich die Juden mit »schmutzigen Hunden, geprügelten Hunden ohne jeden menschlichen Zug«. [Jehuda Leib] Gordon [(1831–1892), ein entschiedener Gegner des Judentums, auch er aus Russland stammend], schrieb, die europäischen Juden seien Parasiten, und [Micha Josef] Berditschewski [(1865–1921), ein im russischen Reich geborener Dichter und Philosoph] nannte die Juden »geistige Sklaven, Menschen, deren natürliche Kraft verdorrt ist, und deren Verhältnis zu Welt nicht mehr normal ist«. An anderer Stelle bezeichnete er sie als »ein Un-Volk, eine Un-Nation, de facto Un-Menschen. (Efron, 1991, 88-89)

Die säkulare Mehrheit, so Efron, fürchte die Charedim:

Mehrere Freunde und Kollegen erzählten mir unabhängig voneinander, sie hätten Alpträume, in denen die Charedim sie entführt und in einigen Fällen gefoltert hätten. [Die säkularen Israelis] fühlen sich eingekellt zwischen zwei furchtbaren Feinden: Den Palästinensern auf der einen Seite und den Charedim auf der anderen [...]. Darüber hinaus aber, und das ist noch wichtiger, hat man das Gefühl, dass man sich davor nicht schützen kann. Wie rational man sein Kind auch

erzogen hat, am Ende kann es in das Lager der Charedim gelockt werden.

(Efron, 1991, 16, 18-19)

So ist es nicht verwunderlich, dass bisweilen bei säkularen Israelis ein abgrundtiefer Hass auf die Charedim herrscht. Während des Golfkrieges, als irakische Raketen in Israel einschlugen, war die Gefahr eines Chemiewaffenkrieges sehr real. Während die Mehrheit der Israelis im Gefühl der Solidarität vereint war, äußerten Studenten der Geisteswissenschaften an der Universität Tel Aviv befremdliche Wünsche:

Für das Land wäre es das Beste, wenn Bnei-Brak [eine vornehmlich von orthodoxen Juden bewohnte Siedlung] jetzt mit chemischen Waffen angegriffen würde, bevor die neuen Gasmasken verteilt sind [die für Barträger angepasst wurden]. Dann wären wir sie ein für alle Mal los.

(Efron, 1991, 16)

Solch einen Hass gegenüber dem Judentum findet man nur in Israel. Juden in anderen Staaten, die merken, dass sie sich von ihren »jüdischen Wurzeln« entfremdet haben und den Wunsch verspüren, zu ihnen zurückzukehren, suchen sie gerade in der Religion. Sie können an einem Thora-Seminar für Anfänger teilnehmen oder fangen an, in die Synagoge zu gehen. In Israel ist das viel schwieriger, weil ein solcher Schritt sofort als Verrat an der säkularen jüdischen Identität verstanden würde, als wäre man »zum Feind übergelaufen«.

Die Entfremdung der Israelis vom Judentum zeigt sich sowohl im Heiligen Land als auch außerhalb der Grenzen Israels. An »Rosch ha-Schana«, zum Beispiel, dem jüdischen Neujahrstag, wenn ein Jude gemäß der Tradition sein Leben überprüfen und zu den Geboten der Thora zurückkehren soll, organisieren viele Auswanderer aus Israel, deren Fuß niemals die Schwelle einer Syna-

goge überschritten hat, Partys, ähnlich den Silvesterfeiern. Die Auswanderer aus Israel, vor allem Aschkenasim, leben in der Regel weit weg von jüdischen Wohnvierteln und ihren Gemeindeinstitutionen. Ihre Integration im neuen Land findet außerhalb der jüdischen Gemeinden statt. Diese Tendenz gibt die Einstellung von gut zwei Dritteln der säkularen Israelis wieder, die, wie wir sahen, es vorgezogen hätten, keine Juden zu sein, wenn sie nicht in Israel geboren worden wären. Ein Lehrer für Judaistik in Toronto bemerkte, besonders schwierig sei es, gerade die Einwanderer aus Israel und aus der früheren Sowjetunion für den Thora-Unterricht zu gewinnen. In der Tat haben diese beiden Gruppen eines gemeinsam: Ein Gefühl säkularer jüdischer Nationalität, das jeden Versuch einer Annäherung an das Judentum überflüssig macht.

Die Idealisierung der atheistischen Weltanschauung hat den Begriff des Heiligen nicht ausgelöscht, er hat sich nur in andere Lebensbereiche verlagert. Eine Ausstellung des Israel-Museums in Jerusalem hat diese Übertragung des Status des Heiligen von den jüdischen Symbolen auf die nationalen sehr anschaulich demonstriert.

Dabei ist es nicht die Ideologie des Zionismus alleine, die den jüdischen Idealismus anzieht, der früher auf die Thora fokussiert war. Wissenschaft, Literatur, der Kampf um Frieden und gesellschaftliche Gerechtigkeit, auch diese Bereiche werden auf einmal »heilig«. So beschreibt ein säkularer Israeli das besondere Verhältnis seiner Mutter, der Schwester von Mosche Dayan, zur Poesie folgendermaßen:

Die Liebe meiner Mutter zur Dichtung war keine vorübergehende Leidenschaft, sondern eine Lebenseinstellung. Ich glaube, die Krankheit meiner Mutter und vieler aus ihrer Generation war es, dass sie Gedichte nicht einfach liebten, sondern an sie glaubten [...]. Meine arme Mutter sah in Gedichten eine Daseinsmöglichkeit, eine Lebensform. Sie zitierte sie unaufhörlich, sie glaubte an die Reime und an ihr Notizbuch, so

wie ein gläubiger Mensch an die Bibel glaubt [...]. Der Dichter Nathan Alterman [1919-1970, ein prominenter Dichter und eine Säule des israelischen Kulturlebens] war für meine Mutter das, was der Schriftsteller Leo Tolstoi für meine Großmutter gewesen war. Als wir Kinder waren, pflegte meine Mutter seine wöchentliche Kolumne in der Freitagausgabe der Zeitung Dawar auszuschneiden.

(Geffen, 14)

Die Auffassung der Kultur als Heiligtum ist zu einem festen Bestandteil der atheistischen Weltanschauung der Israelis geworden. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn wir den gewaltigen Einfluss der russischen Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf die Konstituierung der zionistischen Gesellschaft in Palästina berücksichtigen. Die russischen Symbolisten waren immer davon überzeugt, dass aus der Kunst ein neues Leben und die Rettung der Menschheit hervorgehen werden. Der russische Schriftsteller, Dichter und Theoretiker des Symbolismus Andrei Bely (1880–1934) predigte, dass »im Inneren der Ziele, die die Kunst anstrebt, sich religiöse Ziele verbergen: die Umgestaltung der Menschheit.« (Волков, 338).

Auf einer Hochzeitsfeier in der Nähe von Netanja unterhielt ich mich mit einem Paar, das mit mir am Tisch saß. Sie standen politisch links und hatten auf Grund ihrer ablehnenden Haltung dem militanten Charakter der israelischen Gesellschaft gegenüber versucht, sich in Europa niederzulassen, waren jedoch nach Israel zurückgekehrt. »Menschen wie Sie können sich leicht integrieren« – sagten sie zu mir ein wenig vorwurfsvoll. »Sie können sich in jedem Land niederlassen: Sie brauchen nur eine Synagoge, eine jüdische Schule und eine koschere Bäckerei, schon sind Sie zu Hause! Für uns ist das unmöglich. Wir hängen an diesem Land und seiner Sprache fest, wir sitzen hier in der Falle. Wir sind Geiseln unserer Großeltern geworden, die einen Neuen Juden erschaffen wollten und uns damit alles, was jüdisch ist, genommen

haben.« Diese Selbstanalyse ist so lakonisch wie präzise. Letzten Endes wollte auch der Zionismus, wie alle Revolutionen, »alles bis auf die Grundmauern niederreißen und dann den Vorhang vor das ziehen, was das Pech hatte, ihm voranzugehen« (Barnavi, 220). Viele Israelis, mit denen ich gesprochen habe, waren diese Losung »alles bis auf die Grundmauern niederreißen« längst leid. Sie empfanden ihre Entfremdung vom Judentum als Bedrückung und mit einer gewissen Verbitterung machten sie die Pioniere des Zionismus, ihre Großväter und Großmütter, dafür verantwortlich. Und doch konnten sie nicht zur Thora zurückkehren. Die Absage an ihre säkulare Weltanschauung wäre für sie dem Verrat an ihrer eigenen Identität gleichgekommen, ein womöglich schwerwiegender Verrat als es die Abkehr von ihrem Land und ihrer Sprache gewesen wäre. Eben aus diesem Grunde machen sich populäre Prediger wie Uri Zohar oder Amnon Izchak vor Tausenden von Israelis offen über den Gedanken der Identifizierung mit dem Zionismus lustig und fordern sie auf, diese Idee zu verwerfen, um wieder »echte Juden« zu werden.

Jene Begegnung auf der Hochzeit erinnerte mich an eine mehr als hundert Jahre zurückliegende Bemerkung von Rabbi Chaim Soloveitchik (1853–1918): »Die Zionisten reißen nicht die Juden von der Thora fort, um einen Staat zu bekommen. Sie brauchen den Staat, um die Juden von der Thora loszureißen« (Rosenberg, 269). Jeschajahu Leibowitz bemerkt in seiner Zionismuskritik, die Existenz von Juden, die nichts Jüdisches mehr an sich haben – und sie stellen heute die Mehrheit – kennzeichne den Bruch mit den vergangenen Jahrhunderten. Diese Juden, so seine Überzeugung, suchen eine nationale Identität, die nur in sich selbst und für sich selbst existiert, weil sie keine anderen konkreten, empirisch beobachtbaren jüdischen Merkmale mehr haben. Für Leibowitz besteht die Gefahr darin,

dass [das Nationalbewusstsein] sich in Staatshörigkeit und den Willen zur Macht verwandelt, in ein Nationalbewusstsein

im Sinne von Benito Mussolini [...]. So wird unvermittelt klar, dass der Begriff des »jüdischen Nationalbewusstseins« heute zwei unterschiedliche, mehr noch, einander widersprechende Bedeutungen besitzt. (Leibowitz, 111)

Kaum zu überschätzen ist die Bedeutung der Identitätskrise, die durch die pure Existenz des Staates Israel hervorgerufen wurde, welche einem Nationalbewusstsein Legitimität verleiht, dessen Hauptinhalt der Staat selbst ist. Während beispielsweise die Italiener ihre Kultur, das heißt die Sprache, die Literatur, die politische Tradition und ihr geistiges Erbe, in dem sich ihre nationale Identität abbildet, über Jahrhunderte vor der Gründung eines eigenen Staates entwickeln konnten, hatten die Juden immer nur die religiöse Tradition als gemeinsame Basis, und gerade diese lehnten die Gründer des Staates ab. Also mussten sie einen Ersatz schaffen, und zwar schnell. Jonathan Sacks, der frühere Oberrabbiner von Großbritannien, bemerkt zum Fehlen einer verbindenden Gemeinsamkeit in der heutigen Judenheit:

Die Ereignisse des vorigen Jahrhunderts, die Pogrome, Verfolgungen, das Aufkommen des rassistischen Antisemitismus, der Holocaust und die daraus folgende Gründung des Staates Israel, die zwangsläufig zu einem endlosen Kampf führen musste, um unter den Bedingungen des Terrors zu überleben, haben den »brit goral«, den Bund des Schicksals ins Unermessliche vertieft, der die Juden angesichts einer feindseligen Umwelt noch immer vereint. Wir sind noch immer ein »machane«, ein Feldlager, aber schon lange keine »edah«, keine Gemeinschaft mehr. Wir sind aufgespalten und zerstreut in viele Gemeinschaften: in Orthodoxe und Reformierte, in Religiöse und Säkulare, und in eine Vielzahl von Untergruppierungen, die das Leben der Juden immer weiter in immer neue Sekten und Subkulturen aufspalten.

(Sacks)

Leibowitz, der wie Sacks durchaus nicht zu den Antizionisten zu zählen ist, erklärt eines der Hauptargumente der religiösen Kritik am Zionismus wie folgt:

Wenn das jüdische Volk als Träger eines historischen Erbes und bestimmter Werte nicht mehr existiert, besteht keine Notwendigkeit, ein anderes Volk mittels einer Synthese zu gründen, die einer Bevölkerung den staatlichen Rahmen gibt, deren Nationalcharakter nur durch eben diesen Rahmen, durch diesen Machtmechanismus definiert wird [...]. Ich bin kein Anarchist, ich gebe zu, dass solche Rahmen notwendig sind, dass sie existieren müssen. Wir wollen, dass sie existieren. Aber sie sind kein Selbstzweck. Sie sind kein Wert, um dessen Willen Menschen jede nur mögliche Mühe auf sich nehmen oder gar ihr Leben opfern. Ein Staat existiert, um den Menschen zu dienen, nicht die Menschen existieren, um dem Staat zu dienen.

(Leibowitz, 151, 214)

Die Verkehrung der Werte, die Leibowitz beschreibt, ist genau das, was die Kritiker des Zionismus am meisten fürchteten, zu denen Ende des 19. Jahrhunderts die Mehrzahl der namhaften Rabbiner zählte. Ihre Befürchtungen erwiesen sich als vollkommen begründet. Gerade den Juden, die sich weit vom Judentum entfernt hatten, gab Israel die letzte, wenn auch oft genug illusorische Hoffnung, Juden zu bleiben. Die Ironie besteht darin, dass es gerade der religiöse Zwang ist, welcher die säkularen Juden so aufbringt, auf Grund dessen Israel der einzige Ort in der Welt ist, in dem ein Jude seine säkulare Identität bewahrt und gleichzeitig daran glauben kann, Teil der jüdischen Kontinuität zu sein. Säkulare Juden beklagen nicht den Verlust des Judentums. Sie halten sich selbst für viel bessere Juden als diese Bartträger mit den langen Schläfenlocken, die ihnen manchmal auf der Straße begegnen: Schließlich leben sie nicht nur in Israel und sprechen Hebräisch,

sondern im Gegensatz zu den meisten Orthodoxen dienen sie auch in der Armee. Denselben Gedanken formulierte die in Israel geborene Journalistin Barbara Amiel in bestechender Klarheit:

Wir brauchen das jüdische Israel für unsere Selbstidentifikation. Da die meisten Juden in Israel Atheisten sind, brauchen auch sie Israel als jüdischen Staat, als Schule der jüdischen Kultur. Israel ist ein Heim für die Juden, und das bedeutet eben leider, dass man in diesem Heim Jude sein muss; den israelischen Eliten ist dieser Gedanke ein Gräu­el, der Mehrheit der Israelis indessen ist er gleichgültig, weil sie es für selbstverständlich halten. Ohne einen jüdischen Staat würden die Juden wieder zu einer kulturellen Minderheit, verstreut in alle Welt. Und wenn wie durch ein Wunder der Antisemitismus irgendwann ausgetilgt werden sollte, dann würde die Assimilation höchstwahrscheinlich zum Verschwinden der Juden führen.

(Amiel)

Einige jüdische Intellektuelle haben diese Umformung des Juden vorausgesehen und schon vor mehr als einem Jahrhundert nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der Zionismus vor allem deshalb so gefährlich ist, weil er den Juden den Weg der Buße versperrt. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts beklagte sich der fünfte Rebbe von Lubawitsch, Sholom Dovber Schneerson, darüber, dass die Anhänger des Zionismus sich für »gute Juden« hielten (vgl. Schneerson). Der Zionismus, sagte er, habe noch nicht einen Juden dem Judentum näher gebracht, sondern umgekehrt viele vom wahren Weg abgebracht. Der Zionismus erklärte sich zum Ersatz für das Judentum, das es als seinen verehrten, aber hoffnungslos zurückgebliebenen Vorfahren ansieht.

Rabbi Schneerson wies mehr als einmal auf die Ähnlichkeit zwischen dem Zionismus und dem Christentum hin, beide seien sie aus dem Judentum hervorgegangen und würden nun darin weit-

er keinen Sinn mehr sehen. Rabbi Schneerson gesteht ein, dass der Zionismus eine große Macht über die Herzen vieler Juden gewonnen hat. Der Zionismus spricht eine moderne Sprache, er appelliert auf emotionaler Ebene an die jüdischen Symbole und gibt den Juden, deren Verbindung mit der Thora schwach geworden oder verschwunden ist, neuen Lebenssinn. Doch Schneerson erinnert uns auch daran, dass der Schein oft trügt. Er vergleicht den Zionismus mit einem Schwein. Das Schwein hat gespaltene Hufe, Zeichen für koscheres Vieh: Wenn das Schwein im Liegen seine Hufe ausstreckt, könnte man es für koscher halten (vgl. Schneerson, 51). Aber die Thora verbietet, Schweinefleisch zu essen: »Ihr sollt für unrein halten das Wildschwein, weil es zwar gespaltene Klauen hat und Paarzeher ist, aber nicht wiederkäut.« (Levitikus 11:7).

Die meisten Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion, von denen ein Großteil nach der *Halacha* nicht als Juden angesehen wird, sind sich ihrer zwiespältigen Lage durchaus bewusst. Sie drücken dieses Paradox gern mit den Worten des russischen Dichters Nikolai Nekrassow (1821-1878) aus: »Ein Dichter musst du nicht sein, aber ein Staatsbürger unbedingt«. Im Munde der neuen, russisch sprechenden Israelis hört sich das so an: »Jude musst du nicht sein, aber Zionist unbedingt«. Und tatsächlich passen die Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion, die den Begriff der jüdischen Nationalität gewohnt sind, sehr genau in das Bild des säkularen Zionisten, des tragenden Pfeilers und Existenzgrundes des Staates Israel, der seinerzeit vor allem von russischen Juden gegründet wurde.

Rabbi Abraham Izchak Kook (1865–1935), aus Russland stammend, der von den englischen Behörden zum ersten Oberrabbiner von Palästina ernannt wurde, hoffte dennoch, dass die Rückkehr in das Land Israel die atheistischen Juden in den Schoß des Judentums zurückführen werde. In den orthodox-nationalen Kreisen in Israel beruft man sich viel auf Rabbi Kook und hält ihn, wie einer seiner Verehrer sagte, für den »einzigen Denker, der den

Zionismus im Rahmen der Religion begriff.« (Полонский 2006, 95). Rabbi Kook ging davon aus, dass das Heilige Land seine Wirkung auf die kühnen zionistischen Siedler tun würde und diese kollektiv, entgegen ihrem individuellen Bewusstsein, den Willen Gottes erfüllen. Der Rekurs auf das kollektive Unterbewusstsein ist typisch für die Lehre des Rabbi Kook, die manchmal mit der Philosophie von Friedrich Nietzsche (1844–1900) verglichen wird, dem Philosophen des »Willen zur Macht«. Nietzsche war ein dezidierter Atheist. Er sagte einmal, nach einem Gespräch mit einem religiösen Menschen müsse er sich die Hände waschen. Trotzdem trafen sich seine Auffassungen in einigen wesentlichen Punkten mit denen von Rabbi Kook: Insbesondere hielten beide den Atheismus für ein »positives und notwendiges Phänomen.« (Rappoport, 118).

Heute, fast hundert Jahre später, erscheint Rabbi Kooks Hoffnung auf eine Rückkehr der atheistischen Juden in den Schoß des Judentums wenig realistisch. Er glaubte, der russische Romantizismus werde die Liebe der Pioniere zum Heiligen Land in mystischer Weise beeinflussen. Doch obwohl einige Juden aus dem nationalreligiösen Lager sich nach und nach strikter an die religiösen Vorschriften hielten, blieben die säkularen Israelis säkular, und der heilsame Einfluss von Eretz Israel blieb in den meisten Fällen aus. Allem Anschein nach statten weder die hebräische Sprache noch das Heilige Land die Israelis mit einem jüdischen Selbstverständnis aus. Im Gegenteil, nach Meinung vieler Analysten gerät gerade in Israel die »De-Judaisierung« gründlicher als irgendwo sonst auf der Welt. Einige zionistische Aktivisten, die definitiv gar nichts mit den Charedim gemein haben, kommen zum selben Ergebnis: »Es ist schwer, Jude zu sein«, stöhnt ein Jude, der unter fremden Völkern lebt. »Aber noch viel schwerer ist es, dem Geiste Israels treu zu sein unter all diesen neumodischen Israelis.« (Berger, 1957, 32).

Die Führer des nationalreligiösen Lagers resümieren betrübt, dass die optimistischen Voraussagen von Rabbi Kook der Über-

prüfung an der israelischen Realität nicht standhalten. Und da es an anderen Faktoren mangelt, die das Volk einigen könnten, muss die allgemeine arabische Bedrohung dafür herhalten, eine Identität zu schaffen, die Leibowitz einmal »mussolinisch« nannte. Das Verhalten vieler Israelis, die Israel verlassen haben, illustriert in aufschlussreicher Weise ihre kriegerische Mentalität. Sobald sie die Nachricht von einer militärischen Bedrohung Israels erreicht, schließen sich viele von ihnen eilig ihren Armeeeinheiten an. Ein Israeli, der in Boston lebt, sagte mir einmal: »Es ist leichter, für Israel zu sterben, als dort zu leben«.

Rabbi Adin Steinsalz, Träger des Israel-Preises, ein prominenter Intellektueller und renommierter Talmud-Übersetzer, glaubt, dass die israelische Nation keinen spezifischen jüdischen Charakter mehr besitzt. Nach ihren Ansichten und ihrer Lebensweise zu urteilen, so argumentiert er, sind sie weniger jüdisch als jede andere nichtjüdische Nation (vgl. Штейнзальц, 192).

Die Ersetzung der traditionellen jüdischen Identität durch eine neue israelische wirft die Frage auf, welchen Sinn es hat, dass ein Jude, der jeden Kontakt zum Judentum verloren hat, noch Mitglied in der »nationalen« Gemeinschaft bleibt. Der Autor eines Buches über die psychologische Geschichte des Zionismus, selbst nicht religiös, bestätigt, dass die Abkehr von Gott die einzige charakteristische Eigenschaft des Judentums beseitigt (vgl. Gonen, 334). Und da das neue jüdische Selbstverständnis gezwungen war, eine neue gemeinsame Basis zu finden, übernahm die ewige Sorge um die Sicherheit des Staates Israel diese Funktion in Israel wie auch im Ausland gleichermaßen.

Der moderne Pluralismus ermöglicht komplexe Konfigurationen der nationalen Identität. Es gibt, zum Beispiel, amerikanische Iren oder Deutsche türkischer Abstammung. Ebenso betrachten viele Juden Israel als ihre »historische Heimat«, sie besuchen Konzerte von israelischen Sängern, mühen sich um Israels guten Ruf, ohne jemals israelischen Boden betreten zu haben und ohne einen zusammenhängenden Satz auf Hebräisch zu-

stande zu bringen. Im Verlaufe der letzten dreißig Jahre ist es den zionistischen Organisationen gelungen, in den meisten jüdischen Schulen auf der ganzen Welt, ausgenommen denen der Charedim, den Glauben an die zentrale Rolle Israels für das jüdische Leben einzupflanzen. Dieser »Israelismus« verdrängt die traditionelle jüdische Identität umso leichter, als die neue Religion erheblich weniger fordert als das Judentum, das auf Einhaltung der Gebote der Thora basiert.

Das Judentum berührt die intimsten (Speisen und Familie) und die öffentlichen Lebensbereiche (beispielsweise das Verbot am Samstag zu fahren oder das Gebot, sich bescheiden zu kleiden). Der »Israelismus« schreibt keinerlei konkrete Pflichten vor und schafft dennoch ein Gefühl der Zugehörigkeit. »Ich identifiziere mich mit Israel, weil es die letzte Zuflucht für einen säkularen Juden ist«, sagte einmal ein Freund zu mir. Er interessiert sich für die Thora, aber glaubt nicht, dass sie ihn zu irgendetwas verpflichtet. »Ohne Israel wäre ich gezwungen, entweder die Gebote der Thora einzuhalten, oder ich müsste aufhören Jude zu sein«. Als ich Rabbi Mosche Dov Beck davon erzählte, einem der Führer der Neturei Karta, antwortete er zu meiner Überraschung: »Und was ist schlecht daran, kein Jude zu sein?« Mit anderen Worten, warum bestehen diejenigen, die die Gebote der Thora nicht einhalten, darauf, sich als Juden zu bezeichnen? Für ihn waren offenbar die Begriffe »Jude« und »säkular« schlicht unvereinbar. Die Existenz eines Staates mit einer Nationalflagge, einer starken Armee und einer starken Wirtschaft vermittelt ein Gefühl der Sicherheit. Man könnte sich natürlich fragen, ob die Gründung eines Nationalstaates in einer ethnisch nicht einheitlichen Region den Georgiern oder Bosniern wirklich mehr Sicherheit gebracht hat. Aber einer großen Zahl von Juden gab die Existenz des Staates Israel tatsächlich ein Gefühl von Geborgenheit. Avineri sagt dazu:

Der Zionismus war eine fundamentale Revolution im Leben der Juden. Er ersetzte das traditionelle, orthodoxe Selbstver-

ständnis der Juden als Gemeinde durch ein säkulares als Nation. Durch die Umsiedelung von Millionen von Menschen nach Israel verwandelte er den passiven, frommen Traum von der Rückkehr nach Zion in eine effektive gesellschaftliche Kraft. Er machte eine Sprache, die nur noch in religiösen Traktaten verwendet wurde, zu einem modernen säkularen Kommunikationsmittel in einem Nationalstaat. Fromme Verweise auf die Verbindungen der Juden nach Palästina können das Entstehen des Zionismus aus historischer Perspektive nicht erklären.

(Avineri, 1981, 13)

Und tatsächlich glauben die, die den Zionismus im Namen der Thora ablehnen, dass er zum vollständigen Bruch sowohl mit dem Judentum als auch mit der jüdischen Geschichte führe, wie Avineri und viele andere Intellektuelle schreiben. Rennen sie damit nicht in offene Türen ein? Die Antwort ist einfach: Tatsächlich handelt es sich um die Reaktion auf eine umfangreiche ideologisierte Literatur, die die Geschichte der Juden als einen konstant fortschreitenden Prozess darstellt, dessen Endziel der Zionismus ist, der Höhepunkt der gesamten jüdischen Geschichte, eine Art »Ende der Geschichte«. Dies ist eine Vorwegnahme der Thesen des amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama.

Die israelischen Historiker der ersten Generation ließen keine Zweifel an diesem teleologischen Entwurf zu: Die Loyalität dem Zionismus gegenüber rechtfertigte alles. Sie waren in hohem Maße Ideologen, weitaus feinfühlicher als ihre sowjetischen Kollegen, aber ihrer Sache nicht weniger ergeben (vgl. Ram). Sie mussten einen Begriff des »jüdischen Volkes« schaffen, der ohne die Thora auskam, denn für dieses Volk forderte die zionistische Bewegung die Gründung eines eigenen Staates.

Als Michail Gorbatschow 1986 Glasnost einleitete, rief er die Historiker dazu auf, die Lücken zu füllen, die die offizielle Geschichtsschreibung des sowjetischen Regimes hinterlassen hatte.

Es fällt auf, dass zur selben Zeit junge israelische Historiker und Journalisten die Gründungsmythen des Zionismus in Zweifel zogen. Sie durchforschten die amerikanischen Militärarchive und die persönlichen Akten der Gründerväter des Staates und veröffentlichten schließlich Material, das offenlegte, wie die Zionisten zu den Arabern und den Juden aus den arabischen Staaten gestanden hatten (vgl. Boussois). Letztere stellten in den Augen der zionistischen Vorkämpfer zweifellos ein kulturell rückständiges Element dar, und ihre Übersiedlung nach Israel hatte lediglich den Sinn, dass sie als genügsame Arbeitskräfte die arabischen Arbeiter ersetzen konnten (Ruppin, 294).

Die Arbeiten der neuen Historikergeneration verursachten eine Welle des Protestes, die bis heute nicht verebbt ist. Man darf nicht vergessen, dass die neue Betrachtungsweise der sowjetischen Geschichte letzten Endes die ideologischen Stützen des sowjetischen Staates zerstörte und seinen Zusammenbruch beschleunigte. Genauso untergraben auch die Neuen israelischen Historiker, ob willentlich oder nicht, die zionistische Ideologie und entfremden so einen bedeutenden Teil der jungen Israelis von den ideologischen Fundamenten ihres Staates.

Im Unterschied zu den Schlussfolgerungen der „Neuen Historiker“ wird die religiöse Kritik am Zionismus in universitären Kreisen kaum ernst genommen, weil ein tiefer Abgrund die akademische Welt von der Welt der Charedim trennt. Umgekehrt werden die Postzionisten und die Neuen Historiker von den Charedim praktisch nicht wahrgenommen, weil sie ein Produkt des säkularen israelischen Milieus sind. Wäre es anders, könnten die Charedim in den Publikationen dieser Wissenschaftler sicher viele Gemeinsamkeiten mit ihren eigenen Ansichten entdecken. Auch die Beziehungen der Charedim untereinander sind bisweilen schwierig.

Die Mitglieder der charedischen Partei »Agudat Israel«, die 1912 als Gegenbewegung zum Zionismus gegründet wurde, kritisieren den Standpunkt des nationalreligiösen Lagers, teilen aber

bei weitem nicht alle Positionen der Neturei Karta. Die Charedim erkennen den Zionismus nicht an, sie wollen nicht akzeptieren, dass die Ansiedlung von Millionen von Juden im Heiligen Land irgendetwas mit der Erlösung zu tun hat. Sie lehnen alle Erscheinungsformen der zionistischen Ideologie und alle staatlichen Rituale ab. Sie lehnen alles ab, was Soziologen »Israels zivile Religion« nennen (vgl. Liebman, 1983). Ihre Nicht-Anerkennung des Zionismus richtet sich hauptsächlich gegen die Institutionen des Staates, der ein Leben fördert, das mit einer jüdischen Lebensweise nicht zu vereinbaren ist. Dennoch verurteilen sie in der Regel nicht die Tatsache der Existenz des Staates an sich als etwas, das der Thora widerspricht. Ihre Argumente lassen einerseits die Bereitschaft erkennen, mit dem Staat zusammenzuarbeiten, versagen andererseits aber der jüdischen Besiedelung von Eretz Israel jede religiöse Bedeutung. Sie erklären, sie hätten keinen Hinweis von Gott erhalten, dass die Gründung des Staates Israel ein Schritt hin zur Erlösung sei. Jeschajahu Leibowitz antwortete mir auf eine entsprechende Frage mit seinem typischen Sarkasmus, er habe bisher noch keinen Einschreibebrief erhalten, in dem Gott ihm seine Pläne in Bezug auf die Erlösung durch den Staat Israel darlege. »Dabei schaue ich jeden Tag in meinen Briefkasten nach!«, fügte er ironisch hinzu.

Die Haltung der Charedim zum israelischen Staat verdeutlicht sich anschaulich in der Tatsache, dass sie nicht für sein Wohl beten. Damit bilden sie eine Ausnahme, denn in jedem anderen Land der Welt beten Juden zum Wohle des Staates, in dem sie leben. Aber als die Neturei Karta einen Aktivisten der Agudat Israel dafür kritisierte, dass er die Verkündung der Souveränität des Staates Israel mit dem Satz »Das ist der Finger Gottes« (Exodus 8:15) kommentierte, veröffentlichte die Agudat Israel ein offizielles Dementi. Die Agudat Israel unterstützt immer häufiger notorische Nationalisten, während sie sich formell nur um das Wohl der Charedim in Israel sorgt, nicht aber um den Staat als solchen. Die Tendenz, mit den Zionisten zusammenzuarbeiten, rief

auch Kritik innerhalb der Partei selbst hervor, einige ihrer Mitglieder lehnen jede Zusammenarbeit mit den Zionisten vollständig ab (vgl. Grosovski).

Das moderne Hebräisch und die säkulare Identität

Sprache ist zentrales Element der Nationalromantik. Eine besondere Bedeutung kommt ihr zu, wenn auf Grund der Schwächung anderer Elemente eine Art Vakuum entsteht. Das zeitgenössische nationale Selbstverständnis baut auf einer romantischen Verbindung zwischen Sprache und Territorium auf. Die Schaffung des modernen Hebräisch (*Iwrit*) ist eine historische Leistung ohne Vorbild, vor allem wenn man in Betracht zieht, dass es kein gemeinsames Territorium gab. Dadurch veränderte sich der Status der Heiligen Sprache, die bis dahin ausschließlich dem Gebet und dem Thora-Studium vorbehalten war, radikal.

Als Mitte des 19. Jahrhunderts mehrere Rabbiner die Schaffung einer modernen Sprache unterstützten, hatten sie eher den europäischen Nationalismus im Sinn als an die jüdische Tradition (vgl. Avineri, 1998, 3). Die Renaissance der lokalen Sprachen in Osteuropa hatte die Hoffnung geweckt, aus der Sprache der Thora und der rabbinischen Kommentare ein modernes Hebräisch schmieden zu können. Die Zionisten waren nicht die ersten, die in ihrem Zuhause ihre eigene nationale Sprache sprechen wollten. Unter dem Einfluss von Johann Gottfried Herder (1744-1803), einem Ideologen der kulturellen Renaissance im Deutschland des 18. Jahrhunderts, bemühten sich Angehörige der nationalen Eliten in Ost- und Mitteleuropa, ihren Kindern ihre Nationalsprache beizubringen, obwohl sie selbst die universaleren Sprachen, wie Russisch oder Deutsch, vorzogen. Ihr Ziel war die Schaffung einer Literatur in der Nationalsprache, einer gemeinsamen Geschichte und eines »nationalen Geists«, den notwendigen Voraussetzungen zur Bildung von ethnonationalen Staaten. Die nationalistischen Intellektuellen der österreichisch-ungarischen und russischen Eli-

ten gingen daran, die Sprache der Bauern zu erlernen, der einzigen Schicht, die sie fließend sprach, und reicherten sie später mit wissenschaftlichen, philosophischen und politischen Begriffen an. Die Enthusiasten einer modernen hebräischen Sprache brauchten sich nur umzuschauen, um inspirierende Experimente und Vorbilder für ihr Unternehmen zu finden. Aber im Falle des Hebräischen war die Herausforderung eine ganz andere: Sie mussten die Sprache der Rabbiner und Gelehrten wiederbeleben und dem modernen gesellschaftlichen Alltag, den Erfordernissen der Landwirtschaft und der Industrie anpassen. Die Aufgabe war umso schwieriger, als es weder eine Gesellschaft, noch landwirtschaftliche Betriebe, noch Fabriken gab, wo man die neue Sprache hätte sprechen können.

Der erste in modernem Hebräisch geschriebene Roman wurde 1853 veröffentlicht. Er verarbeitete ein biblisches Thema gewissermaßen zu einem »nationalen« Motiv (vgl. Aberbach), wie es in früheren Werken von Nationalisten anderer Völker in Osteuropa vorgemacht worden war. Der Roman wurde im russischen Reich publiziert, in Litauen, wo sich zwei sehr aktive nationalistische Bewegungen, die litauische und die polnische, gegenüberstanden. Beide glorifizierten ihre Vergangenheit in zeitgenössischen literarischen Werken, die selbstverständlich in ihrer Nationalsprache verfasst wurden. Im 19. Jahrhundert verbreitete sich säkulare Literatur in hebräischer Sprache in ganz Europa, aber im russischen Reich, wo die Juden das Althebräische besser beherrschten als die russische Sprache, war der Boden für die Verbreitung des Neuhebräischen besonders fruchtbar. Ehemalige Studenten berühmter Thoraschulen, wie etwa der von Waloschyn, wendeten sich vom Judentum ab und wurden zu den tragenden Säulen der neuen hebräischen Literatur, zu Idolen der neuen nationalen Kultur.

Für die Kritiker des Zionismus aus den Kreisen der Charedim hat die Schaffung einer hebräischen Sprache nicht nur keinerlei Bedeutung für die jüdische Kontinuität, sondern sie wurde sogar als weiteres Zeichen der Rebellion aufgefasst. Die Einen echauf-

fierten sich über die profane Verwendung der Heiligen Sprache, die Anderen empörten sich über das »zionistische Komplott«, das darauf abziele, das Wesen des Hebräischen zu entstellen. Viele angesehenen Rabbiner sahen darin eine Gefahr. Besonders unheilvoll schien ihnen die Tatsache, dass die neue Literatur den Talmudschülern zugänglich war und einen verderblichen Einfluss auf sie ausübte.

Zionistische Literatur und Publizistik entwickelten sich auch in den Sprachen der großen Reiche, auf Russisch und Deutsch. Diese Sprachen beherrschten hauptsächlich die assimilierten Juden, zu denen fast alle Führer der zionistischen Bewegung gehörten. Ein besonders fruchtbares literarisches Milieu entstand in Odessa (vgl. Gurfinkiel). In späterer Zeit schrieben verschiedene jüdische Schriftsteller, wie Ilja Ilf, Isaak Babel und Michail Swetlow, auf Russisch und machten sich so einen Namen in der Sowjetunion.

Auch Wladimir Jabotinsky schrieb auf Russisch, aber im Gegensatz zu vielen anderen Mitgliedern in diesem literarischen Zirkel wurde vor allem als Zionist bekannt. Maxim Gorki, der spätere Mentor der russischen Literatur, bedauerte es, dass der Zionismus einen solch vielversprechenden Autor auf seine Seite gezogen hatte. Jabotinsky, zuallererst bekannt als Gründer der revisionistischen Bewegung im Zionismus und als Theoretiker seiner politischen und militärischen Doktrin, verfasste auch Theaterstücke und historische Romane, die seine romantische Auffassung der jüdischen Quellen widerspiegeln. Interessanterweise schreibt dieser zukünftige Ideologe des jüdischen Militarismus ausgerechnet ein Buch über Samson, der, nachdem er geblendet wurde, sich selber tötet und seine Feinde mit in den Tod reißt. Genau diesen Heldengeist wollten die Zionisten der jungen Generation einpflanzen. Nicht von ungefähr schworen lange Zeit israelische Soldaten ihren Fahneneid in Masada, dem Ort, an dem die gegen Rom rebellierenden Juden kollektiven Selbstmord begingen.

Elieser Ben-Jehuda (geboren 1858 als Elieser Jitzchak Perlman in Luschki, russisches Reich), einer der wichtigsten Vorkämp-

fer des Neuhebräischen, wurde in einer traditionellen jüdischen Schule erzogen. Er wuchs im vielsprachigen Gouvernement Wilna auf, wo man überall und jederzeit fünf Sprachen hörte (Russisch, Polnisch, Litauisch, Weißrussisch und Jiddisch). Nicht weit von Wilna, in Ostpolen, und in einem ganz ähnlichen Milieu, wuchs auch Ludwik Lejzer Zamenhof (1859–1917) heran, der Erfinder des Esperantos. Zamenhof und Perlmann wollten, wohl als Antwort auf die babylonische Sprachverwirrung ihrer Umgebung, universale Sprachen erschaffen. Im Alter von siebzehn Jahren fühlte sich Perlman von der Vision einer nationalen Wiedergeburt im Land Israel angezogen. Von da an wurde der Gedanke der Schaffung einer jüdischen Nationalsprache zu seinem großen Traum.

Perlman hebraisierte seinen Familiennamen in »Ben-Jehuda« und ging 1881 nach Jerusalem. Sein Haus dort war das erste, in dem ausschließlich Hebräisch gesprochen wurde. Sein Erstgeborener wuchs schon mit dem Hebräischen auf. Perlman rebellierte offen gegen das Judentum und arbeitete unverdrossen an der Säkularisierung der Sprache der Thora als einem Mittel zur Schaffung des »Neuen Juden«. Der Sieg des modernen Hebräisch über das Jiddisch ist nicht nur der Sieg einer Sprache über eine andere, sondern auch der Sieg einer Ideologie, die das Exil ablehnt und einen »Neuen Juden« schaffen will (vgl. Leibowitz, 62). Der israelische Intellektuelle Boaz Evron nennt den Zionismus die »Negation des Judentums« (Leibowitz, 133). Das Judentum habe vom Beginn der Säkularisierung an die Juden eher getrennt, denn geeint. »Ben-Gurion sah im Judentum das historische Unglück des jüdischen Volkes, das es daran hindere sich zu einer normalen Nation zu wandeln (vgl. Leibowitz, 144). Leibowitz, der die Gründer des Staates sehr gut kannte, konstatierte, Ben-Gurion habe nur die Passagen aus der Thora ausgewählt, die ihm ins Konzept passten. »Im Geiste der christlichen Kritik« verhielt er sich feindlich gegenüber den Geboten des Judentums und huldigte den Propheten, die er, nach Auffassung von Leibowitz, ohnehin nicht verstand (vgl. Leibowitz, 145).

Ende der Dreißigerjahre benutzte Ben-Gurion dann die Bibel, um die zionistische Besiedlung Palästinas zu legitimieren und die jüdische Souveränität über das Land zu beanspruchen, ein Verfahren, das an den Missbrauch des Alten Testaments zur Rechtfertigung der europäischen kolonialistischen Siedlungspolitik erinnert. Solche Selektivität negiert die Bedeutung der Tradition, deren »Exil-Charakter« die Zionisten so oft verurteilten. Diese Haltung zur Vergangenheit kam sogar im Kontext der archäologischen Ausgrabungen zum Ausdruck, die die Gründer des Staates zur Förderung der neuen nationalen Identität benutzten (vgl. Abu El-Haj). Die ganze Aufmerksamkeit wurde praktisch nur auf Funde aus der Zeit der Bibel gelenkt, in der das Hebräische die vorherrschende Sprache im Land war. Gleichzeitig ignorierte die offizielle israelische Archäologie Funde aus der Zeit nach der Niederschrift der Bibel, als in der Region viele verschiedene Sprachen gesprochen wurden, als die jüdischen Gelehrten Seite an Seite mit Römern, Griechen und anderen Völkern lebten und die Grundsteine der Tradition der Gewaltlosigkeit und des Kompromisses legten, eben der Tradition, die das rabbinische Judentum seit 2000 Jahren verkörpert. Die Schaffung des modernen Hebräischen war zwangsläufig von der Schaffung einer historischen Erzählung begleitet, die den Erfordernissen des Zionismus angepasst wurde.

Die Väter der neuen Sprache gaben den traditionellen jüdischen Begriffen eine alltägliche Bedeutung. Das Wort »bitachon«, zum Beispiel, das »Sicherheit im Vertrauen auf Gott« bedeutet, wird jetzt als Sicherheit im politischen und militärischen Sinn verstanden. Man sollte die Erschaffer des neuen Hebräisch nicht für naiv halten: Sie wollten die neue Sprache von den alten traditionellen Bedeutungen lösen und sie gleichzeitig für religiöse Juden attraktiv machen, um sie auf ihre Seite zu ziehen. Das zeigt sich vor allem daran, dass sie die Bedeutung der Worte veränderten, sie aber in der ursprünglichen Form beließen. So wurde der Begriff »kibbuz galujot« (»Sammlung der Zerstreuten«), ein Wort

aus der Prophezeiung der Erlösung, in den zionistischen Kontext versetzt und bezeichnet jetzt die Masseneinwanderung nach Israel. Der Begriff »keren kajemet« bedeutet in der *Mischna* die Gesamtheit der Verdienste eines Menschen in der kommenden Welt, heute ist er der Name des jüdischen Nationalfonds, eine wichtige Institution der zionistischen Bewegung. Ein weiteres Beispiel ist der Begriff »aggada«, der die moralischen und belehrenden Texte der talmudischen Literatur bezeichnet, im Unterschied zu den gesetzgeberischen. Im Neuhebräischen bedeutet »aggada« heute »Mythos«, »Legende«, »Märchen«. Eine solche Verfälschung der ursprünglichen Wortbedeutungen ruft die Empörung orthodoxer Juden hervor, die darin eine böswillige Unterminierung der traditionellen Fundamente sehen.

Andererseits ebneten oft gerade diese Verweise auf die jüdische Tradition der neuen Sprache und der zionistischen Ideologie den Weg. Jabotinsky, zum Beispiel, nannte sein Hebräisch-Lehrbuch für Anfänger »613 Worte« in Anlehnung an die 613 Gebote der Thora (vgl. Jabotinsky, 1950). Außerdem waren die Texte in dem Buch mit lateinischen Buchstaben geschrieben, so dass die Schüler die neue Sprache sprechen konnten, auch wenn sie die Verbindung zur jüdischen Tradition verloren hatten, in der auch für nicht-hebräische Sprachen das hebräische Alphabet verwendet wurde. Der Talmud wurde ursprünglich auf Aramäisch geschrieben; die meisten Abhandlungen des sephardischen Philosophen Maimonides auf Arabisch, und das Buch Zennah u-Reenah, ein Kommentar zum Pentateuch für Frauen (»Frauenbibel«), wurde auf Jiddisch verfasst. Jabotinskys Ansatz erinnert an die seines Zeitgenossen Kemal Atatürk, der das arabische Alphabet in der türkischen Sprache abschaffte, ein Akt, der den moslemischen Türken den Zugang zur islamischen Tradition erschwerte. Jahrzehnte später wurde ein anderes Hebräisch-Lehrbuch für Anfänger schon »Tausend Worte« genannt, weil die Juden, an die sich das Buch wandte, vor allem aus der Sowjetunion stammten, für die die Zahl 613 nichts bedeutete.

Zionistische Motive verdrängten die traditionellen Bedeutungen, was die Diskreditierung der Religion durch die hebräische Sprache besonders effektiv machte. So adaptierte der Dichter Natan Alterman Worte aus der religiösen Liturgie für sein Gedicht *Aus allen Völkern*: »Aus allen Völkern hast Du uns auserwählt, Du hast uns geliebt und warst uns gewogen«. Das Gedicht handelt vom NS-Völkermord, und es heißt darin: »[...] dass Du von allen deinen Kindern uns auserwählt hast, vor deinem erhabenen Stuhl ermordet zu werden«. Diesen Text verlas man in staatlichen Schulen und oft auch bei staatlichen Zeremonien (vgl. Geffen, 11–15). Auch heute noch verwendet man diesen Text in der zionistischen Erziehung, insbesondere auch in der Armee (Misrad).

Die Umwandlung der Sakralsprache in eine Landessprache belastet und verletzt zweifellos weiterhin die religiösen Gefühle vieler Juden. Die Charedim haben nicht vergessen, dass die Zionisten, nachdem sie in den Zwanzigerjahren die Kontrolle über eine Reihe von religiösen Schulen bekommen hatten, daran gingen, unter dem Vorwand der Lehrerfortbildung in Neuhebräisch zionistisches Gedankengut zu verbreiten. Auf diese Weise wurde das Neuhebräische bald zum Symbol des Zionismus. Aus diesem Grunde gingen einige Talmudschulen in Israel dazu über, ihren Unterricht auf Jiddisch abzuhalten (manchmal sogar auf Englisch). Für einige Charedim ist das Neuhebräische nichts anderes als »die Sprache, die die Zionisten erschaffen haben« (Steiner, 37).

Sogar die Phonetik des modernen Hebräisch stört manche Kritiker, sie werfen den Zionisten vor, der Sprache eine künstliche Aussprache gegeben zu haben, die zu keiner jüdischen Tradition passt (vgl. Zimmer).

Das mag daran liegen, dass Elieser Ben-Jehuda, einer der Begründer des modernen Hebräisch, Wert darauf legte, das Hebräische von der traditionellen aschkenasischen Aussprache abzusetzen, weil diese ihn an das ihm bekannte Siedlungsgebiet der Juden erinnerte. Er lehnte sich mehr an die sephardische Aussprache an,

die ihm persönlich fremd war und deshalb akzeptabler erschien. Manche Gegner des Zionismus weigern sich schlichtweg, modernes Hebräisch zu sprechen, was es mir sehr erschwerte, sie zu interviewen. Da ich nicht jiddisch spreche, die Sprache der meisten aschkenasischen Charedim, musste ich sie wohl oder übel dazu überreden, unsere Interviews in der Sprache der Heiligen Schrift (»Leshon Hakodesh«) zu führen. Einer meiner Gesprächspartner begründete seine Weigerung mit dem Satz: »Anstatt das Alltägliche zu heiligen – was unsere wichtigste Aufgabe auf der Erde ist –, machen die Zionisten das Heilige zum Alltäglichen«.

Auch der amerikanische-jüdische Philosoph Marc Ellis, bei weitem kein Orthodoxer, lehnt es ab, Hebräisch zu sprechen, aber aus anderen Gründen:

Besteht etwa darin das Neue der modernen hebräischen Sprache, das sie aus der Synagoge in den Staatsdienst gewechselt ist, wo man sie nicht zum Lob Gottes verwendet, sondern als Werkzeug der staatlichen Macht? ... Spricht man deshalb »unsere« Sprache mit solcher Vehemenz, eine Sprache der Macht und Stärke, weil sie die Rückkehr zur Mentalität des europäischen Ghettos verkörpert, nur dass das Ghetto jetzt mit Nuklearwaffen ausgerüstet, eine Art Nuklear-Ghetto ist?
(Ellis, 2002,6)

Damit wendet sich seine Kritik nicht nur gegen das Neuhebräische, sondern gegen das ganze zionistische Projekt. Häufig stellen die Neologismen die traditionelle Bedeutung der Worte auf den Kopf. Das Wort »Totalitarismus« hat heute einen negativen Sinn, während es im faschistischen Italien von Anfang an positiv belegt war, weil es auf den nationalen Stolz hindeutete. Der Begriff »der Staat Israel«, den die Antizionisten eingeführt haben, war anfangs sarkastisch gemeint. Erst später übernahmen ihn die Zionisten und gaben ihm einen positiven Sinn. Nach Ravitzky kam der Begriff zum ersten Mal in einem rabbinischen Werk aus dem frühen

20. Jahrhundert vor, das sich gegen die zionistische Bewegung und gegen den Gedanken einer jüdischen Nationalität wandte, der die Juden von der Thora und den Geboten entfremdet. Diese Perspektive schien dem Autor so bedrohlich, dass er schon die völlige Vernichtung der Juden vor Augen hatte. In diesem Sinne zitiert er aus dem Buch Esther: »Denn wie könnte ich das Unglück mit ansehen, das mein Volk treffen wird? Und wie könnte ich den Untergang meines Geschlechts mit ansehen?« (Esther 8, 6). Anscheinend wurde der Ausdruck »Staat Israel« in diesem Zusammenhang zum ersten Male verwendet:

Ich weiß, welche Verheerungen sie in der Gemeinde Israels anrichten. Mein Herz erstarrt und meine Augen werden trübe, und meine Ohren füllen sich mit dem Gift dessen, was sie sprechen und tun. Nicht im Namen des wahren Glaubens streben sie in das Land, nicht seinetwegen schwenken sie die Banner (während wir das Banner des Herrn hochhalten). Was für eine »Nation können sie gründen, wenn sie sich vom Herrn, der Heiligen Thora und den Geboten abwenden? Wie soll ich es ertragen, etwas »Staat Israel« zu nennen, das, Gott bewahre, ohne Thora und ohne die Gebote ist?
(Ravitzky, 4).

Auf der anderen Seite fand der Begriff »Staat Israel« bei Rabbi Kook, einem der wenigen Unterstützer des Zionismus, Gefallen, auch wenn er ihm eine völlig andere Bedeutung zuschrieb als die säkularen Gründungsväter. Er hoffte auf einen »idealen Staat, der auf hohen Idealen fußt«. Ravitzky listet eine ganze Reihe von Begriffen auf, die die Orthodoxen verwenden. Der Staat Israel wird beschrieben als »satanischer Staat«, »antijüdischer Staat«, »ein Regime, das sich den Namen Israel gibt«, »ein Staat, dessen Herrscher Juden sind«, »ein Staat der Juden«, »ein Staat des jüdischen Volkes«, »Staat der Gemeinde Israels«, »der Sockel von Gottes Thron in dieser Welt« und schließlich »ein Gottesstaat«

(Ravitzky, 7). Innerhalb des orthodoxen Judentums sehen nur die Anhänger der nationalreligiösen Ideologie im Staat die Antwort auf die traditionellen Hoffnungen der Juden. Viele Historiker glauben, dass der Grund für die so erfolgreiche Verbreitung des Neuhebräischen in der der Rebellion gegen die Religion zu suchen ist. Über die Generation von Elieser Ben-Jehuda sagen sie Folgendes:

Nur für sie konnte die hebräische Sprache zu einer »Nationalsprache« werden und ihre religiöse Wertung praktisch völlig verlieren ... Nur bei ihnen konnte das kollektive jüdische Selbstverständnis in historischen Begriffen betrachtet werden, die sich von der Last der Religion befreit haben; nur bei ihnen konnte, in dieser oder jener Phase der Evolution des jüdischen nationalen Denkens, Eretz Israel in politischen Termini gedacht und durch das Prisma eines romantischen Nationalismus betrachtet werden, während die orthodoxe Haltung vernachlässigt wird.

(Bartal, 1998, 21)

Die Nationalsprache, die den Israelis theoretisch den Zugang zu klassischen Quellen des Judentums erleichtern soll, ist nicht immer und nicht für jeden hilfreich. Die Israelis stellen fest, dass ihre Sprache nicht ausreicht und dass sie mit neuen Wörtern und Begriffen erweitert werden muss. Am schwierigsten ist es für sie, sich den Wortschatz des Judentums anzueignen, der entweder vollständig vergessen oder von den frühen Zionisten umgeformt wurde, indem religiöse Ausdrücke für den modernen Gebrauch umgedeutet wurden. Das Neuhebräisch, das für den tagtäglichen Gebrauch vorgesehen ist, ist kein geeignetes Werkzeug für das Studium der Thora.

Als ich einmal mit einem Freund, der schon seit über dreißig Jahren in Israel lebt, zu einem Konzert in Tel Aviv ging, stellte ich fest, dass er eines der Lieder nicht verstand, und ich bot ihm an,

ihm den Text zu übersetzen. Er fragte mich, wieso ich denn einen Text übersetzen kann, bevor er gesungen wurde, und ich erklärte ihm, dass das Lied Verse aus dem Buch der Psalmen genommen habe, die ich auswendig kenne. Für meinen israelischen Freund hörten sich die Worte des Liedes wie eine Fremdsprache an.

Für die Gegner des Zionismus sind das Land und die hebräische Sprache kein »nationaler Reichtum«, wie die Zionisten nach dem Beispiel anderer europäischer Nationalisten versichern. Der Neologismus »moledet« (»Heimat«) ist für Antizionisten eine Fälschung, die die Fundamente des Judentums untergräbt. Zionistische Pioniere haben zum Land Israel eine ähnliche Beziehung wie die russischen Romantiker zur russischen Erde, die sie als »Mütterchen Russland« vergötterten. Dutzende von russischen Liedern, die in den ersten Jahrzehnten der zionistischen Besiedlung ins Neuhebräische übersetzt wurden, sollten den Neuzugewanderten die Liebe zur »Heimat« in die Herzen pflanzen. Wie es einer Mutter geziemt, ist die Heimat bereit, auch die widerspenstigen Söhne in ihren Schoß aufzunehmen, und ihre Liebe ist selbstverständlich, großzügig und bedingungslos. Die Arme der Mutter sind die letzte Zuflucht in Zeiten der Not, und der Staat Israel wird oft als letzte Garantie für die Sicherheit der Juden dargestellt. Dieser romantische Symbolismus ist der jüdischen Tradition fremd, obwohl das Land im Talmud einmal auch als Mutter beschrieben wird: »Wenn seine Mutter ihn verspottet und seine Stiefmutter ihn mit Ehren überschüttet – wohin soll er gehen?«. Die Rede ist von einem Weisen, den man in Israel übel behandelt, in Babylon aber in Ehren aufgenommen hat (Palästinensischer Talmud, Brachot 2:8b). Ungeachtet einer gewissen ironischen Färbung dieser Geschichte beruft sich das Buch *Em Ha-banin semecha* (»Eine Mutter freut sich über ihre Kinder«) auf diese Textstelle. Das Buch, geschrieben in der Zeit des Zweiten Weltkrieges, ist ein leidenschaftlicher Aufruf zur Einwanderung nach Palästina. Darin werden die Juden aufgerufen, das Exil zu verlassen und in den Schoß der Mutter, das Land Israel, zurückzukeh-

ren.« (Teichtal, 33-36; 192-203; 229). Im Rahmen der Tradition bleibt diese Metapher an den ursprünglichen Kontext gebunden, der in keiner Beziehung zur Besiedlung des Landes Israel steht. »Für uns ist Eretz Israel keine Heimat [...]. Die Vorstellung, dass die einfache Besitznahme des Landes uns zu einer Nation macht, ist unmöglich«, schrieb Rabbi Wasserman am Vorabend des Zweiten Weltkrieges (Sorasky, 224). Nach der Thora entstammen die Juden, oder besser gesagt die Kinder Israels, durchaus nicht Israel. Sie wurden in Ägypten zu einem Volk und empfangen ihre Anerkennung als solches am Berge Sinai durch die Entgegennahme der Thora. Dieser Auffassung nach gehört das Gelobte Land nicht denen, denen es verheißene wurde, sondern dem, der es verheißte.

Rabbi Schlomo ben Jizchak (»Raschi«, 1040-1105), maßgeblicher Kommentator des Tanach und des Talmuds, erläutert den Gedanken: Die Thora betont oft, dass die ganze Welt, einschließlich Eretz Israel, nur dem Schöpfer gehört. »Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei mir.« (Levitikus 25:23). Die Tradition definiert das Verhältnis zum Land ausschließlich in vertraglichen Begriffen.

Ein Abschnitt aus dem *Schma Israel* (»Höre Israel«), einem Gebet, das täglich gesprochen wird, bestimmt das Verhältnis der Juden zum verheißenen Land sehr deutlich:

Und wenn ihr auf meine Gebote hört, auf die ich euch heute verpflichte, wenn ihr also den Herrn, euren Gott, liebt und ihm mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dient, dann gebe ich eurem Land seinen Regen zur rechten Zeit, den Regen im Herbst und den Regen im Frühjahr, und du kannst Korn, Most und Öl ernten; dann gebe ich deinem Vieh sein Gras auf dem Feld und du kannst essen und satt werden. Aber nehmt euch in Acht! Lasst euer Herz nicht verführen, weicht nicht vom Weg ab, dient nicht anderen Göttern und werft euch nicht vor ihnen nieder! Sonst wird der Zorn des Herrn gegen

euch entbrennen; er wird den Himmel zuschließen, es wird kein Regen fallen, der Acker wird keinen Ertrag bringen und ihr werdet alsbald aus dem prächtigen Land getilgt sein, das der Herr euch gibt.

(Deuteronomium 11:13-17)

Diese Worte erinnern an die Beziehung eines verheirateten Paares: Sie hält, solange beide bestimmte Regeln einhalten. Wenn sie es nicht mehr tun, folgt die Scheidung. Der Begriff »moledet« verdrängt die subtile Feinfühligkeit, die die jüdische Tradition hinsichtlich des Besitzes des Landes Israel entwickelt hat. Schon 1926 warnten die, denen die Bedeutung des Hebräischen für das traditionelle Denken bewusst war: »Das Land ist ein Vulkan«. Sie befürchteten, dass die Sprache, selbst als säkularisierte, eine Zeitbombe ist, die bei den Israelis, ohne dass sie es merken, tief in der Tradition begrabene messianische Gefühle wecken könnte:

Wohin führt uns das modernisierte Hebräisch? Wird sich nicht der Abgrund der Heiligen Sprache, die wir in unseren Kindern eingepflanzt haben, weit auftun? Die Menschen wissen nicht, was sie tun. Sie glauben, sie hätten das Hebräische zu einer säkularen Sprache gemacht und ihr den Stachel der Apokalypse gezogen. Aber das stimmt nicht [...] Jedes Wort, das nicht neu ausgedacht, sondern aus dem Fundus so vielfach verwendeter Begriffe entnommen wurde, steckt voller Sprengstoff ... Gott wird nicht taub bleiben zu der Sprache, in der man ihn Tausende Male beschworen hat, in unser Leben zurückzukehren ...

(Ravitzky, 3)

Dieser Effekt beschränkt sich vor allem auf das nationalreligiöse Lager, das im Staat Israel den »Beginn unserer Erlösung« sieht.

3 Das Land Israel zwischen Exil und Rückkehr, zwischen Verbannung und Erlösung

»Eure Frevel haben diese Ordnung gestört, eure Sünden haben euch den Regen vorenthalten.«

(Jeremia 5:25)

Die Tradition, die sich auf den Glauben an die göttliche Vorsehung beruft, neigt dazu, alle, auch die unbedeutendsten Unglücksfälle der Juden als Folge ihres Fehlverhaltens zu deuten. Die Zeile aus der Prophezeiung des Jeremias, die diesem Kapitel vorangestellt ist, verdeutlicht diese traditionelle Haltung sehr gut. Wenn die Frevel im Heiligen Land begangen werden, sind die Folgen umso schlimmer. Praktisch alle religiösen Juden, ob Anhänger oder Gegner des Zionismus, glauben, dass das Leben in Eretz Israel an besondere Verpflichtungen gebunden ist, die Gott den Juden auferlegt hat als Bedingungen dafür, dass sie dort leben dürfen. In diesem Sinne unterscheidet sich das Verhältnis der Juden zu Israel grundlegend von dem Verhältnis der Deutschen zu Deutschland oder dem der Russen zu Russland.

Wie bereits erwähnt, sind die spirituelle Bedeutung des Landes und seine politische Aneignung zwei historisch diametral entgegengesetzte Begriffe. Im Unterschied zur biblischen Periode ist die jüdische Tradition extrem zurückhaltend in Bezug auf kriegesrisches Handeln, insbesondere im Lande Israel. Diejenigen, die dieser traditionellen Kultur nicht mehr folgen oder sie schlicht nicht mehr kennen, sehen in dem Verzicht auf Gewalt lediglich

»ein theoretisches Konstrukt, das diese Passivität mit Hilfe eines gewissen Skeptizismus gegenüber jeglicher Einmischung in den göttlichen Plan legitimieren will« (Avineri, 1981, 4).

Fromme, Thoratreue Juden sehen den Verzicht auf politische Gewalt und Macht als einen untrennbaren Teil des Judentums. Demgegenüber sprechen viele religiöse Zionisten von der neuen »Thora des Landes Israel«, die die alte Tradition hinter sich gelassen hat. Wir erinnern uns daran, dass nach Meinung der Anhänger von Rabbi Kook, dieser »eine Revolution im Judentum vollbracht habe, die viel weitreichender ist als die Revolution der reformistischen Strömungen« (Полонский 2006, 16). Diese Einstellung unterscheidet sie deutlich von anderen gläubigen Juden.

Das nationalreligiöse Lager schreibt der »Rückkehr der Juden in die Geschichte« eine große Bedeutung zu und ist stolz darauf, dass der Zionismus die Juden von der »alten Passivität« befreit hat. Im Übrigen ist dies für die Charedim kein abstraktes Prinzip der Passivität, wie Avineri behauptet, sondern ein oft schwerer und mutiger Verzicht auf das Gefühl der nationalen Solidarität, ein Gefühl, das so natürlich und stark ist, dass einige Rabbiner es für die stärkste Versuchung unserer Zeit halten.

Die Gegner des Zionismus trauen den Zionisten keine echte Liebe zum Land zu. Der Rebbe von Belz, Yissachar Dov Rokeach (1854-1927), führt in diesem Zusammenhang folgende Erzählung an:

Einmal kam ein Mann mit seinem Sohn, der in das Land Israel einwandern wollte, zum Rebbe [...]. »Wie wird er sich dort benehmen wollen, wenn er erst da ist? Wo wird er wohnen? Wird er den Sabbat und die anderen Gebote halten«, fragte der Rebbe. Der Mann antwortete mit schwacher Stimme, sein Sohn sei erfüllt von der Liebe zum Land Israel. »Du sprichst von Liebe zum Land Israel?« erregte, sich der Rebbe. »Komm in meine Schule, da wirst du junge Leute sehen, die mit Ernst

die Thora studieren. Im Herzen von jedem von ihnen findest du mehr Liebe zu Israel als bei tausend Zionisten. Für die Zionisten bedeutet die Liebe zu Israel nichts; sie wollen sich nur des Jochs der Thora und der Gebote entledigen [...]. Die Zionisten fahren ins Land Israel, werfen die Thora fort und tun Verbotenes. Und das nennst du Liebe zum Land Israel? Die Liebe zum Lande Israel ist untrennbar verbunden mit der Liebe zu Gott und der Liebe zur Thora.«

(Rosenberg, 386)

Der Zionismus predigte von Anfang an die Liebe zum Land als eine politische und ideologische Eigenschaft. Schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wurden Wanderungen in Palästina zu einem wichtigen Faktor in der zionistischen Erziehung (ähnlich wie in der Pfadfinder-Bewegung). Das Ziel war, der Jugend die Natur des Landes näher zu bringen. Diese Aktivitäten hatten sogar einen sexuellen Akzent: Der hebräische Ausdruck »yediat ha-aretz« bezieht sich auf Bibelstellen, die, unter anderem, »das fleischliche Erkennen der Frau« (Genesis 4:1) beschreiben. Die Liebe der Zionisten zum Land war das Thema mehrerer wissenschaftlicher Arbeiten über die Psychologie des Zionismus (vgl. Gonen; Rose, Jacqueline). Aus politischer Sicht richtete sich die Erziehung zur Liebe zur Natur des Landes auf das Bemühen, die Anwesenheit der Araber zu ignorieren, sie quasi aus der Erinnerung zu streichen. In ihrer patriotischen Begeisterung beschrieben die Zionisten die Flora und Fauna des Landes in allen Einzelheiten, ignorierten jedoch dabei die arabischen Dörfer und ihre Bewohner. Wie bereits bemerkt, charakterisierte dieses selektive Vorgehen auch die archäologischen Ausgrabungen, die ein zentrales Element der zionistischen Erziehung im Sinne der Liebe zum Land darstellten und Fachleute und Amateure gleichermaßen faszinierte, auch ganz besonders den General Mosche Dayan. In den ersten Jahrzehnten der Existenz des Staates rekonstruierten, genauer gesagt, erdachten die Zionisten ein wagemu-

tiges, heroisches Bild vom Leben in Israel während der biblischen Epoche. Solche Art heimatkundlicher Liebe zum Land hat wenig mit der Tradition zu tun, die das Land Israel zuallererst als einen besonderen Ort wahrnimmt, an dem man völlig nach den Geboten der Thora leben kann.

General Rechawam Zeewi (1926–2001), Atheist und inbrünstiger Nationalist, Befürworter der Deportation der Araber, deutet das Verhältnis zum Land in mystischen Farben (vgl. Benvenisti). Für die Zionisten bedeutet die Liebe zum Land seine Inbesitznahme, die alle anderen verdrängt, die ebenfalls Anspruch darauf erheben. Dieses Land kann nicht die Heimat eines anderen Volkes sein, auch wenn dieses dort schon seit langer Zeit lebt. Die Zionisten streben danach, den physischen und den spirituellen Raum zu »nationalisieren« und ausschließlich für Juden zu reservieren, ohne das mehrtausendjährige jüdische Brauchtum auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Einige Rabbiner wiesen mehrfach auf diese Tatsache hin, genau wie einige säkulare Kommentatoren sahen sie darin eine Art von Götzendienst.

Der Massenkult der »Liebe zum Land« ist noch nie ein völlig unschuldiges Unternehmen gewesen, dessen Ziel der ästhetische Genuss oder das wissenschaftliche Interesse wäre. Es war schon immer ein Mittel der politischen Mobilisierung und Propaganda zur Legitimierung und Durchsetzung des Besitzanspruchs auf das befreite Land Israel.

(Benvenisti)

Führende religiöse Autoritäten verurteilten die vor hundert Jahren im russischen Reich gegründete Misrachi-Bewegung als einen Versuch, den Zionismus als im Rahmen der Tradition akzeptabel darzustellen. So verurteilte, zum Beispiel, der Leiter der Jeschiwa von Slobodka, eine der angesehensten Talmudhochschulen in Litauen, seine Studenten scharf, weil sie an einem Vortrag teilgenommen hatten, bei dem die Idee der Zusammenführung des Ju-

dentums mit dem Zionismus propagiert wurde. Er drohte seinen Studenten an, jeden von der Schule zu verweisen, dem Kontakte zur zionistischen Bewegung nachgewiesen würden, gegebenenfalls sogar das Rabbiner-Diplom zu entziehen, falls es schon übergeben wurde (vgl. Shapiro, 12).

Das Haupt der Belzer Chassidim, Yissachar Dov Rokeach, mahnte, man müsse den »Misrachi« mehr misstrauen als den Atheisten (vgl. Rosenberg, 379). Aus seiner Sicht frevelten die säkularen Zionisten offen gegen die Thora, während die Anhänger der »Misrachi« noch den Anschein wahren, die religiösen Zeremonien zu achten. Ähnlich dem Rebbe von Lubawitsch verglich er sie mit dem Schwein, das einige äußerliche Anzeichen eines koscheren Tiers besitzt und so die Unwissenden in die Irre führt. Diese »Falschheit« erklärt, so Dov Rokeach, warum Juden Schweine besonders verabscheuen, mehr als den Wolf oder den Bären, obwohl die Thora den Verzehr dieser Tiere genauso verbietet. Ähnlich betonen einige Rabbiner, das Problem bestehe nicht darin, dass der Zionismus von Juden erschaffen wurde, die sich von der Thora abgewendet haben. Hätten Rabbiner und Kenner der Thora ihn erschaffen, wäre es noch viel schlimmer, weil die zionistische Idee als solche absolut falsch ist. Chaim Shaul Dawik (1861-1932), ein angesehener Jerusalemer Rabbiner, vertrat die Meinung, religiöse Zionisten könnten durch ihre Heuchelei mehr Juden vom geraden Weg abbringen, als die säkularen. Chofez Chaim verglich sie mit bewaffneten Räubern; die säkularen Zionisten seien dagegen nur unbewaffnete Räuber (vgl. Rosenberg, 505).

Diese Auffassung lehnt den Zionismus prinzipiell ab, unabhängig davon, welche Rolle die Religion im zionistischen Programm einnimmt. Rabbi Rokeach weigerte sich aus Prinzip, am Sabbatlich neben einem Familienangehörigen zu sitzen, der Rabbi in einer zionistischen Organisation war.

Wäre er modern gekleidet und glattrasiert gekommen, dann ginge es, aber da er in der Kleidung der Chassidim gekommen

ist, mit Bart und Schläfenlocken, will ich nicht, dass die Leute denken, ein Charedim habe mit den »Misrachi« irgendetwas gemeinsam.

(Rosenberg, 376)

Rabbi Rokeach brachte eine zur damaligen Zeit in religiösen Kreisen sehr verbreitete Meinung zum Ausdruck, nämlich dass der Zionismus eine reale Gefahr für die jüdische Seele sei und der Kampf gegen ihn lebensnotwendig (vgl. Rosenberg, 480).

Sünde und Strafe

Das Land Israel gilt traditionell als zerbrechlicher und angreifbarer als andere Länder. Sünden, die Juden in anderen Ländern begehen, mögen vielleicht keine so ernsthaften Konsequenzen nach sich ziehen, aber Juden, die in Israel leben und dort sündigen, bringen damit alle Juden in Not und Bedrängnis. Die Verantwortung, die mit dem Leben im Land verbunden ist, drückt allen Möglichkeiten der Besiedelung einen besonderen Stempel auf, weil darin schlimme Folgen für alle Juden lauern können. Nach Meinung des Historikers Yosef Hayim Yerushalmi schreibt die Tradition Folgendes vor:

Für die Rabbiner bedeutet das Studium der schriftlichen und der mündlichen Thora, eine jüdische Gesellschaft zu bauen, die vollständig auf die Vorschriften und Ideale der Thora gegründet ist, und in Bezug auf die Zukunft auf Vertrauen, Geduld und Gebet basiert.

(Yerushalmi, 37)

Dieser traditionelle Blick auf die Dinge unterscheidet sich grundlegend von dem Versuch der »Normalisierung des jüdischen Volkes«, wie es die Zionisten sehen. Nach deren Vorstellungen sollen die Juden sich nicht nur der Pflicht zur Befolgung der Gebote

entledigen, sondern sie sollen auch ignorieren, welchen Eindruck ihr Verhalten auf die übrige Welt macht. Die Befreiung des Juden, also der tiefere Sinn des zionistischen Traums, erweist sich als Verkehrung der Tradition, indem sie den spirituellen Begriff der Auserwähltheit profaniert und ihn in einen für jeden Missbrauch zugänglichen politischen Begriff verwandelt.

In der traditionellen Sicht erfolgt die Rückkehr ins Land Israel als Lohn für gute Taten und nicht als Ergebnis militärischer Macht oder Diplomatie. Sie folgt der Ankunft des Messias, und folglich kann man sie nicht in Analogie zur gewaltsamen Eroberung des Landes durch Jehoschua Ben-Nun sehen. Denn da dies durch Gott geschehen wird, ist die Besiedelung des Landes endgültig und unumkehrbar. Um diese Vision der Zukunft besser verstehen zu können, die einen wichtigen Aspekt der jüdischen Weltanschauung darstellt, muss man verstehen, wie die Tradition die Geschichte der Juden im Lande Israel darstellt. Die Logik der Antizionisten ist ziemlich einfach:

Wir wurden nicht vertrieben, weil wir keine Haganah [die zionistische paramilitärische Untergrundorganisation in Palästina während des britischen Mandats] hatten oder keine politischen Führer wie Herzl oder Ben-Gurion. Wir wurden vertrieben, gerade weil wir all das hatten und weil wir solchen Führern folgten. Logischerweise kann dieses Handeln nicht die Erlösung bringen.

(Domb, 20)

Chofetz Chaim erinnert an die Gründe der Vertreibung, indem er die Worte des Propheten zitiert:

Die Völker werden erkennen, dass das Haus Israel wegen seiner Schuld verschleppt wurde. Denn sie sind mir untreu geworden; darum habe ich mein Angesicht vor ihnen verborgen und sie ihren Feinden ausgeliefert, sodass alle unter

dem Schwert fielen. Wie ihre Unreinheit und ihre Vergehen es verdienten, so habe ich sie behandelt und mein Angesicht vor ihnen verborgen.

(Ezechiel 39:23-24)

Chaim weist auf ein ernstes Problem hin, das mit einem Leben ohne Thora und die Gebote im Land Israel verknüpft ist: Er vergleicht das Land Israel mit einem Königshof, wo das kleinste Vergehen riesige Ausmaße annimmt. Die Angst vor der Verletzung der Gebote im Heiligen Land diente immer als Mahnung für die weniger gebildeten Juden, die eher der Versuchung erliegen, sich vor der Erlösung in Israel niederzulassen. Die Zerstörung der beiden Tempel in Jerusalem ist nicht nur ein häufig verwendetes Argument der Gegner des religiösen Zionismus. Dieses Ereignis ist der Mittelpunkt ihrer historischen Weltanschauung. Auch säkulare Juden verwenden diese Geschichte häufig. In dem Theaterstück *Die Pein der Ankunft des Messias*, zum Beispiel, das Ende des 20. Jahrhunderts auf die Bühne kam, tragen die Zeloten des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung die Uniformen der israelischen Armee. Das Stück strotzt vor Vergleichen zwischen dem Kampfgeist der Zeloten von damals und dem der Siedler von heute. Letztere blieben nicht gleichgültig: Vor dem Eingang eines Jerusalemer Theaters bildete sich eine Demonstration junger Siedler aus den besetzten Gebieten, die Flugblätter gegen das Stück verteilten. Die Charedim kommen gleichwohl zu ähnlichen Schlussfolgerungen, obwohl sie für gewöhnlich nicht ins Theater gehen:

Die Zionisten beanspruchen für sich, die stolzen Nachkommen dieser berüchtigten Raufbolde zu sein, die verantwortlich waren für die Vernichtung des jüdischen Volkes zur Zeit des Ersten Tempels. Der Prophet Jeremias flehte sie an, sie sollten die Waffen niederlegen angesichts der Übermacht des Gegners und die Stadt in die Hände Xerxes, des Königs von Babylon, übergeben. Jeremias verkündete, es sei der Wille Gottes,

dass die Stadt Jerusalem und der Tempel zerstört werden, als Strafe für ihre Sünden, und wenn das Volk Israel diese Strafe auf sich nimmt, könne es sein Leben retten. Jeremia wurde von diesen Schurken als Verräter bezeichnet, und in der Folge wurde nicht nur der Tempel zerstört, sondern fast das gesamte Volk dahingeschlachtet ...

Diese Zionisten beanspruchen auch für sich, die stolzen Nachkommen jener berühmten Raufbolde zu sein, die für die Zerstörung des zweiten Tempels verantwortlich sind. Rabbi Jochanan Ben-Sakaj [...], der Führer des jüdischen Volkes, rief sie auf, ihre Waffen niederzulegen und sich den Römern zu ergeben. Sie weigerten sich und brachten so über alle Juden das Unglück der Zerstörung des Zweiten Tempels und die Vertreibung ins Exil.

(Blau, Amram, 2–3)

Die Erzieher des »Neuen Juden« entrollten vor ihm ein fortlaufendes und faszinierendes Gemälde der jüdischen Geschichte, »Geschichten vom Tanach¹¹ bis zum Palmach¹²«. Sie umgaben die Makkabäer und Simon Bar-Kochba mit der romantischen Gloriele der Freiheitskämpfe gegen fremde Eroberer. Unter Berufung auf die Geschichte lehnten die Zionisten die traditionelle Geschichtsauffassung ab, auf der der religiöse Antizionismus beruht. Die Lehre, die die Zionisten aus der Geschichte ziehen, ist der traditionellen Sichtweise diametral entgegengesetzt: Ihrer Auffassung nach hätten die Juden besser und ausdauernder kämpfen müssen. Die Zionisten schöpften ihre Inspiration aus dem »schwindelerregenden Versuch, mit einer Brücke, so lang wie das Exil die Kämpfer von Masada mit den Soldaten der israelischen Armee zu vereinen.« (Barnavi, 219).

Wie schon mehrfach erwähnt, ist der zionistische Standpunkt nicht nur dem Ton nach, sondern auch im Gehalt dem europäischen Nationalismus sehr ähnlich, einschließlich seiner

extremen Erscheinungsformen. Zionisten und europäische Nationalisten wählen lieber einen ehrenvollen Tod oder sogar den Massenselbstmord, wie in Masada oder Gamla, als dass sie Kompromisse eingingen. Man muss bedenken, dass dem Juden nach der *Halacha* nur in drei Fällen erlaubt ist, sich in Lebensgefahr zu begeben: Wenn man ihn unter Bedrohung seines Lebens zwingt, einen anderen Gott anzubeten, einen Menschen zu töten oder sexuelle Handlungen vorzunehmen, die die Thora verbietet. Rabbi Blau schreibt: »Deshalb wachsen unsere Ängste jedes Mal an, wenn der zionistische Staat in den Krieg eintritt. Weil wir von seinem künftigen Zerfall überzeugt sind, können wir nur beten, dass seinen Bewohnern Leid erspart bleibt.« (Marmorstein, 4–5).

Genau dadurch öffnet sich ein tiefer Graben zwischen dem Geschichtsverständnis der Tradition und der Logik des staatlichen Zionismus, der aus dem romantischen europäischen Nationalismus entstand. Es ist nicht verwunderlich, dass die Gegner des Zionismus in den Zwanziger- und Dreißigerjahren versuchten, zu einer separaten Einigung mit der arabischen Führung zu kommen. Zu einem späteren Zeitpunkt, als nach der Verkündung der Unabhängigkeit durch Ben Gurion im Mai 1948 in Jerusalem schwere Kämpfe tobten, veranstalteten die Charedim Demonstrationen und schwenkten weiße Fahnen. Die Zionisten sahen in diesen »verräterischen« Handlungen das Ergebnis des Exils. Und damit hatten sie Recht, denn das Exil nimmt immer noch eine zentrale Position in der Tradition und in der jüdischen Weltanschauung ein.

Vor 2500 Jahren, nach der Zerstörung des Ersten Tempels, kehrte nur eine kleine Minderheit von Juden mit Esra und Nehemja aus Babylon in das Land Israel zurück und erhielt dort eine begrenzte politische Unabhängigkeit. Die Zerstörung des Zweiten Tempels fünfhundert Jahre später vermehrte die Zerstreuung der Juden in aller Herren Länder. In der Geschichte des Volkes Israel lassen sich nur sporadische Episoden finden von dem, was der israelische Historiker Boaz Evron die »politische Kristallisation«

nannte: das Königreich der Hasmonäer, das Chasarenreich und kurzlebige politische Gebilde im Jemen und in Marokko (vgl. Leibowitz, 128-129).

Mehr noch, in der Schriftlichen Thora wird die jüdische Staatlichkeit nicht nur mit häufigen Kriegen in Verbindung gebracht, sondern auch mit moralischem Verfall. Oft ergab sich das Volk gerade unter dem Einfluss der Könige dem Götzendienst, und die Könige begingen grausamen Frevel an ihrem Volk. Allein die Idee des Königtums fasst die Thora als Konzession an die »öffentliche Meinung« auf: Die Söhne wollen sein »wie alle anderen Völker«. Der Prophet Samuel tadelt das Volk, dass es sich einem König unterordnen wolle, worauf Gott ihm erwidert, dass sie nicht den Propheten verleugnen, sondern Gott selbst.« (Deuteronomium 17:14-15; 1 Samuel 5)

Das Verhältnis der traditionellen Juden zum Staat Israel blieb ziemlich kühl: Wenn Gott will, kann er ihn zerstören, seine Bewohner vertreiben, ohne sie zu vernichten und ohne ihre Geschichte zum Ende zu bringen. Es ist allgemein bekannt, dass die Geschichte der Juden nicht durch irgendeinen staatlichen Rahmen begrenzt ist. Dazu schreibt Leibowitz:

Trotz all der Widersprüche und Divergenzen, die in dem historischen jüdischen Volk entstanden sind, hat es den staatlichen Apparat, das heißt, eine organisierte Macht, der sich die Menschen fügen, niemals als konstitutives Element seiner nationalen Identität angesehen. Das gleiche gilt auch für sein Verhältnis zum Land. Im Gegensatz zu dem, was in unserer Unabhängigkeitserklärung geschrieben steht: »Im Land Israel entstand das jüdische Volk«, hat sich doch im Bewusstsein von achtzig oder hundert Generationen die Erinnerung eingepägt, dass es unser Volk bereits gab, als es das Land Kanaan eroberte und zum Land Israel machte [...]. In seinem historischen Bewusstsein existierte das Volk immer unabhängig von territorialen Bindungen. Das Volk selbst erinnerte sich

daran, und es wurde daran erinnert, dass es fremd war im Lande Ägypten [...]. Später wurde es selbstständig, aber nicht im Land Kanaan, nicht in einem Staat, sondern in der Wüste, in der es keine festgelegten Grenzen gibt ... Das historische Bild ist klar: Das Volk schuf den Staat, nicht der Staat – und auch nicht das Land – das Volk [...]. Demnach ist es in Bezug auf das jüdische Volk vollkommen klar, dass es sein Werden und Sein nicht einem staatlichen Apparat verdankt, nicht politischen Machtstrukturen und auch nicht einem bestimmten Territorium, ja nicht einmal einer bestimmten Sprache. Seine nationale Zugehörigkeit verwirklicht sich nur in einem einzigen, aber unabdingbaren Element: der jüdischen Religion.

(Leibowitz, 95-96)

Leibowitz betont, dass die Propheten dem Staat nicht mit der Zerstörung gedroht hätten, wenn dies die Vernichtung des Volkes bedeutet hätte. Die kühle Beziehung zum Staat, die dem traditionellen Judentum eigen ist, zeigt sich sogar in Äußerungen solcher Rabbiner, die den Staat dulden. Sie warnen davor, dass die Existenz des Staates Israel nicht für alle Ewigkeiten gesichert sei und man deshalb nicht glauben solle, der Staat Israel könne den Juden Sicherheit bis ans Ende aller Zeiten garantieren. Der Zionismus wiederum betont, dass der Staat einen nationalen Wert darstelle, er sei Zentrum und Identität des Volkes. Diese scharfe ideologische Trennung zieht sich wie ein roter Faden durch alle Auseinandersetzungen zwischen dem Zionismus und seinen Gegnern.

Die Zerstörung des Tempels und die Vertreibung der Juden aus dem Land brachten weniger radikale Umwälzungen als die Entstehung einer säkularen jüdischen Identität im 19. Jahrhundert.

Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Zerstörung des Tempels und der Verlust der Unabhängigkeit und die Unterwerfung unter Rom ohne Wirkung blieben, sowohl für die Natur des jüdischen Volkes, als auch für sein natio-

nales Selbstverständnis und für sein religiöses System (sofern sie nicht vom Tempeldienst abhing).

(Leibowitz, 113)

Die Gegner des Zionismus behaupten, der Staat sei die letzte Trutzburg und gewissermaßen der einzige Nährboden für ein jüdisches Selbstverständnis, das keinen Bezug mehr zur Thora hat. Die Gründung des Staates Israel negiert ihrer Meinung nach in keinem Fall die Bedingungen des Exils als existentiellern Zustand.

Vorsicht Messias

Der Tradition nach kann die Erlösung nur durch das Eingreifen Gottes eintreten. Das Judentum ist äußerst zurückhaltend, was die möglichen Formen dieses Eingreifens betrifft: Die klassischen Quellen, vor allem der Talmud, warnen vor dem »Erzwingen des Endes«, sprich, der Forcierung der Erlösung. Die Worte des täglichen Gebetes betonen sowohl das Vertrauen in das Kommen der Erlösung, als auch die Bedeutung des Zeitfaktors:

Stoße in den großen Schofar, um unsere Freiheit (zu verkünden), erhebe das Banner, unter dem sich unser Volk sammelt, das in alle Welt verstreut ist; und sammle uns allesamt aus allen vier Ecken der Erde; gesegnet seist Du, Gott, der dein über die Erde zerstreutes Volk Israel sammelst.

(Hirsch, 1921, 139)

Der Ruf zur Erlösung muss von Gott selbst kommen, und nur er kann das Exil beenden. Der Talmud (Babylonischer Talmud, Ketubot, 111a; und bei Raschi) spricht von den drei Schwüren, die getan wurden, bevor das, was vom Volk Israel übrig geblieben war, in alle Ecken der Welt zerstreut wurde: Die Juden beschwor der Allmächtige, nicht in Massen nach Eretz Israel zurückzukehren und nicht gegen andere Völker zu rebellieren; die anderen

Völker beschwor er, die Juden nicht übermäßig zu knechten. Diese Schwüre sind die Grundlage aller Polemiken zu der Frage, inwieweit den Juden die Anwendung von Gewalt erlaubt ist (siehe Kapitel Vier). Der Talmud spricht den einzelnen Juden nicht das Recht ab, sich in Palästina niederzulassen, untersagt aber die kollektive Besiedelung. Selbst wenn alle Völker die Masseneinwanderung der Juden nach Palästina fördern würden, sollte man dies ablehnen, aus Furcht, noch schwerere Sünden zu begehen und ein noch grausameres Exil auf sich nehmen zu müssen. Diese Deutung der Quellen ist die Grundlage der oppositionellen Haltung der meisten großen Rabbiner des 20. Jahrhunderts gegenüber dem Zionismus (vgl. Steinberg).

Die Unbedingtheit dieser Schwüre war das schärfste Argument in der Polemik gegen den Zionismus während des gesamten 20. Jahrhunderts, ganz besonders in den Schriften Rabbi Joel Teitelbaums, des »Rebbe von Satmar«, eines wichtigen Theoretikers des Antizionismus. Nach seinem Verständnis muss jede verfrühte Initiative verboten sein:

Selbst wenn der türkische Sultan oder sämtliche andere Herrscher dem Volk Gottes gestatten, sich in das Heilige Land zu begeben, in sein ererbtes Land, wie es war bei der Erlösung zu Zeiten des Esra [...]; wenn diese Erlösung nicht vom allerhöchsten Erlöser selbst kommt [...], sagen wir: Das ist nicht der Weg zur wahren Erlösung, zum ersehnten Ziel.

(Ravitzky, 19).

Die Bedeutung der drei Schwüre wird umso wichtiger, je größer die Chancen zu einer massenhaften Besiedelung des verheißenen Landes sind, und umso geringer, je niedriger die Wahrscheinlichkeit einer solchen Besiedelung wird. Obwohl die drei Schwüre häufig Erwähnung finden, wenn die Möglichkeit der Einwanderung nach Palästina für eine große Zahl von Juden real wird, begann ihre rechtliche Auswertung schon mehrere Hundert Jahre vor

Entstehen des politischen Zionismus, sie ist keinesfalls eine Erfindung der Antizionisten unserer Zeit. Eine kürzlich erschienene Ausgabe des Talmuds gibt detaillierte Hinweise auf halachische Verbote in Bezug auf die drei Schwüre (vgl. Babylonian Talmud, 111a2, note 13).

Diese drei Schwüre bändigten jeden Enthusiasmus für eine massenhafte Rückkehr nach Israel, die die Tradition in jedem Fall für rechtswidrig und gefährlich hält. In den schwierigsten Lagen blieben die Juden den drei Schwüren treu. Der Rebbe von Beltz: »Sollte ich auch Zeuge werden dafür, dass alle Juden in das Heilige Land gehen, so werde ich erst mit dem wahren Erlöser dorthin gehen.« (Rosenberg, 356). Die Idee einer Rückkehr nach Israel mittels politischer Methoden ist der Idee der Erlösung, wie sie die Tradition sieht, vollkommen fremd. Leibowitz schreibt darüber:

Man kann (in den jüdischen Quellen) nirgendwo ein politisches Programm finden, nicht einmal die Idee einer jüdischen Regierung jeglicher Art im Lande Israel. Es versteht sich von selbst, dass es niemals auch nur den Versuch gab, eine jüdische Souveränität wiederherzustellen, auch wenn das Streben nach dem Heiligen Land – dem realen oder dem imaginierten – in Verstand und Gefühl - immer stark und beständig war. Die Texte des Midrasch und anderer Quellen enthalten starke, zuweilen unbändige Äußerungen der Liebe, Verehrung und Verzückung, worin sich das Verhältnis zum Land in der Thora und im Glauben bestimmt. Der Aufenthalt darin ist ein religiöser Wert und der Existenz im Exil entgegengesetzt. Nichts desto weniger bleibt dies alles in der Sphäre des Bewusstseins, des Gefühls und der Literatur, es tritt niemals in die Realität ein. Über Generationen haben sich diese Gefühle und diese Worte niemals materialisiert, es gab niemals eine Welle massenhafter Einwanderung, nicht einmal dann, als es möglich gewesen wäre. Als Eretz Israel und Babylon zur selben politischen Welt gehörten, also zur Zeit der Herrschaft

der Kalifen, gab es nur einzelne, sehr armselige jüdische Gemeinden und Talmudschulen im Lande Israel, während sich in Babylon die großen Zentren jüdischer Besiedelung und die bedeutendsten Thora-Akademien befanden. Auch zu dieser Zeit gab es keine nennenswerte Siedlungsbewegung von dort nach Palästina, und es wäre niemandem in den Sinn gekommen, die Akademien von Sura und Pumbedita¹³ nach Jerusalem zu überführen (Tatsächlich wurden sie später nach Bagdad verlegt).

(Leibowitz, 169)

Noch im mittelalterlichen Deutschland äußerten sich die Angehörigen der »Chassidei Aschkenas«, einer Gruppe frommer jüdischer Gelehrter, besorgt, als sie von einer jüdischen Besiedlung Palästinas erfuhren, weil sie meinten, dass diese Juden nicht ihre Sünden sühnten, sondern nur riskieren, ihre Sünden zu mehrer. Andere Rabbiner vertraten die Auffassung, wer sich vor der wahren Erlösung ins Land Israel begeben, gefährde sein Leben (vgl. Ravitzky, 24).

Leibowitz berichtet, dass der bedeutende jüdische Gelehrte Nachmanides aus dem katalonischen Girona (Moses Ben Nachman; Akronym Ramban, 1194–1270) unter seinen Kollegen eine Panik auslöste, als er einige Jahre vor seinem Tod beschloss, sich im Lande Israel niederzulassen. Diese beharrten auf der buchstäblichen Befolgung der drei talmudischen Schwüre und leiteten daraus das Verbot ab, sich dort anzusiedeln. »Nachmanides«, so Leibowitz, »war ohne Zweifel der einzige bedeutende Gelehrte seiner Zeit, der dem Gebot der Besiedelung und Eroberung des Landes Israel eine praktische Bedeutung beimaß.« (Leibowitz, 171). Seine Auffassung fand offensichtlich in der jüdischen Rechtsgebung (*Halacha*) keine Resonanz. Die oben erwähnte Ausgabe des Talmuds zitiert mehrere Quellen, die belegen, dass die Besiedlung des Heiligen Landes kein Gebot sei (vgl. Babylonian Talmud, 110b1-2, note 15). Man nimmt an, dass die drei Schwüre

gegen Ende des Mittelalters den Status einer gesetzlichen *Halacha*-Entscheidung bekommen haben. Rabbi Izchak Ben Scheschet aus Barcelona (1326–1408) und Rabbi Shlomo Ben Schimon Duran aus Algier (1400–1467) erkannten für Recht, dass die drei Schwüre die Befolgung des Gebotes der Besiedlung des Landes Israel einschränken (vgl. Ravitzky, 211–234).

Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien gegen Ende des 15. Jahrhunderts nahmen die Rabbiner auf die drei Schwüre Bezug, um die Vertriebenen vor einer Ansiedlung in Palästina zu warnen. Diese Schwüre fanden besondere Resonanz, weil die spanischen Juden sich damals in allen Teilen des Osmanischen Reiches, zu dem das Verheißene Land gehörte, niederließen. Obwohl die Behörden die Einwanderer gern aufnahmen, ließ sich damals nur eine kleine Gruppe von Vertriebenen in Eretz Israel nieder. Als Rabbi Josef Caro (1488–1575), der Verfasser des *Schulchan Aruch* einer kanonischen Zusammenfassung religiöser Vorschriften für den praktischen Gebrauch, eine Initiative anstieß, um die Praxis der Rabbiner-Weihe, wie sie zur Zeit des Tempels herrschte, wiederzubeleben, fand er bei den Rabbinern jener Zeit wenig Unterstützung. Der Grund für ihre Ablehnung bestand vor allem in der Befürchtung, es könnten auf diese Weise messianische Hoffnungen erweckt werden. Auch der Versuch Josef Hanassis (1524–1579), jüdische Massen nach Galiläa zu ziehen, stieß in der jüdischen Welt von damals auf keinerlei Interesse.

Rabbi Jonathan Eybeschütz (1690–1764), einer der führenden Rabbiner in Deutschland, verurteilte jeden Versuch, die Erlösung zu beschleunigen, weil er an den Schaden dachte, den der falsche Messias Schabbtai Zvi dem Judentum verursacht hatte:

Auch wenn das ganze Volk Israels bereit ist, nach Jerusalem zu gehen und alle Völker ihr Einverständnis geben, ist es trotzdem absolut verboten, dorthin zu gehen. Denn niemand kennt den Tag der Erlösung, und vielleicht ist die Zeit dafür noch nicht reif. Denn morgen oder übermorgen könnten die

Juden neuerlich sündigen, und müssten neuerlich ins Exil gehen, welches noch beschwerlicher wäre als das vorherige.
(Eybeschütz, 140)

Rabbi Jacob Emden (1697-1776), ein bekannter Rabbiner aus Deutschland, dessen Einfluss in der Literatur der Halacha bis heute spürbar ist, beruft sich bei seiner Verurteilung der Bewegung des Schabbtai Zvi ebenfalls auf die drei Schwüre. Er sagt, es sei um eine Periode der Zuversicht gegangen, als die Erlösung tatsächlich nahe war, und er wirft dem falschen Messias vor, versucht zu haben, diesen Prozess zu beschleunigen, ohne Rücksicht darauf, dass analoge Versuche in der Vergangenheit nur Unglück gebracht haben. Die drei Schwüre werden auch in den Büchern von Rabbi Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874) und Rabbi Judah Alkalai (1798–1878) erwähnt, die viele Zionisten als Wegbereiter des religiösen Zionismus betrachten. Diese Rabbiner unterstützten eine jüdische Besiedlung von Palästina, verwiesen aber auf die drei Schwüre, die den überschwänglichen Enthusiasmus des Volkes mäßigen sollten.

Sephardische Rabbiner waren in ihrer Ablehnung jeglicher Versuche, die Erlösung zu beschleunigen, genauso energisch wie ihre aschkenasischen Brüder. Rabbiner Josef Chaim (auch bekannt als Ben Isch Chai) aus Bagdad, (1834–1909), ein hochberühmter Gelehrter, dessen Entscheidungen bei vielen sephardischen Juden bis heute anerkannt werden, beruft sich ebenfalls auf die drei Schwüre, die eine solche eigenständige Aktivität verbieten (vgl. Jehudiof, 1988, 47).

Somit ist offensichtlich, dass die Idee einer Massentrückkehr nach Palästina dem traditionellen Verständnis der Erlösung widerspricht. Auch Leibowitz hält, wie viele mit ihm, die »Grundthese des Zionismus, wonach das jüdische Volk mit einem bestimmten Territorium verbunden ist, von dem es vertrieben wurde und wohin es seit Generationen zurückstrebt«, für falsch. Die Besonderheit des jüdischen Volkes bestehe in seiner Jahrhun-

derte währenden Existenz im Exil, in dem es keinerlei territoriale und politische Einheit gebe (vgl. Leibowitz, 28, 41).

Für die Juden ist die Erinnerung an ihr Land das Bestimmende, nicht die Erfahrung eines realen Lebens darin. Mit dem ihm eigenen Humor bemerkt Leibowitz, die Juden seien niemals »Volk des Landes« gewesen, auf Hebräisch »am-haaretz«, was »Ignorant« bedeutet. Eine solche Interpretation der jüdischen Geschichte ist tief in der jüdischen Tradition verwurzelt, auch wenn sie auf den ersten Blick radikal oder unreal erscheinen mag, oder wenn sie im Widerspruch zu den üblichen Auffassungen von einer historischen Existenz und Kontinuität dieses oder jenes Volkes zu stehen scheint. Heute fällt es schwer, zu glauben, dass sich dieses Verständnis überhaupt nicht als Reaktion auf das Aufkommen des politischen Zionismus herausgebildet hat.

Schon Jahrzehnte bevor die zionistische Bewegung entstand, erklärte der Pressburger Rabbiner Mosche Sofer (1762-1839), bekannt als Chassam Sofer, eine der tragenden Säulen des orthodoxen Judentums im 19. Jahrhundert, die Juden müssten eine lange Zeit der Verbannung durchleben, um der endgültigen Erlösung wahrhaft würdig zu sein (vgl. Ravitzky, 2). Geistliche Hoffnungen müssen sich seiner Auffassung nach in reiner, kompromissloser Form bis zur Ankunft des Messias, des Erlöser Israels, bewahren. Der messianische Ton der zionistischen Ideen zieht zwangsläufig den Verdacht des falschen Messianismus und Sabbatianismus auf sich. Schon von Anfang an stieß die Chibbat-Zion-Bewegung* auf den Widerstand fast aller großen Rabbiner der Zeit. Chaim Soloveitchik (1853-1919), genannt der »Brisker« (Brisk ist der jiddische Name für Brest-Litowsk), erklärte, das Volk Israel habe viele Schläge erlitten: die Sadduzäer, die Karäer, die Abtrünnigen, Schabbtai Zvi, die Haskala usw., der verheerendste Schlag aber sei der Zionismus gewesen. Und sein Sohn Rabbi Izchak Zeev fügte hinzu, der Beweis für die tiefe Bosheit der Zionisten sei gewesen, dass sie genau gewusst hätten, an welchem Punkt sie zuschlagen sollten (vgl. Rosenberg, 269).

Avineri bezeichnet das Verhältnis der Juden zum Land als im buchstäblichen Sinne paradox. Er betont seine zentrale Bedeutung für die jüdische Identität und konzidiert zugleich, dass vor dem Erscheinen der Zionisten nicht einmal minimale Versuche unternommen wurden, das Land in Massen zu bewohnen:

Es bleibt eine Tatsache, dass trotz der emotionalen, kulturellen und religiösen Heftigkeit die Verbindung zu Palästina keinen praktischen Einfluss auf das Leben der Juden in der Diaspora hatte: Die Juden mochten dreimal täglich für die Erlösung beten, die die Welt verändert und sie nach Jerusalem führt, aber sie wanderten nicht dorthin aus: Sie mochten jedes Jahr am 9. Av [ein Sommermonat im jüdischen Kalender] die Zerstörung des Tempels beklagen und einen ungetünchten Backstein auf die Schwelle ihrer Tür legen, auf dass er sie immerzu an die Verwüstung Zions erinnere, aber sie wanderten nicht dorthin aus.

(Avineri, 1981, 3)

Der »9. Av« ist der wichtigste Trauertag im jüdischen Kalender. An diesem Tag gedenkt man der Zerstörung der beiden Tempel und einer Reihe weiterer Katastrophen. Beklagen sollen die Juden aber nicht so sehr die Tatsache des Unglücks selbst, als vielmehr ihre Gründe, um nicht Vergangenes zu beweinen, sondern daraus eine Lehre für die Zukunft zu ziehen. Die vor beinahe zweitausend Jahren akute Kriegslust der Zeloten ist nicht aus dem kollektiven Gedächtnis verschwunden. Sogar die Tageszeitung Haaretz rief ihre Leser am 9. Av dazu auf, sich Rechenschaft abzulegen über das eigene Handeln und nicht der Hetze der modernen Zeloten zu folgen, deren Handeln wieder zum Untergang führen könne.

Ich erinnere mich, wie ich in den Siebzigerjahren einmal zusammen mit einem Freund in Boston einen jüdischen Feiertag beging. Gegen Ende des Tages schlossen wir uns einer Gruppe von Chassidim an, die in einem öffentlichen Park tanzten und dabei

freudig und hoffnungsvoll sangen: »Nächstes Jahr in Jerusalem«. »Aber alles, was sie tun müssen, um dorthin zu kommen, ist doch nur, ein Flugticket zu kaufen!«, rief mein Freund, der heute Professor in Berkeley ist, erstaunt aus. Jemandem, der die Tradition nicht kennt, muss das Verhalten der Chassidim in der Tat seltsam erscheinen. Meinem Freund schien die Sehnsucht nach dem Heiligen Land, die die Juden schon seit Jahrtausenden bekunden, nur als Zelebrieren eines äußerlichen Rituals, oder schlimmer noch als Heuchelei. Er verstand das jüdische Gebet für die Rückkehr nach Jerusalem buchstäblich, während die traditionsgläubigen Juden doch eigentlich nach Vollkommenheit dürsten, die sich in der Erlösung erfüllen wird. Sie warten auf den Beginn einer neuen Welt durch die Hand Gottes, wozu unter anderem eben auch die Rückkehr des Volkes Israel in das Land Israel gehört.

Neben der Einhaltung der Gebote der Thora und der Gesetze des Landes, in dem die Juden leben, ist dieser Glaube an die Erlösung, der heute vielen fatalistisch erscheinen mag, eines der wesentlichen Merkmale jüdischen Lebens vor der Ankunft des Messias. Die jüdische Tradition formulierte die Strategie der Rückkehr ins Verheißene Land durch geistliche Anstrengungen. Nur so kann diese Rückkehr friedlich sein. Von diesem Gesichtspunkt aus muss die Eroberung des Landes durch militärische Gewalt und die erzwungene Ansiedlung von Juden als gotteslästerliche Usurpation göttlicher Autorität und als Bruch des Bundes mit Gott betrachtet werden. Aus diesem Grund darf es nicht verwundern, wenn der Widerstand gegen den Zionismus bisweilen apokalyptische Dimensionen anzunehmen scheint.

Die Tradition beschreibt den Messias als Menschen, der fern von Mächtigkeit und Stärke ist, doch die Menschen nehmen ihn als eigentliche Quelle der Erlösung und vergessen dabei, dass Gott ihn mit seiner Mission betraut hat. Der Messias wird oft mit Moses verglichen, dem einzigen Menschen, den die Thora als demütig bezeichnet. Der Messias soll auf einem Esel reitend erscheinen, einem Transportmittel, das die Demut vor Gott ausdrückt, von

dem allein die wahre Erlösung kommen wird. Eine andere Interpretation (vgl. Babylonischer Talmud, Sanhedrin 83) besagt, dass – wenn das Volk Israel dessen würdig sei – der Messias »mit den Wolken des Himmels« (Daniel 7:13) erscheine, wenn aber nicht, dann »bescheiden, auf einem Esel reitend« (Sacharia 9:9).

Rabbi Moshe Sober (1955–2006), kritisiert die Haltung der nationalreligiösen Kreise, aus denen er selbst stammt, und unterstreicht insbesondere ihr arrogantes Verhältnis zu dem Begriff des göttlichen Willens und dem Verweis auf die Vorhersehung, womit jede Politik des israelischen Staates gerechtfertigt wird.

Die Vorstellung, wir könnten alles machen, was wir wollen, jeder Versuchung nachgeben oder jeder dummen Selbstverherrlichung fröhnen, ohne Strafe zu fürchten, vorgeblich deshalb, weil wir eine privilegierte Beziehung zu Gott haben, diese Vorstellung steht in absolutem Widerspruch zum religiösen Glauben. Tatsächlich aber ist es Lästerung Gottes, dessen Macht, den Gang der Geschichte zu lenken, wir usurpieren. Die traditionelle Strafe für diese Sünde ist es, von Gottes Hilfe verlassen und ohne jede Hoffnung auf Gnade der feindlichen Welt ausgesetzt zu werden, bis wir verstehen, dass nur der, der Gottes Willen erfüllt, auf Seine Hilfe hoffen darf. In Wirklichkeit ist solcher blinde Glaube nicht Glaube an Gott, sondern Glaube an uns selbst. Er macht den Allmächtigen zu einem Werkzeug, zu einer Art »Geheimwaffe«, die uns Erfolg verspricht, bei allem, was uns in den Sinn kommt. Es ist eine ketzerische Vorstellung, die den irrationalen Glauben an unsere eigene Unbesiegbarkeit maskiert.

(Sober, 30-31)

Diese Warnung richtet sich gegen die immer stärker werdende Tendenz, Gott zu militärischen Zwecken zu »rekrutieren«. Diese Tendenz lässt sich vor allem unter den Siedlern in den besetzten Gebieten beobachten, in neuerer Zeit aber auch bei den Arme-

rabbinern, die begonnen haben, die Soldaten für einen »Heiligen Krieg« zu begeistern. Vor allem fand das im Winter 2008, während der israelischen Militäroffensive »Gegossenes Blei« im Gazastreifen statt, was in der Armee und in der israelischen Gesellschaft starke Kritik hervorrief (vgl. Bronner).

Als klassisches Beispiel für die fatale Ungeduld, die zum Bruch der drei Schwüre führt, gilt der Bar-Kochba-Aufstand, dessen Geschichte die Gefahren demonstrieren soll, die der Zionismus birgt. Drei Jahre dauerte der Aufstand gegen die Römer an, von 132 bis 135 n. Chr., und einer der größten Vordenker der damaligen Zeit, Rabbi Akiva, erklärte zunächst den Führer des Aufstandes zum Messias. Der Aufstand, der innerste Hoffnungen weckte, endete mit einer furchtbaren Niederlage. Wie bei der Zerstörung des ersten Tempels und der Verschleppung nach Babylon schienen die Folgen der Zerstörung des zweiten Tempels zunächst relativ maßvoll. Wie König Xerxes, der weniger als hundert Jahre nach der Vertreibung und der babylonischen Gefangenschaft den Tempel wiederaufbauen ließ, erlaubte auch der römische Kaiser Hadrian den Juden, ihren Tempel neu zu errichten. Als diese Erlaubnis wenige Jahre später widerrufen wurde, empfanden einige Juden dies als Demütigung und riefen zum Aufstand auf. Bedeutende Rabbiner versuchten, die Gemüter zu beruhigen, aber am Ende geriet die Lage außer Kontrolle. Einzelne Angriffe auf römische Militäreinheiten begannen schon im Jahr 123 v. Chr. Als Antwort darauf ließ Hadrian, anders als seine Vorgänger, die Juden wegen der Einhaltung ihrer Gebote verfolgen und errichtete an der Stelle, wo der Tempel gestanden hatte, einen Jupitertempel. Die Spannungen wurden stärker, aber die Anwesenheit des Kaisers in der Region verhinderte die offene Konfrontation. Erst im Jahre 132, als der Kaiser Judäa verließ, brach der Aufstand aus.

Die Begeisterung wuchs, und ein großer Teil des Landes fiel in die Hände von Bar-Kochbas Truppen. Er begann mit der Prägung neuer Münzen, die jüdische Symbole und die Inschrift »Freiheit für Israel« trugen. Aber als die Rabbiner der »gnadenlosen Na-

tur« Bar-Kochbas gewahr wurden, ließen sie ihn fallen (vgl. Babylonischer Talmud, Sanhedrin 73b), und der Talmud gab ihm gar den Beinamen »Bar-Kosiba« – »der Falsche«. Sie erkannten die Gefahr für Betar, die Hauptstadt der Aufständischen. Doch der falsche Messias stellte in ihren Augen eine noch viel größere Gefahr für die Juden dar als jede militärische Niederlage. Inzwischen hatten die römischen Legionen Verstärkung aus anderen Provinzen erhalten und konzentrierten sich auf die Niederschlagung des Aufstands. Die Belagerung und Eroberung von Betar war ein vernichtender Schlag für den Unabhängigkeitskampf. Die Strafen, die der Niederlage folgten, Vertreibung und Verschleppung, waren noch viel härter als nach der zweiten Zerstörung des Tempels Jahrzehnte zuvor, ein Faktum, auf das Kritiker des Zionismus häufig hinweisen. Im Zuge der Massenverfolgungen, die der Niederschlagung des Aufstandes folgten, wurde auch Rabbi Akiva, wie viele andere Rabbiner, zu einem qualvollen Tod verurteilt. Das Land wurde verwüstet, und das Zentrum jüdischen Lebens verlagerte sich endgültig in andere Länder.

Die Tradition zog aus diesen Ereignissen eine eindeutige Lehre: Der Aufstand, geführt von einem falschen Messias, war in Wirklichkeit ein Aufstand gegen Gott und dessen Gebote, und eben aus diesem Grunde führte er zu so harten, so unabwendbaren Folgen. Für die Gegner des Zionismus gibt die Geschichte dadurch denen eine deutliche Lehre, die in Versuchung geraten könnten, die drei Schwüre zu verletzen und zu versuchen, die Erlösung zu beschleunigen.

Aber die Zionisten hat die Geschichte von Bar-Kochba nur bestärkt in ihrem Verlangen nach Rache und nach der Wiedererlangung der nationalen Unabhängigkeit mit militärischen Mitteln. Als wollten sie die Tradition herausfordern, gaben Jabotinsky und seine Mitstreiter ihrer Jugendorganisation den Namen »Betar«. Dies ist einerseits die Abkürzung für »Brit HaNoar HaIvri al shem Joseph Trumpeldor« (»Hebräischer Jugendbund Josef Trumpeldor«) und spielt damit auf die »Jüdische Legion« an, die im Er-

sten Weltkrieg in der britischen Armee kämpfte, andererseits Name der belagerten Stadt Betar, die als Symbol für das jüdische Heldentum in der Antike gilt. Später wurde auch der Fußball-Verein von Jerusalem »Betar-Jerusalem« genannt.

Die Zionisten benutzen die Thora häufig, um ihre Ansprüche auf das Land zu legitimieren. Einige von ihnen vergleichen die Häufigkeit der Erwähnung von Jerusalem in der Thora und im Koran. Andere berufen sich auf die jüdischen Gebete und schließen daraus, dass die Juden seit Jahrtausenden davon träumen, nach Jerusalem zurückzukehren. Die Kritiker des Zionismus werfen ihnen eine falsche Lesart der Tradition vor: Jede Erwähnung der Rückkehr in das Heilige Land ist nur ein Gebet an Gott, die Vertriebenen zurückzuführen, nicht die Aufforderung, das Land zu erobern. Der Text des Gebetes, das jeder fromme Jude dreimal täglich spricht, lautet: »Gesegnet seist Du, Gott, der die Zerstreuten seines Volkes Israel sammelt. [...] Setze wieder unsere Richter über uns wie in alten Zeiten und unsere Lehrmeister, wie es früher war.« (Hirsch, 1921, 139). Der Segen, der nach der Mahlzeit gesprochen wird, enthält tiefempfundene Zeilen, die die Sehnsucht, in das Land zurückzukehren, ausdrücken. Am Sabbat und an den Feiertagen beginnt dieser Segen mit den Worten aus den Psalmen:

Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete, da waren wir alle wie Träumende. Da war unser Mund voll Lachen und unsere Zunge voll Jubel. Da sagte man unter den andern Völkern: »Der Herr hat an ihnen Großes getan.« Ja, Großes hat der Herr an uns getan. Da waren wir fröhlich. Wende doch, Herr, unser Geschick, wie du versiegte Bäche wieder füllst im Südländ. Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten. Sie gehen hin unter Tränen und tragen den Samen zur Aussaat. Sie kommen wieder mit Jubel und bringen ihre Garben ein.
(Psalmen, 126:1-6)

Nachdem Gott für die Speisen gedankt wurde, geht der Text in ein Flehen über:

Erbarme Dich, Gott unser Gott, über Israel, Dein Volk, über Jeruschalaim, Deine Stadt, über Zion, die Stätte Deiner Herrlichkeit, über das Königtum des Hauses Davids, Deines Gesalbten, und über das große und heilige Haus, über welches Dein Name genannt ist. Unser Gott, unser Vater, weide uns, speise uns, ernähre und versorge uns, gib uns Weite und erleichtere uns, Gott unser Gott, aus allen unseren Nöten. Und, Gott unser Gott, lasse uns nicht abhängig sein von den Almosen und Darlehen der Menschen, sondern mag uns nähren Deine Hand, Quelle des Heils, die freigebig, heilig und voller Überfluss ist, damit wir nicht beschämt und nicht geschmäht werden in alle Ewigkeit.

(Hirsch, 1921, 705).

Und der Segen schließt mit dem leidenschaftlichen Gebet: »Und baue Jerusalem wieder auf, die Heilige Stadt, schon bald, schon in unseren Tagen, gesegnet seist Du Gott, der Jerusalem in seinem Erbarmen wiedererbaut. Amen« (Hirsch, 1921, 707). Während die Einen nachzählen, wie oft Jerusalem in der Bibel erwähnt wird, um daraus die Annektierung der Heiligen Stadt durch Israel zu rechtfertigen, sehen die Gegner des Zionismus in diesen Worten nicht nur den Ausdruck einer geistlichen Sehnsucht, sondern auch den Verzicht auf irdische Macht und die Bitte um Gottes Erbarmen. Nur von Gott wird die Erlösung erwartet, nicht von »Menschen aus Fleisch und Blut«. Die Verwendung dieses Textes als Aufruf zum Krieg und zur nationalen Befreiung wird von vielen als eine Entstellung seiner wirklichen Absicht gedeutet:

Einige Gruppen von Juden benutzen Zitate aus der Bibel, um zu beweisen, dass das Land Israel unter jüdischer Herrschaft bleiben müsse. In Wahrheit aber beziehen sich diese Zeilen auf

die messianische Zeit, nicht auf die Epoche des Exils. Seit die Juden auf Geheiß Gottes vertrieben wurden, haben sie keinen Anspruch mehr auf ein eigenes Land, im Gegenteil, Gott hat ihnen befohlen, geduldig auf den Tag der Erlösung zu warten, wenn Frieden herrschen wird zwischen den Menschen der befreiten und der geheiligten Welt.

(True Thora Jews)

Die Gegner des Zionismus sehen es mit großem Unbehagen, wie die israelischen Eliten die Thora und das Ideal des Gelobten Landes für ihre Ziele benutzen. Damit stehen sie nicht allein. Auch führende Gelehrte bemerken, dass die Verwendung jüdischer Texte durch die Zionisten in keiner Weise auf ihre Treue zum Judentum und zur Thora hinweist:

Ein säkularer Denker preist den Sabbat, eines der zentralen Symbole des Judentums, mit folgenden Worten: »Mehr als Israel den Sabbat, bewahre der Sabbat Israel«. Der Sabbat wird somit als Mittel verstanden, das säkulare Israel als Ziel. Doch im Judentum ist der Sabbat ein heiliger Tag, geheiligt durch Israel, das heilige Volk, nicht ein taktisches Mittel ethnischer Selbsterhaltung.

(Neusner, 4)

Leibowitz formuliert die Umwandlung des Judentums in ein Mittel für politisches Handeln noch schärfer aus:

Aber es gibt noch etwas Schlimmeres, eine Art Disqualifikation, sowohl der Religion als auch der Moral, eine spirituelle Abirrung, gegründet auf Lüge und an Blasphemie grenzende Heuchelei, die darin besteht, dass das Volk die Thora benutzen konnte zur Stärkung seiner nationalen Ansprüche. Dabei besitzt doch die Mehrzahl seiner Angehörigen, genau wie das soziale und politische System, das es aufgebaut hat, keinerlei

Beziehung zum religiösen Glauben, den es für eine Sammlung von Märchen und Aberglauben hält. Eine Prostitution der jüdischen Werte, das ist ihre Verwendung zur Absicherung patriotischer Bestrebungen und Interessen. Und wenn es Juden gibt, die sich dieser national-okkupationistischen Bewegung anschließen und so weit gehen wollen, ein »Groß-Israel« zu schaffen, [...] so sind sie die direkten Nachfolger der Anbeter des »Goldenen Kalbs«, die ebenfalls verkündeten: »Dies ist dein Gott, Israel!« Ein goldenes Kalb muss nicht notwendigerweise aus Gold gemacht sein, es kann sich auch »Volk«, »Land« oder »Staat« nennen.

(Leibowitz, 176)

Die Verfälschung des Judentums zur Erreichung säkularer Ziele, etwas, das die Tradition missbilligt, erweist sich jedoch als äußerst effektiv. Die Massen der Juden in Russland neigten zum Zionismus, der populärsten unter den jüdischen politischen Bewegungen im zaristischen Russland am Vorabend der Oktoberrevolution. Die Ausnutzung jüdischer Begriffe für politische Ziele war später ebenso effektiv, als es um die Anwerbung der Juden aus den arabischen Staaten ging, die in die ideologischen Auseinandersetzungen unter den Juden in Europa nicht involviert waren und zwischen Zionismus und Judentum nicht unterscheiden konnten.

Die zionistische Idee

In seiner Negation des traditionellen Judentums wird der Zionismus oft als Bruch mit den jüdischen messianischen Erwartungen angesehen, oder mit dem Phänomen des falschen Messias in Verbindung gebracht (vgl. Rose, Jaqueline, 1–57). Herzl, der 1898 Jerusalem besuchte, personifizierte diesen Bruch mit der Tradition. Unter anderem bestieg er am Sabbat den Tempelberg, was das jüdische Gesetz verbietet. Der damalige Rebbe von Lubawitsch verurteilte ihn scharf:

Er entweihte öffentlich die Thora und die Gebote, er betrat die Heilige Stadt am Sabbat und ging zum Tempelberg [...]. Er entweihte den Sabbat in aller Öffentlichkeit, in der Heiligen Stadt, an der heiligsten Stätte Gottes, und damit tat er Böses vor den Augen Gottes. Sein Ziel war es, seine unreine und lasterhafte Ideologie zu propagieren, nach der das Judentum Nationalismus ist. Der Führer der Zionisten errichtete im Hause Gottes ein Idol des Nationalismus, und das ist Rebellion gegen Gott, Verleugnung der Thora und der Gebote.

(Schneerson, 19–24)

Seine Verwünschungen wiesen den Leser auf die Bücher der Propheten hin, wo einige Fälle beschrieben werden, bei denen Götzenbilder im Tempel aufgestellt wurden, oft auf direkten Befehl der Könige von Judäa.

Die Reaktion der emanzipierten Juden aus Zentral- und Westeuropa auf den Zionismus war vorhersehbar. Sie verstanden schnell, dass der Zionismus ihren ärgsten Feinden, den Antisemiten, in die Hände spielte. Die Rabbiner in Deutschland, Frankreich, Österreich und England, Länder, in denen die Juden die vollen Bürgerrechte genossen, lehnten den Zionismus fast einstimmig ab. In Frankreich war der Zionismus am ehesten noch für Juden russischer Provenienz attraktiv, was kein Zufall war, denn russische Juden standen an der Spitze der zionistischen Bewegung in Palästina und den meisten anderen Ländern, in denen Juden lebten. Trotz der Unterschiede in der sozialen Lage der Juden in West- und Osteuropa, war die Reaktion der Rabbiner auf den Zionismus in allen Ländern gleich, was dafür spricht, dass sie sich durch den Glauben an die Tradition leiten ließen, nicht durch die soziale Lage, die in jeder Gemeinde anders war.

Die Frage, die der Oberrabbiner von Frankreich, Zadok Kahn 1897 unmittelbar nach dem ersten Zionistenkongress in Basel stellte, war und ist aktuell: »Keines ihrer Gesetze, ob säkular, politisch oder religiös, ist jüdisch, wie soll dieser neue Staat sich jüdisch

nennen?« (Abitbol, 1989, 39). Die Haltung der französischen Rabbiner war eindeutig: Der Zionismus sei eine »begrenzte und reaktionäre Bewegung«. Sie lehnten es ab, die Juden als eine politisch selbstständige Nation zu betrachten. »Wir, die französischen Israeliten (Français Israélites), haben eine Heimat, und wir gedenken, ihr die Treue zu halten« (Nicault, 21–22). Mehr noch, für sie galten Theodor Herzl und seine Gefolgsleute als »Boches« (eine pejorative Bezeichnung für die Deutschen, die in Frankreich Ende 19. Jahrhunderts aufkam). Die Juden Frankreichs waren zweifellos französische Patrioten, die die nationalen Werte Frankreichs hochhielten, eine Tatsache, die sich sehr gut vereinbaren ließ mit dem Gefühl einer starken jüdischen Solidarität bei solchen Themen wie der Unterstützung der Juden innerhalb und außerhalb Frankreichs. Auf der anderen Seite, »bemühten sich die Juden Frankreichs immer darum, zwischen der Ablehnung einer nationalen jüdischen Ideologie und der Bindung an das Heilige Land zu unterscheiden.« (Abitbol, 1989, 43). In Deutschland, wie wir schon sahen, ermöglichte die Gegnerschaft zum Zionismus sogar eine Zusammenarbeit unter Juden, die wegen grundsätzlicher religiöser Fragen miteinander im Konflikt standen. Die Anhänger der Orthodoxie und die Reformer fanden zu ihrer eigenen Verwunderung viele Gemeinsamkeiten in den Motiven ihrer Ablehnung des Zionismus, der ihre Stellung in Deutschland bedrohte. Die Frage der doppelten Loyalität gegenüber zwei Staaten wurde in der jüdischen Presse heftig diskutiert. Man sprach offen davon, dass der Zionismus dem aggressivsten Antisemitismus zuarbeitete, indem er von den Juden Treue zum Staat Israel einfordert. Oftmals betonte man die Nähe zwischen den Ansichten der Zionisten und denen der Antisemiten in drei Schlüsselfragen:

1. Juden sind keine religiöse Gruppe, sondern eine fremde Nation.
2. Juden werden sich niemals völlig in die Gesellschaft integrieren, in der sie leben.
3. Die einzige Lösung der Judenfrage ist die Auswanderung.

Obwohl Rabbi Samson Raphael Hirsch noch vor der offiziellen Entstehung der zionistischen Bewegung schrieb, inspirieren seine Werke die Gegner der zionistischen Ideen noch heute (vgl. Liberman; Rosenbloom). Gerade die Juden Deutschlands teilten seine Auffassungen. Sein hohes Ansehen und sein bedeutender Einfluss unter ihnen ist indessen nicht verwunderlich, wenn man seinen Anteil an der Konsolidierung der Orthodoxie in Deutschland in Betracht zieht. Sogar einige chassidische Gruppen wurden von ihm beeinflusst, auch wenn diese nicht seine pädagogischen oder sozialen Auffassungen teilten. Rabbi Hirsch ermutigte die Juden dazu, sich am allgemeinen gesellschaftlichen Leben zu beteiligen, sprach sich für die Übernahme der deutschen, genauer gesagt, der westlichen Kultur durch die Juden aus, begleitet von der genauesten Befolgung der Gebote auf persönlicher Ebene. Für Hirsch war der jüdische Nationalismus ein religiöser Begriff, der nicht an ein faktisches Leben im Land Israel gebunden ist, schon gar nicht an die politische Herrschaft in diesem Land. Die wahrhafte Rückkehr nach Zion bestand für ihn in der Erzeugung eines Zustandes, der es den Juden ermöglichte, ihre historische Aufgabe zu erfüllen und nach den Geboten der Thora zu leben: »Nicht die Thora ist für den Staat da, sondern der Staat für die Thora« (Zur, Yaakov, 111). Während Europa von nationalen Konflikten zerrissen wurde, blieb Hirsch der klassischen Auffassung treu: Nur die Thora macht aus den Juden eine kollektive Entität.

In einem Brief an den berühmten Talmudgelehrten Elchonan Spektor (1817-1896) legte Hirsch seine Haltung zur jüdischen Nationalität in aller Klarheit dar. Er erinnerte daran, dass er es abgelehnt hatte, die Chibbat-Zion Bewegung zu unterstützen, als Rabbi Kalischer dies von ihm einforderte. Letzterer warf Rabbi Hirsch sogar vor, er versuche, »die Erlösung zu verzögern«. »Ich habe Rabbi Kalischer in dieser Sache kategorisch widersprochen [...]. Denn was er eine hohe Pflicht nannte, war in meinen Augen eine große Sünde.« (Klugman, 1992, 216). In seinem Kommentar zu der Zeile »Mose hat uns eine Weisung übergeben, ein Besitztum

für eine Gemeinde Jakobs.« (Deuteronomium 33:4) betont Rabbi Hirsch, dass dieses Besitztum in der Thora besteht, nicht in dem Land.

In dem Maße, wie die zionistische Bewegung erstarkte, wuchs auch der Widerstand unter den Rabbinern in Deutschland. Die Organisation der deutschen Rabbiner verurteilte die Zionisten am Vorabend des ersten Zionistenkongresses von 1897. »Die Bemühungen der sogenannten Zionisten, einen jüdischen Staat im Lande Israel zu gründen, [widersprechen] den messianischen Zielen des Judentums, wie sie in der Heiligen Schrift und anderen religiösen Quellen zum Ausdruck kommen.« (Ravitzky, 14). In ihrem Streben, die traditionelle, jahrtausendealte Beziehung zwischen den Juden und dem Land Israel zu bewahren, bemühten sich die deutschen Rabbiner auch, den Verdacht der Illoyalität gegenüber Deutschland von sich abzuwenden. Sie beriefen sich auf die Worte des Propheten Jeremias, der die Juden aufrief, sich für das Wohl des Staates, in dem sie leben, einzusetzen und sich nicht den Pflichten zu entziehen, die dieser Staat ihnen auferlegt.

Die wenigen Rabbiner, die die Zionisten unterstützten oder sich zumindest nachsichtig ihnen gegenüber verhielten, betonten immer die rein praktische, nicht messianische Natur der Siedlungen in Palästina, deren Errichtung man in keinem Falle mit den Wegen der Erlösung in Verbindung bringen dürfe. Und tatsächlich unterstützten sie diese Pläne nur deshalb, weil sie weder den Einsatz von Gewalt voraussehen konnten, noch die Erklärungen der künftigen Theoretiker des Zionismus, die einen direkten Bezug der Besiedelung Eretz Israel mit der Erlösung herstellten. Gerade vor dieser Entwicklung, die zu dem heute in nationalreligiösen Kreisen herrschenden Glauben an die menschengemachte Erlösung führte, wollten seinerzeit die Wegbereiter des religiösen Zionismus warnen.

Rabbi Naphtali Zwi Juda Berlin (Neziw, 1817–1893), eine herausragende religiöse Autorität und Leiter der Jeschiwa von Waloschyn in Russland, befürchtete aggressive Reaktionen von Seiten

der »anderen Völker«, wenn die Juden anfangen, ihre messianischen Erwartungen mit Politik zu vermischen. Er respektierte die intellektuelle Kompetenz von Rabbi Kalischer, lehnte jedoch die messianische Bedeutung, die dieser den ersten Siedlungen in der neuen Kolonie zuschrieb, ab:

All dieses messianische Gerede fand nur statt, damit der Gaon [Kalischer] glaubte, das Licht der Erlösung werde zu seinen Lebzeiten aufgehen; aber in unseren Zeiten, da wir im Exil darben und neue Verfolgungen über uns hereinbrechen, dürfen wir die Idee der Erlösung nicht mit der Besiedelung eines Landes in Zusammenhang bringen.

(Ravitzky, 32–33)

Heute mag es merkwürdig erscheinen, dass Rabbi Izchak Jakob Reines (1839-1915), der Mitgründer der orthodox-zionistischen Misrachi-Bewegung, seinerzeit diejenigen heftig angriff, die die Besiedlung Palästinas mit messianischen Erwartungen verknüpften. Im vollen Bewusstsein dessen, dass die erdrückende Mehrheit der Rabbiner die zionistischen Ideen im Kern als gefährliche Häresie ablehnte, behauptete er, dass »die zionistische Ideologie nicht die Spur einer Idee der Erlösung in sich trägt [...]. Keine einzige der zionistischen Handlungen oder Bestrebungen enthält auch nur den leisesten Hinweis auf eine bevorstehende Erlösung.« (Ravitzky, 34)

In einer gemeinsamen Erklärung, die im Jahre 1900 von Reines und anderen zionistischen Rabbinern unterschrieben wurde, sind apologetische Töne spürbar: »Jeder, der glaubt, die zionistische Idee habe in der einen oder anderen Form mit der künftigen Erlösung und der Rückkehr des Messias zu tun und stehe deshalb im Widerspruch zu unserem heiligen Glauben, irrt sich vollkommen.« (Ravitzky, 34). Es ist klar, dass die Verknüpfung des zionistischen Entwurfes mit einer eschatologischen Perspektive undenkbar war, selbst für die eifrigsten Anhänger. Sie bestanden

darauf, dass es ihrer Bewegung nur darum gehe, die Lebensbedingungen der Juden zu verbessern.

Eine der wenigen Vorstellungen, die die Ideologen des Zionismus mit den Rabbinern vereinten, war die absolute Verneinung der messianischen Bedeutung des Zionismus. Die säkularen Juden wollten sich vom Judentum, insbesondere seiner messianischen Erwartung abkehren, von der sie ironisch, sogar geringschätzig sprachen. »Israel hat keinen Messias, also an die Arbeit!« rief der Dichter Brenner 1910 (Ravitzky, 35). Und Peretz Smolensky (1842–1885), ein Aktivist in der Chibbat-Zion-Bewegung in Russland, warnte 1881:

Wenn ihr bestrebt seid, Kolonien im Land Israel zu gründen, wünsche ich euch viel Erfolg! [...] aber wenn ihr sagt, dass ihr mit eurem Werk den Weg für den Messias ebnen wollt, dann werden die Gläubigen und die Gebildeten sich gegen euch erheben.

(Ravitzky, 36)

Ravitzky betont, dass die chassidische Kritik auf einer Tradition basiert, die schon lange vor Erscheinen des Zionismus vorhanden war. Er denkt, dass der Widerstand gegen den Zionismus die Lehre vieler chassidischer Rabbiner widerspiegelt. Gestützt auf diese Tradition unternahm der fünfte Rebbe von Lubawitsch, Sholom Dovber Schneerson, 1899 einen Frontalangriff gegen den Zionismus und betonte die zentrale Rolle des Exils im Judentum. Selbst wenn alle Zionisten plötzlich gottesfürchtig würden und ihr Unternehmen ein leicht zu vollbringendes, verbiete doch die Tradition jeden Versuch, die Erlösung zu beschleunigen. Sogar darum zu beten sei übereifrig, denn nur Gott kann entscheiden, wann die Zeit der Erlösung gekommen ist. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Tradition auch jeglichen Einsatz von Gewalt zur Beschleunigung der Erlösung verbietet. Die Erlösung muss vollständig und endgültig sein, ihr kann keine erneute Verbannung

folgen. Diese Erlösung muss alles übertreffen, was Moses und sein Bruder Aron in Ägypten vollbrachten und später Hananja, Misael und Asarja in Babylon. Die messianischen Erwartungen sind in der Tradition so kategorisch formuliert, dass sie unmöglich durch menschliche Anstrengungen erfüllt werden können. Wie schon Jakob Izchak Rabinowitz, Rebbe von Bjala (1847-1905), sagte:

*Die Zionisten wollen sich ebenfalls verbünden und vereinigen gegen Gott und Seinen Messias. Tatsächlich hat Israel keinen größeren Feind und Widersacher, der ihm seinen reinen Glauben nehmen will, denn unser Heil und unsere Erlösung übersteigen die Natur und menschliche Intelligenz und er mit scharfem Auge über uns wacht in unserem Exil und »Bei all ihrer Bedrängnis war auch er bedrängt.« (Jesaja 63:9).
(Ravitzky, 18)*

Ihre Weigerung, den Atheisten bei ihren Versuchen, das Land wieder aufzubauen, war kategorisch:

*Gott verhüte, dass wir diesen Sündern folgen, die die Erlösung auf natürlichem Wege erreichen wollen. Dieses Streben ist verboten [...]. Denn nur die Buße ist ein zulässiges Mittel, sich dem Ende zu nähern, aber die Verstreuten zu sammeln und heimzuführen, liegt ausschließlich in der Hand Gottes. »Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut. Wenn nicht der Herr die Stadt bewacht, wacht der Wächter umsonst.« (Psalmen 127:1)
(Ravitzky, 18)*

Rabbi Izchak Jerucham Diskin (1839-1925), Präsident der halachischen Kommission, die eingesetzt wurde, um Fragen der Nutzung des Landes Israel zu klären, verurteilte 1917 die zionistische Bewegung scharf, die zu der Zeit begann, ihre Kontrolle über alle Juden in Palästina auszuweiten:

Die Augen aller Juden sehen, dass Gott die Zionisten nicht erwählt hat, sein Land zu bauen und sein Erbe zu verbreiten. Denn es ist nicht an uns und nicht an ihnen, das Haus Gottes zu bauen. Mehr noch, es kann nicht »gebaut« werden, sondern, im Gegenteil, sie zerstören und vernichten es, sie richten großen Schaden an und schmieden einen Komplott gegen Gott, indem sie sich das Ziel setzen, alle religiösen Fundamente zu vertilgen. Wie ein Kläger niemals ein Verteidiger sein kann, so werden auch die Feinde Zions niemals seine Anhänger.
(Rosenberg, 368)

Chaim Elasar Schapira, der Rebbe von Munkatsch (1872–1937), drückt den Gedanken in einer Erzählung aus, die er als Gleichnis und Phrase über die Reise nach Israel von einem der ersten Wegweiser des Chassidismus erzählt:

Als ich ins Heilige Land reiste, sagte ich zum Satan vor der Einschiffung in Istanbul: »Ein Billet ist teuer [...]. Entscheide dich: Entweder du fährst ins Heilige Land, und ich bleibe hier [...] oder du bleibst, und ich fahre ins Heilige Land.« Und er beschloss zu bleiben. Ich aber erfreute mich der Reise. Doch kaum war ich im Heiligen Lande angekommen, da erblickte ich den Satan im Hafен stehen. Ich schrie im Zorn: »Was tust du hier? Solltest du nicht in Istanbul bleiben?« Er aber antwortete: »Du fragst, was ich hier tue? Kommt da so ein einzelner Fremder daher und will sich als Richter aufspielen!? [Genesis 19:9] Hier ist meine ständige Wohnung, und der, mit dem du in Istanbul gesprochen [...], das war nur mein überseeischer Gesandter.« (Schapira, 794)

Der Rebbe von Munkatsch gehörte zu denen, die darauf beharrten, dass die Erlösung in Gestalt eines Wunders kommen wird, nicht aber auf natürlichem Wege. Da es nach der Tradition nur den Gerechten erlaubt ist, sich im Heiligen Land niederzulassen, folgerte

er, dass der materielle Wiederaufbau des Landes notwendig zu einem geistigen Niedergang und letzten Endes zu seinem Untergang führen müsse. Dieser Standpunkt fand nach dem Zweiten Weltkrieg in den Kreisen der Charedim noch stärkere Verbreitung. Sie beschuldigten die Zionisten, sie hätten das Land besudelt »mit aller Art materiellen Dingen, mit Geschäften, Werkstätten und Fabriken.« (Ravitzky, 173)

Das zionistische Unternehmen

Da der Zionismus eine europäische Bewegung ist, bleibt der Vorwurf der Nachahmung »anderer Völker« ein permanentes Thema für seine Kritiker. Die abrupte Hinwendung der deutschen Juden zum Zionismus nach der Machtergreifung der Nazis führte zu einem Ausbruch von bitterem Sarkasmus bei Rabbi Simon Schwab, der später an der Entwicklung der deutschen Orthodoxie in New York mitwirken sollte:

Ein liberaler Jude, der früher in Stuttgart oder anderswo »sein« Jerusalem fand, abonniert heute ein zionistisches Blatt, das eine andere Form der Assimilation predigt: die vollständige nationale Gleichheit mit anderen Völkern. Mit anderen Worten, das ist genau die gleiche gute alte Assimilation, eine Scheinlösung, die zu Hochmut führt und unsere Bequemlichkeit in keiner Weise bedroht, weil sie Gottes Willen nicht kennt und nicht achtet. Zion, einst aus dem Gebetbuch ausgeradiert, wird heute in den Einwandererpass wieder eingetragen [...]. Die Enkel derer, die die Erinnerung an Jerusalem aus ihren Synagogen verbannten, drängen sich heute vor den Türen der englischen Konsulate. (Schwab, 23)

Angesichts der nationalsozialistischen Gefahr ruft Schwab seine jüdischen Brüder auf, »in ihre Heimat zurückzukehren, zur Thora« (Schwab, 146).

In der Zeit zwischen beiden Weltkriegen warnte Chofez Chaim, wenn jüdische Aktivisten nicht den Ratschlägen der Tradition folgten, würden sie alle Juden in Gefahr bringen. Er erinnerte daran, dass die Gelehrten in der Periode der römischen Herrschaft die biblische Erzählung von der Begegnung Jakobs mit seinem Bruder Esau studierten, um daraus den richtigen Weg für den Umgang mit den Herrschern des Imperiums herauszulesen:

In unserer Zeit hat man allenthalben die Thora entehrt. Man befragt die Thora nur, um zu wissen, wie man das Kaddisch spricht. In politischen Angelegenheiten jedoch, die das ganze Volk betreffen, verlässt man sich nicht auf das Wort der Thora, in diesen Fragen vertraut man den professionellen Politikern und Literaten. Sie sind die Führer unserer Generation. Aus welcher Quelle aber schöpfen sie ihre politischen Theorien? Aus ihrer persönlichen Thora: »Wir wollen sein wie alle Völker.« Sie missachten die göttliche Thora.

(Wasserman, 1976, 26)

»Wenn wir die Thora nicht bewahren, dann wird uns weder der Staat noch die Sprache bewahren. [...] Ist dafür etwa achtzehnhundert Jahre lang unser Blut geflossen, dass wir an irgendein Bulgarien heranreichen?« fragt Chofez Chaim sarkastisch (Rosenberg, 476). Die Erlangung der politischen Unabhängigkeit für Bulgarien, nach vielen Hundert Jahren der Abhängigkeit vom Osmanischen Reich, inspirierte viele Zionisten, darunter auch Eliezer Ben-Jehuda, den Begründer der modernen hebräischen Sprache und Feind der Religion (vgl. Kuzar). Wie Rabbi Domb, einer der Veteranen im Kampf gegen den Zionismus, schreibt:

Es ist vollkommen absurd zu glauben, wir hätten zweitausend Jahre lang gewartet, gelitten und gehofft und so viele innige Gebete gesprochen, nur um schließlich und endlich die gleiche Rolle in der Welt zu spielen wie Albanien oder Honduras. Ist

es nicht der Gipfel der Sinnlosigkeit, zu glauben, dass all die Ströme von Blut und Tränen, deren Zeugen wir selbst waren, nicht zu reden von den Zeugnissen unserer Vorväter, vergossen wurden, um solche Art nationaler Existenz zu erlangen, wie sie, zum Beispiel, die Rumänen oder Tschechen in weit größerem Umfang erreicht haben, und zwar ohne all diese Vorbereitungen?

(Domb, 14-15)

Auch Rabbi Wasserman, ein Schüler von Chofez Chaim, wies darauf hin, dass der jüdische Nationalismus nur eine Kopie der europäischen Erfahrungen ist: Der italienische Nationalismus schöpfte seine Inspiration aus der Geschichte Roms, und der Bezug auf das antike Griechenland diente dazu, die Gründung des modernen griechischen Staates zu legitimieren.

Bei seinem Versuch, die wahren Ziele des Zionismus ans Licht zu bringen, wies Rabbi Wasserman darauf hin, dass die Thora die Juden dazu verpflichtet, Nichtjuden mit Achtung zu begegnen, und er stützt sich dabei auf die Kommentare des Nachmanides zum Buch Exodus: »Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.« (Exodus 22:20). Aber über die gottlosen Juden spricht die Thora sehr streng: »Er ist in unseren Augen schlechter als ein Hund [...]. Wir sehen, dass die Abstammung eines Menschen allein für die Thora ohne Wert ist und die nationale Idee nichts anderes als ein modernes Idol ...« (Wasserman, 1976, 30). Diese Verurteilung des Zionismus, formuliert nur wenige Jahre vor dem Beginn des Ras-sengenozids an den Juden, richtet sich gegen die Grundsätze des jüdischen Nationalismus. Die Strategie der Rückkehr ins Heilige Land, die Chofez Chaim förderte, erinnert in ihrem allgemeinen Geist an die Worte des Propheten Ezechiel:

Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. Ich gieße reines

Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt. Dann werdet ihr in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gab. Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein.

(Ezechiel 36:24-28)

Die moralische Wiedergeburt und die Rückkehr zu Gott sind gleichzeitig Mittel und Ziel der Rückkehr der Juden ins Heilige Land, während die zionistische Versuchung eine Falle ist, die das Exil nur verlängern wird.

Chofez Chaim illustriert diesen Punkt mit einem Zitat aus der unter Juden allgemein bekannten Pessach *Haggada*. Während des Pessach-Mahls werden Lieder gesungen, die die göttliche Vorsehung und Gottesgnade preisen. Im Lied »Dajeinu« (»Es wäre für uns genug gewesen«) heißt es: »Wenn er uns die Thora gegeben hätte und uns nicht ins Land Israel gebracht, es wäre für uns genug gewesen«. Er folgert daraus, dass, was immer die Zionisten auch unternähmen, es gleichwohl für Juden unmöglich wäre, sich im Heiligen Land niederzulassen, ohne nach den Geboten der Thora leben. Seine Schüler bemerkten, dass es eben ihr Lehrer war, der auf diese grundsätzliche Unmöglichkeit hingewiesen hat, die die Feindschaft der Traditionalisten zum Zionismus erklärt: »Ohne die Thora könnten wir als Juden nicht einmal Jahrzehnte überleben; aber wir haben zweitausend Jahre ohne Israel überlebt.« (Wasserman, 1976, 33).

Die meisten Rabbiner, gar nicht zu sprechen von den säkularen Zionisten, lehnten die Ideen von Rabbi Kook ab, der den Zionismus als den »weißen Esel« darstellte, auf dem der Messias nach Jerusalem einreiten sollte. Immer wieder betont man die spiritu-

elle und physische Gefahr, die dem zionistischen Projekt inne-
wohne. Ein prominenter Gegner des Zionismus schrieb Mitte der
Vierzigerjahre im Rahmen einer Debatte über die Zukunft Palästi-
nas einen Artikel, in dem er erklärte:

*In Israel erhoben sich die Zionisten. Sie sind durchdrungen
von fremden Ansichten und versuchen, das Ende zu beschleu-
nigen, indem sie eine fälschliche Vorstellung verbreiten über
das Erreichen der irdischen Erlösung durch den Einsatz von
Gewalt und die Nachsicht anderer Völker... Sie kamen ins Hei-
lige Land und hissten die Fahne der Rebellion gegen das Reich
Gottes [...]. Sie schrecken nicht vor den abstoßendsten Mitteln
zurück, um unsere heilige Thora und die gesamte menschliche
Moral zu vernichten [...]. Sie haben einen solchen Unfrieden
zwischen uns und unseren arabischen Nachbarn gesät, dass
der Jischuw im Chaos leidet und jüdisches Blut vergossen
wird [...]. Unsere heilige Thora lehrt, dass vor der Ankunft des
Messias, möge Er baldigst kommen, noch in unseren Tagen,
wir keinerlei Interessen in der Sphäre der Politik haben dür-
fen. Diese Haltung kann uns niemals gegen unsere arabischen
Nachbarn aufbringen. Im Exil wollen wir nur leben und die
Gebote der Thora erfüllen, gesegnet sei Sein Name; und es
gibt für uns keinen Grund, im Heiligen Land zu leben, außer
um Seine Heiligkeit zu mehren und die Gebote zu erfüllen, die
man nur hier erfüllen kann.*

(Ravitzky, 62)

Ravitzky weist darauf hin, dass es nicht die Rabbiner waren, die
die Konzeption des »Exils im Lande Israels« erfanden, die heute
viele Charedim adaptiert haben. Sie stammt vielmehr von Jehuda
Leib Gordon, einem Ideologen der *Haskala* aus Russland. Er rief
die zionistische Kolonie auf, sich vollständig vom Judentum zu
befreien, welches seiner Meinung nach ein noch schwereres Joch
darstellte als die Unterdrückung durch andere Völker: »Das Exil

unter der Herrschaft Israels ist für uns schwerer als das Exil unter anderen Völkern der Welt« (Ravitzky, 150). Bemerkenswert ist, dass der Terminus »Israel«, aufgefasst als Komplex der jüdischen Gesetze und Bräuche, in der atheistischen Weltanschauung eine besonders negative Konnotation erhält.

Das Leben in Israel war niemals leicht. Die Existenz Hunderttausender israelischer Emigranten überall auf der Welt bezeugt, dass das Leben in anderen Ländern in den Augen der Juden immer legitim war. Avineri erinnert:

Die jüdische Diaspora entstand nicht nur durch die gewaltsame Umsiedlung und Vertreibung der Juden aus ihrem Land durch Nebukadnezar, Titus und Hadrian; die blühenden jüdischen Gemeinden in Alexandrien und Babylon bildeten sich analog zu solchen Prozessen, die später zur Konzentration einer so großen Zahl von Israelis in einzelnen Bezirken von New York und Los Angeles führten. Damals wie heute war das Leben in Israel schwer [...] und das Leben im Exil befreit von vielen dieser beschwerlichen Lasten.

(Avineri, 1981, 226)

Avineri stimmt ohne weiteres zu, dass man das Leben außerhalb von Israel nicht geringschätzen soll, wo es in der Regel leichter und komfortabler ist. Er gibt auch zu, dass die israelische Gesellschaft immer lieber ausländische Modelle kultureller, sozialer und ökonomischer Entwicklung nachahmt. Doch ist eine solche »Verfälschung« des Zionismus für Avineri gleichbedeutend mit der »Rückkehr des Exils in den jüdischen Staat.« Mit anderen Worten, die Verleugnung des Exils durch die Gründer des Staates verwandelt sich in seine Bewunderung durch ihre Nachkommen. In den Augen der Gegner des Zionismus ist dies ein Vorzeichen auf den Zusammenbruch des ideologischen Kartenhauses, deren Stützung alle teuer zu stehen kommt. Gleichzeitig ist die Zahl der Juden, die aus ideologischen Gründen seit Schaffung des Zionis-

mus ins Land eingewandert sind, recht niedrig. Die Einwanderung von fast einer Million sowjetischer Juden gegen Ende des 20. Jahrhunderts bestätigt diese Tatsache: Sie flohen vor politischer Instabilität und wirtschaftlicher Not infolge des Zusammenbruches des sowjetischen Systems, während der Staat Israel nachdrücklich auf andere Staaten einwirkte, sie nicht aufzunehmen.

Der schwerwiegendste Vorwurf, der dem Zionismus gemacht wird, ist und bleibt sein religionsfeindlicher Charakter. Der Zionismus, so die Auffassung seiner Gegner, erleichtere die Abwendung vom Judentum. Andere wiederum sagen, die Assimilation der Juden in Israel sei schon so weit gediehen, dass sie nicht mehr rückgängig gemacht werden könne. Für viele säkulare Israelis bedeute »Jude zu sein«, nichts anderes als in Israel zu leben und hebräisch zu sprechen. Solche Kritiker glauben, dass der Zionismus, der vorgibt, eine »jüdische« Bewegung zu sein, die Fundamente des Judentums stärker erschüttert als die *Haskala* (vgl. Domb, 7). In der Tradition kommt dem Exil eine heilende und sogar reinigende Funktion zu. Rabbi Josef Chaim Sonnenfeld (1848-1932), das Haupt der charedischen Gemeinde in Jerusalem, benutzt ein Gleichnis, um auf die Logik hinzuweisen, die hinter der Erwartung der Erlösung steht:

Es war einmal ein Königsson, vollkommen in jeder Hinsicht und der Lieblingssohn seines Vaters. Eines Tages wurde er krank. Der König schickte sogleich nach den besten Ärzten. Könnte dieser wunderbare Sohn wohl seinen Vater und die Ärzte bitten, ihn auf der Stelle vom Krankenlager zu befreien und nach Hause zu entlassen? Ganz gleich wie groß auch ihr Mitgefühl wäre, sie würden ihm nicht gestatten, das Krankenlager zu verlassen, ehe er nicht vollständig geheilt wäre [...]. Genau das aber geschah mit uns«, fährt Sonnenfeld fort. »Genau in dieser Lage nämlich befindet sich das Volk Israel. Der Herr hat uns wegen unserer Sünden vertrieben, und das Exil ist das Krankenlager für das jüdische Volk. Es ist un-

möglich, dass wir von Neuem unser Land besetzen, ehe wir nicht vollständig geheilt sind. Gott hütet und beschützt uns, schickt uns seine »heilenden« Prüfungen in genau dem erforderlichen Maß. Wir sind sicher, einst, wenn wir vollständig von unseren Sünden geheilt sind, wird Gott nicht eine Sekunde zögern, und Er selbst wird uns erretten. Wie können wir denn drängen, das Krankenlager zu verlassen im Angesicht der tödlichen Gefahr, die über uns hängt? Wir warten auf die Erlösung, die uns vollständig heilt; wir wollen nicht in das Königsschloss zurückkehren, bevor wir ganz gesund sind. Gott bewahre uns!

(Rosenberg, 441)

Die Passivität, die man den frommen Juden vorwirft, existiert hauptsächlich in der Phantasie derer, die mit ihren Ansichten nicht sehr vertraut sind. In Wahrheit ist es so, dass viele gläubige Juden beständig all ihre spirituelle Kraft mobilisieren müssen, um der Versuchung des Nationalismus nicht zu erliegen. Und auch der Vorwurf des Fatalismus, den man ihnen zuschreibt, ist im Grunde falsch: Um ihr Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes zu erhalten, bemühen sie sich, nach der Thora zu leben, weil jede gute Tat sich auf das Schicksal der ganzen Welt auswirkt.

Jede Handlung, auch die allergeringste, kommt dem Allmächtigen zur Kenntnis, wenn er die Frage der endgültigen Erlösung entscheidet. »Man soll nicht glauben, dass die Knechtschaft des Volkes Israel unter den anderen Völkern und die Fortdauer des Exils ein böses Schicksal sei.« Die Tradition sieht die Geschichte der Juden nicht als fatales Drehen des Rades der Fortuna, sondern betont, dass das »Schicksal« der Juden nur von der Bewertung ihrer Taten im Himmel abhängt (vgl. Rosenberg, 361). In diesem Lichte betrachtet erscheint die traditionelle jüdische Weltanschauung, entgegen gängigen Klischees, als das direkte Gegenteil von Fatalismus. Die Zionisten aber glauben, dass die Juden infolge eines politischen Fehlers und einer militärischen Niederlage

aus ihrer Heimat vertrieben wurden, und sie wollen das, was sie für eine historische Ungerechtigkeit halten, auf der Ebene der Geschichte, nicht der des Judentums, korrigieren. Hier liegt das Herzstück der geistlichen Auseinandersetzung um die Rückkehr der Juden ins Land. Statt sich auf Gebete und gute Taten zu verlassen, wählten die Zionisten den Weg des bewaffneten Kampfes, der der Grundstein des ganzen zionistischen Projektes ist.

4 Der Einsatz von Gewalt

»Nicht durch Kraft siegt ein Held.«

(1 Samuel 2:9)

Die Gewalt und ihre Anwendung sind der Thora nicht fremd. Der Pentateuch, die fünf Bücher Mose, und einige der Bücher der Propheten, zum Beispiel die Bücher Josua, Richter und die Bücher der Könige, sind voller Beschreibungen von Kämpfen. Das Israel der Bibel wurde unter Umständen erobert, die man schwerlich friedlich nennen kann. Gleichwohl nennt die Tradition, nicht geneigt, Kriege und Krieger zu preisen, als wesentlichen Grund der biblischen Siege nicht militärische Überlegenheit, sondern die Treue zu Gott. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer erfuhr das Leben der Juden eine grundlegende Wandlung, die auch die prinzipielle Ablehnung jeglicher Gewaltanwendung umfasste.

Aus der Perspektive des Judentums beendete die Zerstörung des Tempels das gesamte System der Entscheidungsfindung, die militärisches Handeln legitimierte. Die Zerstörung Jerusalems definierte für die folgenden Jahrhunderte präzise den Standpunkt der *Halacha* und der jüdischen Ethik in Bezug auf die Anwendung von Gewalt, den bewaffneten Widerstand und das Land. Den Gegnern des Zionismus geht es nicht um eine Beurteilung der militärischen Aktionen des zionistischen Untergrunds vor der Gründung des Staates Israel oder der israelischen Armee im Rahmen

des internationalen Rechts, auch nicht um eine Gegenüberstellung des Vorgehens der amerikanischen oder der ägyptischen Armee, sondern lediglich um die Prüfung der Anwendung von Gewalt im Lichte der jüdischen Tradition.

Kodifizierter Pazifismus

Frieden und Brüderlichkeit sind fundamentale Werte der traditionellen jüdischen Weltanschauung. Sie versteht die Zerstörung des Tempels und die darauf folgende Vertreibung als göttliche Strafe für von den Juden begangene Sünden. Im Rahmen dieser Auffassung wurde der zweite Tempel von den Römern wegen des sinnlosen Hasses zerstört, der unter den Juden selbst herrschte; der erste Tempel wurde von den Babyloniern wegen der Sünden, des Götzendienstes, des Blutvergießen und der in der Thora verbotenen sexuellen Handlungen verwüstet (vgl. Babylonischer Talmud, Yoma 9b).

Wie der Talmud berichtet, spaltete die Belagerung Jerusalems durch die Römer im ersten Jahrhundert die Bewohner der Stadt. Die Gelehrten neigten zu Verhandlungen mit dem Ziel, einen Kompromiss zu schließen, während die kriegerisch gestimmten Zeloten den bewaffneten Widerstand organisierten. Sie handelten nach einer Logik, die sich im Laufe der Jahrhunderte nicht veränderte: Sie brannten die Kornspeicher der Stadt nieder, wo sich, wie der Talmud sagt, Nahrung für 21 Jahre Belagerung befand, und schnitten sich dadurch den Weg zum Rückzug ab:

*Die Gelehrten sagten zu den Zeloten: Lasst uns hingehen und Frieden schließen mit den Römern. Sie aber sagten zu den Gelehrten: Lasst uns hingehen und gegen sie rebellieren. Die Gelehrten sagten zu ihnen: Das wird nicht gelingen. Da erhoben sich die Zeloten und brannten die Weizen- und Gerstenspeicher ab, und es brach eine Hungersnot aus in der Stadt.
(Babylonischer Talmud, Gitin, 56a)*

Die Tradition verurteilt die Anhänger des bewaffneten Widerstandes und lobt die Gruppe der Weisen, die sich von den Verteidigern der Stadt lossagte. Einige klassische Talmud-Kommentatoren, zum Beispiel Rabbi Obadja ben Jacob Sforno aus Italien (1470-1550), kritisierten die Befürworter des bewaffneten Widerstandes mit besonders harten Worten: »Hätten die Aufständischen auf Rabbi Jochanan Ben-Sakkai gehört, wäre der Tempel nicht zerstört worden« (Sforno über Genesis 33:4). Wenn man von der zentralen Bedeutung des Tempels im jüdischen Bewusstsein weiß, ist das eine besonders schwere Anschuldigung. Die Interpretation Sfnos veranschaulicht die allgemeine Haltung der Thora zu diesem Thema. Die *Mischna** definiert einen »starken« Menschen als jemanden, der seine eigenen Triebe und Leidenschaften beherrschen kann (vgl. Sprüche der Väter 4, 1; Sprüche 16:32). Diese Definition bringt eine Weltanschauung zum Ausdruck, die verlangt, eher auf die Vorsehung zu vertrauen als auf den Einsatz physischer Gewalt. Dafür spricht auch das Verhältnis zu Eisen, dem Material, aus dem Waffen geschmiedet werden. Eiserne Werkzeuge durften zur Bearbeitung der Steine, aus dem der Tempel errichtet wurde, nicht verwendet werden, weil das Eisen als Mittel der Kriegsführung galt. In vielen jüdischen Familien werden alle Messer vom Tisch abgeräumt, bevor der Segen nach der Mahlzeit gesprochen wird, da der Tisch den Altar im Tempel symbolisiert (vgl. Dresner, 40). König David durfte den Tempel nicht bauen, weil er in seinen Kriegen Blut vergossen hatte, obwohl er diese Kriege im Auftrag Gottes geführt hatte. Diese jüdische Haltung zum Krieg war sogar Napoleon bekannt. Als er Ende des 18. Jahrhunderts die Juden aufrief, einen jüdischen Staat in Palästina wiederaufzubauen, versprach er ihnen, sie müssten das gelobte Land nicht erkämpfen, sondern nach der Eroberung durch die französische Armee nur besiedeln.

Die traditionelle Abscheu gegenüber dem Krieg ist eindeutig: »Gott hat uns nicht ins Exil geschickt, weil wir keine Armee besaßen, sondern weil wir gesündigt hatten.« (Blau, Ruth, 249).

Die *Mischna* versucht, alle Sätze, in denen Kriegsgeräte erwähnt werden, in allegorischer Form zu erklären: Das Schwert und der Bogen, mit dem unser Urvater Jakob bewaffnet war (vgl. Genesis 48:22), werden zu Gebeten und guten Taten (vgl. Midrasch Genesis Rabba, 97:6). Gemäß der Tradition zeigt sich das jüdische Heldentum in der Studierstube und nicht auf dem Schlachtfeld.

Das Purimfest, das sich auf die Erzählung des Buches Esther bezieht, gibt ein klassisches Beispiel für die jüdische Haltung bei der Lösung von Konflikten. Die Geschichte ist höchst einfach, aber ebenso aufschlussreich: Haman, der Stellvertreter des persischen Königs, plant ein Massaker: »[...] dass alle Juden, jung und alt, Kinder und Weiber, an einem Tage, nämlich am dreizehnten des zwölften Monats, das ist der Monat Adar, vertilget, ermordet und umgebracht werden und ihre Vermögen der Plünderung anheimfallen sollen.« (Esther 3,13). Als Antwort darauf riefen die Juden ein Fasten aus und taten Buße, aber gleichzeitig suchten sie nach Wegen, den König davon zu überzeugen, das grausame Gesetz zu widerrufen. Die Rettung kommt durch Königin Esther, die dem König ihre jüdische Abstammung offenbart und ihn überredet, den geplanten Genozid zu stoppen. »Aber keinem Juden kam es in den Sinn, physische Gewalt gegen Haman anzuwenden« (Rav, 8–9), bemerkt Elchonon Wasserman in seinem Kommentar zu der Geschichte von Purim, den er in den Dreißigerjahren niederschrieb. Die Vernichtung der Feinde durch die Juden, wie sie am Ende des Buches beschrieben wird, erfolgte erst, nachdem der König sie ausdrücklich erlaubt hatte.

Indessen kann man die Anwendung von Gewalt nicht von einer Geschichte trennen, die einem anderen Fest zugrunde liegt, nämlich dem Chanukka-Fest. Auch dieses Fest hat, genau wie das Purimfest, mit der Rettung der Juden vor einer kollektiven Gefahr zu tun. Der Unterschied im Charakter der Bedrohung in jedem dieser Fälle kann das unterschiedliche Verhältnis zur Anwendung von Gewalt erklären. Während von Haman die Bedrohung der physischen Auslöschung ausging, die die Juden dazu brachte, ihre

Sünden zu bereuen, drohte König Antiochos mit der spirituellen Vernichtung, indem er den Juden die Befolgung der Gebote untersagte und den Götzendienst anordnete. Unter diesen Umständen, versichert Wasserman, sei die Anwendung von physischer Gewalt legitim: Einem Juden sei es vorgeschrieben, sein Leben zu opfern statt Götzen anzubeten. Interessant ist, dass die Geschichte der Makkabäer auch diejenigen benutzen, die daraus materialistische und praktische Schlüsse ziehen und die traditionelle Sichtweise dieser Ereignisse geringschätzen:

Für einen denkenden Juden ist Chanukka nichts anderes als ein Gedenktag für die Helden der jüdischen Selbstverteidigung [...]. Es kam kein Wunder vom Himmel [...]. Aber das Schwert vollbrachte ein Wunder, ein totgeglaubtes Volk ist plötzlich wieder auferstanden [...]. Nicht die Thora rettet die Faust, sondern die Faust rettet die Thora. Das Schwert wird den Juden beschützen, nicht die Kippa.

(Розенфельд)

Bemerkenswert ist, dass die Glorifizierung der Gewalt die Bedeutung des Festes in sein Gegenteil verkehrt, welches traditionell die Treue zur Thora gegenüber dem hellenistischen Einfluss würdigt. Eine solche Interpretation ist den meisten religiösen Juden fremd, auch denen aus dem nationalreligiösen Lager:

Was kann man über eine solche Anschauung sagen? Erstens verleugnet ein solcher Mensch Hunderte Generationen von Juden, ohne die er gar keine Ahnung von Chanukka hätte; er wendet sich ab vom Erbe seiner Väter. Zweitens ist dieses »historisch-revolutionäre« Verständnis vom Leben der Juden weitaus primitiver als das traditionell-geistige. Drittens wirkt gerade im Verhältnis zu Chanukka dieses vollkommen hellenistische Verständnis historischer Mechanismen außerordentlich kurios, weil es die ganze Bedeutung des Sieges von

Chanukka und aller Kriege der Makkabäer, des Krieges zur Verteidigung der jüdischen Weltsicht gegen die Expansion der hellenistischen Weltanschauung unterstreicht.

(www.machanaim.org/holidays/chanuka/han-knig.htm)

Was ist das Verhältnis der Tradition zu diesem Fest? Die Antwort auf diese Frage gibt ein Auszug aus dem Gebet, das in den Tagen des Chanukka-Festes gesprochen wird:

In den Tagen Mattisjahus, Sohnes Jochanans des hohen Priesters, des Chasmonäers und seiner Söhne, als das tyrannische Reich Jawan über Dein Volk aufstand, sie zum Vergessen Deiner Lehre zu bringen und sie von den Gesetzen Deines Willens abzuführen: Du aber mit Deinem großen Erbarmen standest ihnen bei in der Zeit ihrer Not, führtest ihren Streit, vertratest ihr Recht, nahmst ihre Rache, überliefertest Stärke in die Hand Schwacher, Viele in die Hand Weniger, Unlautere in die Hand Reiner, Gesetzlose in die Hand Gerechter, mutwillige Sünder in die Hand Deiner Lehre Beflissener ...

(Hirsch, 1921, 152-153).

Der Krieg, den die Anhänger der Anwendung von Gewalt für ein Beispiel militärischen Heldentums nehmen, versteht sich im Judentum als Sieg Gottes und nicht als Sieg von Menschen. Die Tradition betont, dass die entscheidenden Eigenschaften die Treue zur Thora und die moralische Reinheit sind, nicht aber die Anzahl der Soldaten und die Kampfkraft der Armeen.

In Bezug auf das Chanukka-Fest rückt der Talmud die militärische Tätigkeit in den Hintergrund. Stattdessen konzentriert er sich auf das Wunder der Öllampe, die acht Tage lang brannte, als die Makkabäer den Tempel befreit und gereinigt hatten. Die Tradition stellt die Reinheit des Öls, das die Griechen nicht berührt hatten, in Beziehung zur Reinheit des Herzens, die jeder Jude bewahren soll, um dem Götzendienst zu widerstehen. Nur der offene

Angriff auf die Thora ermöglichte die Anwendung von Gewalt. Das Bild des Juden, die die jüdischen Gegner des Zionismus am meisten inspirierte, wird folgendermaßen beschrieben:

Von Gott zum Exil verurteilt, aber gewappnet mit dem Glauben, dachten die jüdischen Gemeinden unter der Führung ihrer Rabbiner niemals, dass das Land, in dem sie lebten, unwiderruflich ihres sei. Jahrhundertlang führten die Juden ein stilles, gottgefälliges Leben, befolgten die Gesetze des Landes, in dem sie lebten. Sie beteten für das Wohl und Gedeihen ihrer nichtjüdischen Nachbarn wie für ihr eigenes [...] und ihr einziges Begehren, ihr einziger Traum war es, dass man sie in Ruhe und Frieden leben ließe in Übereinstimmung mit den Geboten der Thora. Als jedoch, aus diesem oder jenem Grunde, ihr Leben unerträglich wurde und sie dieses Land verlassen mussten, beugten sie ihr Haupt und gingen. So war das Gesetz des Exils, und die Juden nahmen es an bis dass der Messias käme und sich die endgültige Erlösung erfüllte.

(Blau, Ruth, 277)

Eine ganze Reihe moderner zionistischer Autoren, unter ihnen auch Jabotinsky, nutzen die jegliche religiöse Bedeutung entbehrende Geschichte der Makkabäer als Beispiel für den jüdischen Nationalstolz. Der Wunsch, Würde und Ansehen durch den Aufbau eines Staates von gleicher Art »wie alle Völker« (1 Samuel 8:5) zu erringen, erklärt den Makkabäer-Kult, der in zionistischen Kreisen so verbreitet ist. Natürlich hat die zionistische Interpretation der Geschichte der Makkabäer und des Chanukka-Festes viele europäische Rabbiner erzürnt. Sie verurteilten das »Neuheidentum« der Säkularisierung des Chanukka-Festes und empörten sich gegen den damit verbundenen Kult der Gewalt. Im Chanukka-Segen der sephardischen Gebetbücher kommt der Krieg nicht vor, in der aschkenasischen Variante ist er jedoch vorhanden. Die Zionisten beziehen sich ausschließlich auf letztere und verwandelten die

Makkabäer in »siegreiche Patrioten im Krieg um nationale Unabhängigkeit. Das ist ein historisches Missverständnis«, protestieren die Antizionisten und erinnern daran, dass der Grund für den Aufstand der Makkabäer gerade das Bestreben hellenisierter Juden war.

Viele Rabbiner in Europa verstanden sehr gut, dass die »hebräische Kultur, der jüdische Chauvinismus, [der] »makkabäischer« Sportfimmel [...] Herz und Gemüt bestimmen.« (Schwab, 49). Aber trotz der aufkommenden Bedrohung durch den Nationalsozialismus fuhren sie fort, die immer stärker werdende zionistische Bewegung zu verurteilen, ohne sich Illusionen hinzugeben bezüglich seines Wesens und seines Potentials, die Juden in gefährlichen Zeiten zu retten. Ein bezeichnendes Bild für das Verhältnis der Juden zu den anderen Völkern vergleicht den Juden mit einem »Schaf unter siebzig Wölfen«:

Das Beste, was das Schaf in dieser Situation tun kann, ist zu versuchen, dass es von den Wölfen vergessen wird. Und für die Juden gibt es nichts Besseres, als wenn die Nationen der Welt mit anderen Dingen beschäftigt sind und sich nicht um sie kümmern. Je mehr die Völker über uns reden, desto gefährlicher wird es für uns.

(Wasserman, 1976, 24)

Die permanente Fokussierung der Medien auf den Konflikt in Israel und die Unterstützung einer Politik der Gewalt durch die meisten jüdischen Organisationen beunruhigt die Antizionisten im höchsten Maße. Sie fordern die Abwendung von dieser aggressiven Politik Israels, aus der, ihrer Meinung nach, für die Juden nur Unheil entstehen kann.

Wasserman, der später von den Nazis ermordet wurde, hielt den Zionismus für die direkte Ursache des Genozids, weil er die Welt herausforderte (siehe Kapitel Sechs). Er meinte, selbst wenn es einem Schaf gelingen sollte, einen der Wölfe zu beißen,

würde das nur das ganze Rudel in Wut versetzen. Diese Betonung der Demut löste, wie wir bald sehen werden, einen Aufruhr unter vielen Juden aus, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts von der Thora abgewendet hatten. Die Duldsamkeit angesichts von Ungerechtigkeit und Verfolgung erfüllte sie mit Scham und ermunterte sie, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Inspiriert von ideologischen Tendenzen, die damals Europa überschwemmen, eroberte die neue Vision zunächst Russland und verbreitete sich anschließend, mit etwas weniger Erfolg, auch in den anderen jüdischen Gemeinden. Aber auch die alte Tradition, im Geiste derer, die den Zionismus im Namen der Thora ablehnten, ist nicht aus der Welt verschwunden.

Der Talmud berichtet von zwei Gelehrten, die das Judentum aus einer auf den Tempel fokussierten Religion in eine mehr persönliche und gleichzeitig universellere transformierten. Der Erste war Rabbi Jochanan Ben-Sakkai, der Jerusalem während der Belagerung in einem Sarg versteckt verlassen musste (vgl. Babylonischer Talmud, Gittin, 56a). Die Tradition berichtet, dass er von den Römern die Erlaubnis erhielt, in Jawne, südwestlich von Jerusalem, die Thora zu lehren. Seine Person wurde zum Symbol der Bedeutung des Thorastudiums als Gegengewicht zum Kampf um staatliche Unabhängigkeit. Die Thora ersetzte das Land im physischen Sinne und wurde, mit den Worten Rabbi Weinbergs, zum »nationalen Territorium« (Shapiro, 99).

Der Philosoph Georg Steiner greift das auf: Das Buch selbst wurde zur Heimat der Juden. Seitdem werden die Juden »Volk des Buches« genannt. Sein Bannerträger wurde der »Talmid Chacham«, der weise Thora-Gelehrte, nicht der siegreiche Krieger. Im heutigen Kontext des Nationalismus würde ein Mensch wie Rabbi Jochanan Ben-Sakkai ein »Feind des Volkes« genannt werden, ein »Vaterlandsverräter«, der seine Brüder im Kampf gegen fremde Eroberer im Stich ließ. Aber gerade sein Verhältnis zu militärischer Gewalt stellt die Basis für die religiöse Kritik am Zionismus dar. Die zweite Persönlichkeit ist Rabbi Jehuda ha-Nasi

(135-219), der als Verfasser der Mischna gilt. Gemäß der Tradition (vgl. Babylonischer Talmud, Tmura 14) wurde ihm bestimmt, die mündliche Thora niederzuschreiben, weil nach der Zerstörung des zweiten Tempels die territoriale Zerstreuung der Juden die mündliche Weitergabe der Tradition vom Lehrer zum Schüler erschwerte. Ein wichtiges Motiv im Leben Jehuda ha-Nasis war seine enge Freundschaft mit dem römischen Kaiser Antoninus, von der der Talmud berichtet.

Jehuda ha-Nasi lebte in Zippori (Sepphoris), dem römischen Verwaltungssitz in Galiläa. Sein Haus lag im Zentrum dieser Stadt, die heute als touristische Sehenswürdigkeit gilt. Die Tradition berichtet, dass ha-Nasi sich in seinem Verhältnis zu den römischen Behörden von der biblischen Erzählung über die Begegnung Jakobs mit seinem Bruder Esau leiten ließ. Jakob fürchtete seinen Bruder, aber vertraute auf den Herrn. Zugleich teilte er seine Familie in zwei Lager: »So Esau kommt auf das eine Heer und schlägt es, so wird das andere entrinnen [...].« (Genesis, 32:9). Nach dieser Logik, die einen zu erwartenden Schaden so gering wie möglich halten soll, richteten sich die Juden, indem sie es vermieden, sich nur an einem Ort oder in einem Land niederzulassen.

Was die Zionisten für negativ hielten, ist in Wirklichkeit positiv, denn das Volk Israel überlebte, gerade weil es im Exil war. Seine Zerstreuung bedeutete, dass seine Feinde es nicht vollkommen vernichten konnten. Wenn die Juden in dem einen Land verfolgt wurden, suchten sie Zuflucht in einem anderen, in dem sie bereits etablierte jüdische Gemeinden vorfanden. Konzentriert an nur einem Ort ist das jüdische Volk verwundbar. Genau deshalb soll die kollektive Rückkehr nach Israel nicht vor der Ankunft des Messias stattfinden. Denn erst dann wird der Antisemitismus aufhören zu existieren und die Gefahr der Vernichtung wird verschwinden.
(Lévyne, 256)

Alles muss versucht werden, um Konflikte zwischen den Juden und der Gesellschaft, in der sie leben, zu vermeiden, solange es nicht um Götzendienst oder die Entweihung jüdischer Moralvorstellungen geht. Eben in diesem Lichte muss man die Definition des »starken Menschen« in der *Mischna* sehen: Das ist jemand, der seine Gefühle beherrschen kann – wozu auch die kriegerischen Gefühle gehören. Diese zwei Persönlichkeiten, Jochanan Ben-Sakkai und Jehuda ha-Nasi, verkörpern die versöhnliche Haltung zur Okkupationsmacht. Ohne Zweifel besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen den Patrioten, die im bewaffneten Widerstand oder sogar durch kollektiven Selbstmord starben, wie die Helden von Masada* und Gamla*, und den Gelehrten, die sich der Konfrontation entzogen und sich auf das Überleben und die Entwicklung des Judentums konzentrierten – und damit auch der Juden selbst. Man kann schwerlich die Tatsache bestreiten, dass die jüdische Gemeinschaft diesen beiden »Kollaborateuren«, die einen so bedeutenden Platz in der Tradition einnehmen, in Hinsicht ihres Überlebens verpflichtet ist.

Wenn die Bevölkerung einer jüdischen Stadt in Gefahr ist, erlaubt die *Halacha* die Selbstverteidigung, sogar am Sabbat. Dieser Grundsatz stützt sich auf die Worte aus dem Talmud, welche die Juden ermahnen: »Wer kommt dich zu töten, töte ihn zuerst« (Babylonischer Talmud, Yoma 85b). Dennoch distanziert sich die Tradition von jeder Art von Gewalt und führt drei Eigenschaften an, welche die Juden charakterisieren: Sie müssen barmherzig, bescheiden und wohl tätig sein. Der Talmud erhebt den Frieden zum höchsten Wert, während er die Anwendung von Gewalt verurteilt. Die Interpreten des Satzes »suche den Frieden und jage ihm nach!« (Psalmen 34:15) sagen, dies sei der einzige Fall, in dem man »dem Gegenstand der Erfüllung eines Gebotes nachjagen muss«, um es zu erfüllen. Um das Gebot, in Gegenwart eines Älteren aufzustehen, zu erfüllen, muss man dem Älteren nicht »nachjagen«. Aber wenn kein Frieden herrscht, dann soll man ihn suchen, ohne Rücksicht auf die Mühe, die man dafür auf-

wenden muss. Dieser Geist herrschte unter den Juden bis zum 20. Jahrhundert, als mit dem Zionismus ein neues Ideal des Juden in den Vordergrund trat: das Bild des furchtlosen Kriegers. So finden viele Juden heute den Frieden weniger wichtig als die Herrschaft über dieses oder jenes Territorium, wie zum Beispiel über den Tempelberg. Nach Meinung des israelischen Politikers und früheren sowjetischen Menschenrechtsaktivisten Natan Sharansky »müssen wir verstehen, dass der Zionismus ohne Jerusalem und ohne unsere historischen Wurzeln nicht überleben kann« (vgl. Sharansky). Diese Ansicht ist nicht nur unter den Einwanderern aus der Sowjetunion weit verbreitet.

Aber stützt sich die friedliebende Haltung der Charedim auf die Grundsätze der jüdischen Weltanschauung, oder sind sie nur das Ergebnis bestimmter historischer Umstände? In seinem Buch *Al-Chazari* beschreibt der Dichter und Philosoph Jehuda Halevi aus Spanien (1080–1141) einen Dialog, den wir erst jetzt, tausend Jahre später, in seiner vollen Bedeutung ermessen können. In dem Buch prahlt der jüdische Protagonist damit, dass die jüdische Religion die Gewalt mehr verachtet als das Christentum und der Islam. Darauf antwortet der König der Chasaren, der eine der drei monotheistischen Religionen wählen soll, ein wenig zynisch: »Dies wäre wohl richtig, wenn eure Demut eine freiwillige wäre; sie ist jedoch eine erzwungene. Erlanget ihr Macht, dann würdet ihr eure Feinde erschlagen.« (Halevi, 46). Die Frage der Ablehnung von Gewalt wird besonders aktuell angesichts der militärischen Überlegenheit Israels im Nahen Osten.

Russlands Juden: Vom Verlust der Hoffnung hin zur Anwendung von Gewalt

Die Einstellung zur Gewaltanwendung veränderte sich tatsächlich, schon lange bevor die Juden politische Macht erlangten. Wie viele Autoren bereits des Öfteren bemerkten (vgl. Biale), geschah dies in Russland, wo Millionen von Juden in begrenzten Siedlungsge-

bieten unter einem brutalen, zudem korrupten Verwaltungsapparat lebten. Die Einschränkungen und Verfolgungen seitens der Behörden riefen bei der Mehrzahl von ihnen Zorn und Ungeduld hervor. Zwar erließ die russische Regierung im Verlauf des 19. Jahrhunderts mehrfach Gesetze, deren Ziel es war, die Juden am öffentlichen und wirtschaftlichen Leben des Landes zu beteiligen. Aber diese Reformen waren oft widersprüchlich, und viele Einschränkungen blieben bestehen. Gleichzeitig kamen im Zuge der Russifizierung neue Möglichkeiten auf, Zugang zu Bildung zu erlangen: Im Jahr 1880 überstieg die Zahl der jüdischen Studenten an russischen Universitäten die Zahl der Schüler in den Talmudschulen (vgl. Stampfer, 224). Dieser Vergleich ist umso bemerkenswerter, wenn man in Betracht zieht, dass die Aufnahme von Juden an den Universitäten durch eine Quote begrenzt wurde, was bei den Talmudschulen natürlich nicht der Fall war. Dennoch war die Möglichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs auch für jüdische Universitätsabsolventen beschränkt, eine Tatsache, die ihre Enttäuschung nur vergrößerte und die Verbreitung von Ideen förderte, die sie zur politischen Radikalität hinzogen.

Die liberalen Reformen des Zaren Alexander II eröffneten den Juden die Möglichkeit, sich in die russische Gesellschaft einzufügen. Diese Reformen bewirkten, dass sich unter den russischen Juden patriotische Gefühle entwickelten, ähnlich wie bei den Juden in Deutschland und Österreich. Die Juden drängten an die Universitäten, ergriffen neue Berufe und wurden sehr schnell zu einem wesentlichen Bestandteil der russischen Intelligenzija. Nach der Ermordung des Zaren durch Anarchisten im Jahre 1881 war die liberale Periode jedoch beendet. In einer Atmosphäre der Reaktion und der Unterdrückung jeder politischen Opposition erfasste zum ersten Mal seit zweihundert Jahren eine Welle von Pogromen die westlichen Bezirke des russischen Reiches. Einer der Gründe für diese Pogrome war die nicht unerhebliche Zahl von Juden, die sich an der revolutionären Bewegung beteiligten. Die russischen Juden reagierten unterschiedlich auf die Pogrome.

Die Rabbiner wandten sich mehrheitlich gegen politische Gewalt (vgl. Lederhendler, 67). Die Traditionalisten, um das Schicksal ihrer Familien besorgt, suchten den Ausweg in der Auswanderung in die Vereinigten Staaten. Aber viele assimilierte Juden, die sich zu den modernen europäischen Werten bekannten, konnten sich nicht mit individuellen Lösungen begnügen. Sie folgten der Regierung und begannen die allgemeine »Judenfrage« zu diskutieren, um eine weitgreifende Lösung zu finden.

Dieses für sie neue Gefühl des Vertrauens in die eigene Kraft und der Glaube an den bewaffneten Kampf, die unter den radikalen Juden in Russland aufkamen, hat nichts gemein mit dem Eintritt der Juden in die Armeen ihrer Heimatländer im 19. und 20. Jahrhundert. Der Militärdienst half den Juden, sich in die Gesellschaft zu integrieren, er war kein aggressiver Akt gegen diese Gesellschaft. Diese Juden identifizierten sich mit dem Reich oder mit der Republik, in der sie lebten, und engagierten sich in deren militärischen Unternehmungen, oft mit großer Tapferkeit und Leidenschaft. Der jüdische Wissenschaftler Fritz Haber entwickelte als Erster synthetisches Giftgas, und er kontrollierte in der Uniform eines deutschen Offiziers seine Anwendung an den Fronten des Ersten Weltkriegs (vgl. Angerer, Goran). Die Teilnahme von Juden an militärischen Einsätzen belastete die friedlichen Beziehungen zwischen Juden und nichtjüdischen Bürgern nicht, sondern konsolidierte sie. Es besteht kein Zweifel daran, dass infolge der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht im Verlauf der europäischen Kriege Juden Juden töteten, und niemand wunderte sich darüber. Während die berühmte jüdische Solidarität während des Ersten Weltkrieges spurlos verschwand, ermöglichte die Solidarität der Arbeiterklasse gewissen Sozialisten, insbesondere Wladimir Lenin, den Krieg zu verurteilen und die Arbeiter und Bauern aufzufordern, ihre Waffen niederzulegen.

Der Zionismus war eine der Bewegungen, die eine »Normalisierung« der Juden im zaristischen Russland und anderen Ländern anstrebten. Der Beitrag des Zionismus zu dieser Ideologie

war die Transformation des schwachen, unterdrückten Juden in einen neuen Muskeljuden, der nicht davor zurückschreckt, Gewalt anzuwenden. Der Ausdruck »Muskeljudentum« wurde 1898 von Dr. Max Nordau eingeführt, der seinen Auftritt auf dem zweiten zionistischen Kongress effektiv mit der Musik Richard Wagners untermalte, welcher nicht nur ein berühmter Komponist, sondern auch bekennender Antisemit war. Die Befürworter radikaler Vorgehensweisen sagten, man müsse die Juden, die sich vor den Despoten beugten und unter dem Gewicht der talmudischen Traktate krümmten, wieder aufrichten und sie vom Joch des Exils und der Tradition befreien. Dazu muss man sagen, dass der Begriff »Das Joch des Himmlischen Königreichs«, der für die Treue zur Thora steht, traditionell eine positive Konnotation besaß, ja sogar einen lobenden Charakter hatte.

In dem Maße, wie die Entwicklung des Zionismus fortschritt, wuchs auch die allgemeine Akzeptanz der Anwendung von Gewalt. Nach Meinung Avineris muss man diesen Prozess als »klaren Bruch mit dem Quietismus des religiösen Glaubens an die messianische Erlösung (betrachten), die nur durch göttliches Eingreifen in die profanen Zyklen der Weltgeschichte« stattfinden wird.« (Avineri, 1998, 3). Innerhalb nur eines Jahrhunderts verwandelte sich die große Abneigung gegen Gewalt bei einem Teil der Juden in offenkundige Kampfeslust.

Der Zionismus war niemals eine einheitliche Ideologie. Während bestimmte Kreise offen Propaganda für einen »offensiven Ethos« betrieben – der auch ein gewaltsames Vorgehen gegen die arabischen Bevölkerung Palästinas implizierte (vgl. Schattner) –, propagierte der Arbeiterflügel ein »defensives Ethos«, das den Einsatz von Gewalt nur als letzten Ausweg erlaubte, legitimiert nur aus der »gefährlichen Nachbarschaft«, in der Israel leben muss (vgl. Shapira). Aus diesem Ethos entstand auch der Name »Israels Verteidigungs-Armee«.

Die ersten zionistischen Einwanderer übertrugen ihre Erinnerungen an Russland auf die palästinensische Realität: Die ara-

bische Bedrohung erschien ihnen wie ein blutiger Schatten der Pogrome. Im Übrigen verhielten sich die Siedler wie alle Kolonisten auf fremdem Territorium, sprich, sie verteidigten ihre Siedlungen mit der Waffe in der Hand. Dabei vergrößerte jede neue Siedlung, wenn sie auch den Bereich der Gebiets Herrschaft erweiterte, nur den Hass auf die Neuankömmlinge. Die massenhafte Einwanderung europäischer Juden nach dem Zweiten Weltkrieg und die Lehre, die die Zionisten aus dem Genozid zogen (siehe Kapitel Sechs), brachten ein äußerst mächtiges Klischee hervor: die Selbstidentifikation als unschuldig Opfer. Eine wissenschaftliche Untersuchung, die ein bekannter israelischer Fachmann für politische Psychologie, Daniel Bar-Tal, durchführte, zeigt, dass Israelis eher dazu neigen, sich als Opfer Jahrhunderte andauernden Hasses zu sehen, als sich als aktive Teilnehmer in einem Konflikt zu betrachten. Dies verstärkt Eigenschaften wie die Mentalität eines Belagerten, blinden Patriotismus, Angriffslust, Selbstgerechtigkeit, Mangel an Empathie für das Leiden der Palästinenser und ihre Dehumanisierung« (vgl. Eldar).

Solcherart erfuhr die religiöse Tradition, nach der die Juden in physischer Hinsicht als schwach, in geistiger Hinsicht dank ihrem Vertrauen an Gott aber als stark gelten, einen radikalen Wandel. In der zionistischen Version wurde das Vertrauen in Gott durch das Vertrauen in die militärische Stärke ersetzt. Die Mehrheit der Rabbiner reagierte mit Ablehnung sowohl auf den Zionismus als auch auf den Gedanken des bewaffneten Widerstandes. Sie warnten davor, dass ein Konflikt mit anderen Völkern nur neues Unheil bringen würde. Sie hielten es für besser, Kompromisse zu schließen oder sogar auszuwandern. Die Konfrontation mit den örtlichen Behörden oder der Bevölkerung lehnten sie kategorisch ab. In Russland allerdings nahm die Zahl der Juden, die sich diese Warnungen zu Herzen nahmen, nach dem Aufkommen des Zionismus immer mehr ab.

Genau wie in Frankreich und Deutschland begannen russische Juden Anfang des 20. Jahrhunderts, sich durch das facet-

tenreiche Prisma der nichtjüdischen Gesellschaft zu betrachten, was sowohl ihr Bewusstsein als auch ihr Verhalten stark beeinflusste. Viele brachen ihren Kontakt zum Judentum völlig ab, identifizierten sich mit der modernen Fortschrittsidee und bewunderten das ferne Europa. Während der israelisch-arabischen Konfrontation nahm dieser Prozess eine stark ideologische Dimension an: Die zionistischen Siedler, hauptsächlich diejenigen aus Russland, verstanden sich als Repräsentanten der westlichen Kultur und Zivilisation. Diese Bereitschaft, die Zivilisation vor den arabischen Barbaren zu verteidigen, ist immer noch ein zentraler Gedanke in der russischsprachigen Presse in Israel, wo heute mehr als eine Million russischsprachige Juden leben (vgl. Shumsky).

Diese Entschlossenheit spiegelt auch die Ideen des europäischen Antisemitismus wider, der zufolge »die Arier« den »Semiten« gegenüberstehen, zu denen nicht nur Juden gehören, sondern auch Araber (vgl. Anidjar, 2007). Die Ablehnung des Exils und des aus ihm geborenen Bildes vom Juden zeigt sich nicht nur in der Geringschätzung oder sogar dem Hass, den religiöse Juden bei vielen Israelis hervorrufen (siehe Kapitel Zwei). Das Bestreben, einen neuen Menschen zu erschaffen, lässt sich auch an den Werbeplakaten aus den ersten Jahrzehnten der zionistischen Bewegung ablesen: Auf ihnen blicken uns hauptsächlich Männer und Frauen mit blonden Haaren und blauen Augen entgegen. Durch die Schaffung eines solchen »arischen« Typs distanzieren sich die Zionisten von den Arabern, aber auch von den Charedim und den arabischen Juden, die nicht in dieses europäische Bild passen.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ruft das Image Israels als einzige Bastion der westlichen Zivilisation im Nahen Osten Bewunderung und Begeisterung in konservativen Kreisen hervor, auch traditionell antisemitischen in vielen Ländern des Westens. In der liberalen Gesellschaft und unter den meisten Arabern und Muslimen in der ganzen Welt belegt dieses Image jedoch nur den ko-

lonialen Charakter des Zionismus und des Staates, der aus ihm hervorgegangen ist. Der Prozess der Ausrichtung des Zionismus auf die Kultur und Lebensweise eines idealisierten Westens setzte am Ende des 19. Jahrhunderts ein und findet auch heute noch in breiten Schichten der israelischen Gesellschaft Anklang. Und in der Tat betrachten einflussreiche Kreise in vielen europäischen Staaten Israel als »einen von uns«, als eine Art europäischer Vorposten im Nahen Osten. Dieser neue »Philosemitismus« wird in Israel heftig kritisiert, und zwar von Seiten derer, die diese Politik für Selbstmord halten und sich deshalb gegen die kolonialistische Ideologie in Bezug auf die Araber und die arabische Kultur stellen (vgl. Laor).

In den Achtzigerjahren des 19. Jahrhunderts trieben der Schock, die Wut und die Enttäuschung infolge der Pogrome viele Juden in die Reihen der radikalen russischen Parteien, die systematische Gewalt befürworteten (vgl. Tsendorf). Gleichzeitig entstanden auch radikale jüdische Parteien (darunter der sozialistische Bund, jüdische Selbstverteidigungsgruppen und diverse zionistische Parteien). Vor dem Hintergrund der Vorherrschaft der nihilistischen Ideologie und der Geringschätzung des Menschenlebens (vgl. Landry), der Entschlossenheit, Millionen von Menschenleben für eine »glorreiche Zukunft« zu opfern, brach eine Welle des Terrorismus aus, der in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen bis auf den heutigen Tag nichts von seinen Schrecken verloren hat. Manche Forscher sehen sogar eine Verbindung zwischen dem russischen ideologischen Erbe des 19. Jahrhunderts und der Geschichte des Terrorismus insgesamt, einschließlich der nahöstlichen Variante, bis zum Anschlag auf die Twin Towers (vgl. Glucksmann).

Während andere jüdische Gemeinden in der Welt dem Prinzip der Nichtanwendung von Gewalt treu blieben und sich bewaffnete Aktionen gegen die Bewohner ihrer Gastländer nicht einmal vorstellen konnten, wurde dieses Prinzip in Russland in dem Maße schwächer, wie die Zahl der Juden anwuchs, die herausfan-

den, dass sie mit der Waffe in der Hand für ihre Ideen kämpfen konnten. Viele russische Juden unterstützten radikale politische Parteien, sogar in Momenten der Krise oder in der Phase ihres Niedergangs, der zum Teil ihrem unbeugsamen Idealismus geschuldet war. Sie nutzten sogar ihre Beziehungen zu Schmugglern, um revolutionäre Literatur nach Russland zu bringen. Russische Beamte der damaligen Zeit sahen in den Juden »eine äußerst gefährliche Komponente der revolutionären Bewegung«. Westliche Historiker vertraten folgende Beobachtung: Juden waren ein wichtiges Element in den illegalen oppositionellen Gruppen. In einigen dieser Gruppen stellten die Juden mehr als die Hälfte der Mitglieder. So waren zum Beispiel 83 Prozent der politischen Verbannten im Gouvernement Jakutsk Juden (vgl. Haberer, 254).

Die Partei der Sozialrevolutionäre (SR), zweifellos die radikalste unter den radikalen Parteien, propagierte und praktizierte systematischen Terror. Eine der letzten und berühmtesten Aktionen dieser Partei war das Attentat auf Lenin im Sommer 1918, für das man heute die Jüdin Fanni Kaplan verantwortlich macht. Eine große Zahl von Juden gab es auch in den Reihen der Bolschewiken, deren Ideologie ebenfalls den Einsatz von Gewalt legitimierte. Im Oktober 1917 waren unter den 21 Mitgliedern des Zentralkomitees der bolschewistischen Partei sechs Juden (vgl. Frankel, 294). In der ersten Regierung Lenins waren mehr Juden als Angehörige jeder anderen nationalen Minderheit. Viele fanden sich mit Freuden bereit, dem neuen System zu dienen, in vielen Fällen besetzten sie Schlüsselpositionen der Sicherheitsdienste. Die Mitglieder der jüdischen Abteilung der kommunistischen Partei (Jewsekzija), die per definitionem alle Juden waren, gingen mit großer Härte gegen alle Erscheinungen jüdischer Absonderung vor, sei es die jüdische Religion, der Bund (Allgemeiner Jüdischer Arbeiterbund) oder der Zionismus (vgl. Gitelman, 1972). Ihr Furor war so heftig, dass einige Aktionen der Jewsekzija, darunter die Zerstörung von Synagogen und das Verbrennen von Thorarollen an jüdischen Feiertagen, das Missfallen des Volkskommissars

für nationale Fragen hervorrief, der während der Zwanzigerjahre mehrmals versucht hatte, ihren Eifer zu mäßigen. Volkskommissar war zu jener Zeit ein Mann, dessen Namen man heute kaum mit Mäßigung und Toleranz assoziiert: Josef Stalin.

Die Teilnahme der Juden an den Aktionen der bolschewistischen Partei und der kommunistischen Revolution war ein Phänomen völlig anderer Qualität als ihre Arbeit in den politischen Organisationen in Deutschland, Österreich oder Frankreich. Russische Juden schlossen sich den politischen Parteien an, um eine Gesellschaft gewaltsam zu verändern, von der sie sich zurückgestoßen und gedemütigt fühlten, die sogar ihre physische Existenz bedrohte.

Welcher Art das jüdische Selbstverständnis der einzelnen Mitglieder dieser Bewegungen auch war, es ist offensichtlich, dass die Juden sich ihnen anschlossen, gerade wegen ihres Jüdischseins, die sie von vornherein von der russischen Gesellschaft ausschloss. Radikale Parteien mobilisierten neue Unterstützer an der Peripherie der russischen Gesellschaft, die in der Regel von unzufriedenen nationalen Minderheiten bevölkert war, wie zum Beispiel Polen oder Litauern. Die Juden, die sich der revolutionären Bewegung anschlossen, wollten Russland von Grund auf verändern und eine neue, aufgeklärte Gesellschaft errichten, in der es keinen Platz mehr für Antisemitismus oder andere Ungerechtigkeiten geben würde.

Revolutionäre Gewalt war die logische Option in einer Gesellschaft, die Juden ausschloss und jede Art von politischer Aktivität streng verbot, zumindest vor der Revolution von 1905. Die Autokratie drängte die Juden in die politische Radikalität, in jedem Fall diejenigen unter ihnen, die, im Gegensatz zu ihren Vätern, Leiden nicht als Ansporn zu moralischer Selbstvervollkommnung empfanden. Um die Entstehung dieser Umgestaltung der jüdischen Massen in Russland zu verstehen, muss man schauen, wie die politische Gewalt in die Praxis der jüdischen Parteien jener Zeit Eingang fand.

Selbstachtung und Selbstverteidigung

Die Pogrome am Ende des 19. Jahrhunderts riefen bei der jüdischen Bevölkerung des russischen Reichs ein starkes Gefühl der Schutzlosigkeit hervor. Nach den Unruhen von 1881 wuchs die Angst vor einem gewaltsamen Tod. Nach dem Pogrom von Kishinev im Jahre 1903 herrschte panische Angst vor jedem christlichen Nachbarn, der sich in jedem Augenblick in einen Mörder und Vergewaltiger verwandeln konnte. Anders als nach den viel grausameren und blutigeren Pogromen, die Mitte des 17. Jahrhunderts in der Ukraine stattgefunden hatten, wurden die Instabilität und die Leiden, die am Ende des »Jahrhunderts des Fortschritts« über die Juden hereinbrachen, von einer immer größer werdende Schicht der von der Tradition entfremdeten Juden nicht mehr im religiösen Kontext interpretiert. Statt vor der Gewalt zu fliehen, über ihr Verhalten nachzudenken und Buße zu tun, sprachen sie von ihrem verletzten Stolz und riefen zum Widerstand auf. Das war eine krasse Abwendung von der Tradition.

Die assimilierten Juden sehnten sich nach Anerkennung seitens der Gesellschaft und hatten ein Gefühl der Minderwertigkeit gegenüber der europäischen Kultur. Tatsächlich war dies eines der Hauptmotive der Gründer des Zionismus: sich die Anerkennung der Gesellschaft zu erkämpfen, was, allgemein gesagt, auch der jüdischen Weltanschauung nicht fremd ist. Einige Zeilen der Thora sprechen direkt von dem Eindruck, den die Söhne Israels auf die übrige Gesellschaft machen sollen. Als Moses die Gebote der Thora nachspricht, ermahnt er das Volk: »Ihr sollt auf sie achten und sollt sie halten. Denn darin bestehen eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennen lernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk« (vgl. Deuteronomium 4:6).

Der Zionismus entstand aus dem Gefühl der Scham und verletzter Würde. Obwohl die Thora die Juden immer wieder vor individuellem und kollektivem Stolz warnt, suchten die Zionisten

gerade in der Thora den Beleg für ihr Verständnis von Würde, das sie mit dem Erwerb westlicher Attribute des Erfolgs assoziierten: ein eigenes Land, eine Armee, Unabhängigkeit.

Was dem Zionismus besonderen Auftrieb gab, war nicht das Leid der Juden durch die Pogrome, sondern die Demütigung all derer, deren Hoffnungen auf Integration in die russische Gesellschaft durch diese Pogrome zerschlagen wurden. Diese fühlten sich zu den Ideen Theodor Herzls hingezogen, dessen Hoffnungen, ein vollwertiger Europäer zu werden, durch den Dreyfus-Prozess endgültig enttäuscht wurden. Dabei blieb die Dreyfus-Affäre, die bei Herzl ein so großes Gefühl der Ablehnung auslöste, für die Juden Frankreichs immer eine eher französische als eine jüdische Sache, zumal die Dreyfus-Anhänger letztendlich siegten (vgl. Abitbol, 1989, 33).

Auf den ersten Blick mag es sonderbar anmuten, dass die Pogrome weniger stark die Juden beeinflussten, die persönlich unter ihnen zu leiden hatten, als vielmehr die russifizierten Juden, die nur vom Hörensagen davon wussten. Aber diese Tatsache erklärt sich aus der jüdischen Tradition selbst: Die orthodoxen Juden nahmen die Realität anders wahr, sie hatten die Fähigkeit, harte Schicksalsschläge zu ertragen, nicht verloren. Sie erwarteten vom Zaren und seiner Regierung nichts und sahen wenig Grund, sich für seine Entscheidungen zu interessieren. Die Juden wiederum, die in den Städten wohnten und eine russische Erziehung genossen hatten, lebten so wie die übrige Bevölkerung und partizipierten an der Gesellschaft. Sie hatten die Reformen des Zaren Alexander II enthusiastisch begrüßt und erwarteten dadurch die vollständige Emanzipation nach dem Vorbild der anderen europäischen Staaten. Die Pogrome, auch wenn sie von ihnen nicht unmittelbar betroffen waren, zerschlugen diese Hoffnungen und stürzten sie in eine seelische Leere. Besonders belastend war für sie die Reaktion bestimmter jüdischer Genossen, die in den antijüdischen Unruhen den Keim eines großangelegten Aufstandes gegen das Regime sahen. Einige Regierungsexperten kamen auch zu dem

Schluss, dass Pogrome für die staatliche Ordnung gefährlich seien können (vgl. Haberer). Jüdisch-russische Intellektuelle (sogar solche wie Achad Ha-Am, der anfangs Zweifel gegen die Anwendung von Gewalt äußerte) riefen jetzt die Juden auf, sich zur Wehr zu setzen. Der Dichter Chaim Nachman Bialik, der später zu einer tragenden Säule der israelischen Kultur wurde, rief wütend nach gewaltsamer Vergeltung. In seinem Gedicht Die Totenstadt, das er kurze Zeit nach dem Pogrom von Kishinev (1903) schrieb, verurteilt er die Überlebenden und straft sie mit Verachtung. Bialik ruft nicht nur zur Rebellion gegen die Feinde auf, sondern auch gegen das Judentum. Er schmäht diejenigen, die sich in übelriechenden Gruben versteckten und beteten, während die Mörder ihre Frauen und Töchter vergewaltigten.

*Sieh, Menschensohn, sieh: in dem Winkel hier.
Da unterm Fasse, hinter jener Kiste haben
Versteckt gelegen angehaltne Atems
Verlobte, Brüder, Männer, Söhn und Väter,
Und angesehen aus ihrem Loch, wie sie sich bäumten,
Wie sie an eigenem Blut und Ekel würgten.
Die heiligen, die reinen, frommen Leiber,
Gedroschen mit unreinem Volk und Risen –
Dies angesehen und dagelegen und geschwiegen
Und nicht die Augen sich herausgerissen.
Den Kopf sich nicht zerschellt und nicht von Sinnen!
Und ihrer jeder hat wohl einzeln noch
Für sich gemurmelt still mit seinen Lippen:
»Tu, trauter Gott, ein Wunder, Gott, verblende sie,
Daß sie nicht midi erspähen, deinen Knecht!«
(Bialik, 28)*

Die Wut vieler Juden auf die Pogrome brachte Bialik, der einst in der berühmten Talmudschule von Waloschyn studiert hatte, dazu, das gesamte jüdische Wertsystem auf den Kopf zu stellen.

Er macht sich offen lustig über die Tradition, die jedes Unheil mit den Fehlritten der Juden selbst in Verbindung bringt, und löst sich mit Entschiedenheit vom Judentum und verkündete eine kühne Losung: »Selbstverteidigung oder der Tod!«

Jossef Chaim Brenner, wie Bialik Dichter und aus einer frommen Familie in Russland stammend, empörte sich ebenfalls gegen die Tradition. Er änderte den berühmtesten Vers aus der Thora: »Schma Jisrael – Höre Israel« radikal um. Das jüdische Glaubensbekenntnis enthält die ersten Verse, die ein Jude in der Kindheit lernt, und die letzten Worte, die ein Jude sagt, bevor er stirbt: »Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Deuteronomium 6:4-5). Brenner macht daraus: »Höre, Israel! Nicht Auge um Auge, sondern zwei Augen für ein Auge, alle ihre Zähne für jede Demütigung!« Brenner wurde während der Unruhen des Jahres 1921 in Jaffa ermordet. Das Motiv des Stolzes bekommt einen neuen Unterton. »Die Schande ist sehr groß und sehr groß ist das Wehe«, sagt Bialik in seinem Gedicht (Bialik, 34). Während das Judentum, ähnlich wie andere Religionen, den Stolz für ein Laster hält, wollen säkulare Juden ihren Stolz um jeden Preis verteidigen, und wenn es mit dem Leben sei. Dieser romantische Heroismus, der der Tradition so fremd ist, fand in den Kreisen dieser »neuen Juden« einen fruchtbaren Boden. Als Beispiel für diese Schwärmerei mag Theodor Herzls Idee dienen, in dem von ihm ersehnten Staat das Duell zu legalisieren, als erhabenste Erscheinung von Ehre und Edelmut. Verständlicherweise rief allein der Gedanke daran bei denen, die der jüdischen Ethik treu geblieben waren, höchsten Widerwillen hervor. Ihnen war das Leben ein viel zu hoher Wert, um es für eine illusorische Ehre zu opfern. Ehre, Stolz, Rachsucht und Machtstreben, das waren die neuen Motive, die das jüdische Selbstverständnis Anfang des 20. Jahrhunderts erfüllten.

Die weltanschaulichen Umwälzungen bei vielen russischen Juden waren zweifellos viel bedeutsamer als die reale Möglichkeit

jüdischer Selbstverteidigung. Das Geschichtsverständnis innerhalb der Jugend veränderte sich radikal, und die neue Generation sehnte sich nach einer spezifisch jüdischen Aktivität neuen Typs. Die Umdeutung der eigenen Geschichte schloss auch die privilegierte Beziehung zwischen Gott und seinem auserwählten Volke aus. Die Juden empfanden sich nun als Opfer eines historischen Unrechts. Eine solche Sicht auf die Geschichte ist eine starke, mobilisierende Kraft. Einige der Gründer der bewaffneten jüdischen Einheiten betonten die Bedeutung des Einsatzes von Gewalt für den Prozess der Loslösung der Juden von ihrer religiösen Vergangenheit.

Für Wladimir Jabotinsky war die Aufrichtung des gedemütigten jüdischen Nationalstolzes eines der wichtigsten Motive seiner Aktivität während des Ersten Weltkrieges. Als Gründer der jüdischen Brigade lobte er als den am meisten überzeugenden Weg zur Steigerung dieses Stolzes eben den Einsatz von Gewalt. Dabei ging es ihm nicht um Selbstverteidigung, nicht einmal um offensive oder terroristische Aktionen in Palästina, wie sie etwa von paramilitärischen Gruppen wie Irgun Zvai Leumi, («Etsel») und Lochemi Cherut Jisrael («Lechi» – »Kämpfer für die Freiheit Israels») durchgeführt wurden (vgl. Schattner). Ohne direkten Bezug zu Palästina bot Jabotinsky der britischen Regierung an, jüdische Einheiten in dem Konflikt einzusetzen, der sich 1935 in Abessinien anbahnte. Er versprach, hunderttausend Juden aus verschiedenen Ländern zu mobilisieren und sie der britischen Regierung zur Verfügung zu stellen. Zu einem späteren Zeitpunkt erreichte Jabotinsky eine Zusammenarbeit mit verschiedenen Regierungen bei der militärischen Ausbildung von Juden, zum Beispiel bei der Ausbildung von Bodentruppen in Polen und bei der Marineausbildung im italienischen Hafen von Civitavecchia. Nach den Worten seines Biografen »war die jüdische Legion eine Legende und ein inspirierendes Vorbild.« (Schechtman, 297). Der Militarismus war eine typische Eigenschaft vieler nationaler Bewegungen im 20. Jahrhundert; der Zionismus bildete da keine Ausnahme.

Unter dem Einfluss des Zionismus lösten sich Massen von Juden völlig von der jüdischen Tradition der Friedensliebe. Diese Loslösung beschreibt sehr gut eines von Jabotinskys Lieblingsgedichten. Der Held des Gedichts ist ein »Melamed«, ein Lehrer, der Kindern in Russland das hebräische Alphabet beibringt. Er beginnt mit einem tiefen Seufzer, der aus viertausend Jahren Schmerz und Einsamkeit kommt, und fährt dann fort:

Man muss stark sein, um alles das zu überleben, was wir ertragen haben [...]. Trost findet man nur in der Kraft [...]. Es gibt keinen Trost, außer deiner eigenen Kraft.« Damit stellt er die Tradition auf den Kopf. »Jede Generation hat ihr Alphabet«, sagt er. Und für diese Generation ist es sehr einfach und bündig: »Jugend, lerne schießen!« [...] Unter allen Dingen, die für die nationale Wiedergeburt erforderlich sind, ist dies das wichtigste: Schießen [...]. Wir müssen schießen lernen, und diese historische Notwendigkeit zu bestreiten, ist dumm.
(Schechtman, 445)

Im Jahre 1936 fordert Jabotinsky: »Jüdische Jugend, lerne schießen!« Dieser Slogan hatte großen Einfluss bei Tausenden von Juden, die sich von der Thora ab- und dem Zionismus zugewendet hatten. Diese positive Einstellung zur Gewaltanwendung war unter den sozialistischen Zionisten ebenso üblich. Der Vater von Ariel Scharon, ein sozialistischer Siedler aus Russland, schenkte seinem Sohn zur Bar-Mizwa einen gravierten kaukasischen Dolch (vgl. Sharon, 23).

In der Regel schenkt man Jungen zur Bar-Mizwa (zur religiösen Volljährigkeit) religiöse Bücher, in denen die Gebote erklärt werden, die sie von nun an einhalten müssen. In diesem Fall wurde die Bar-Mizwa mit neuem Inhalt gefüllt, und vielleicht bestimmte dieser Dolch das Schicksal des jungen Ariel Scheinermann, dem späteren Ariel Scharon, ein unerschrockener Krieger zu werden. Josef Trumpeldor (1880-1920), ein Veteran der russischen Ar-

mee, war die Verkörperung des romantischen Heroismus im zionistischen Pantheon. Er wurde in Palästina bei einem Zusammenstoß mit Arabern getötet. Seine letzten Worte wurden überliefert, sie lauteten: »Es ist gut, für die Heimat zu sterben«. Dieser Satz wurde, neben dem Schwur auf Masada, zu einem Symbol für die Entschlossenheit der neuen Juden, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Ein Vorgänger Trumpeldors war Pinchas Daschewski (1879-1934), ein Zionist aus Russland, der ebenfalls einen wichtigen Platz im zionistischen Pantheon einnimmt. Daschewski übte Vergeltung an einem der Initiatoren der Pogrome von 1903 in Kishinev und wurde »zur ersten revolutionären Manifestation des jüdischen Nationalbewusstseins«. Seine Tat wurde zum Vorbild für viele, weil er »die wahre Natur des Zionismus begriffen hatte und ihr sein ganzes Leben lang treu blieb.« (Sternhell, 50).

Das Beispiel Trumpeldors, Träger des St. Georgs-Kreuzes am Band, inspirierte Juden im ganzen russischen Reich. Studenten in Riga, zum Beispiel, ergriffen die Initiative und gründete 1923, nicht ohne Jabotinskys tätige Hilfe, die bewaffnete zionistische Organisation »Betar«, deren Name, wie oben erwähnt, an den Ort Betar, das letzte Bollwerk der Juden während des Bar-Kochba Aufstands erinnern soll. Die Organisation wurde sehr schnell zu einem der führenden Zentren der zionistischen Erziehung mit stark militaristischer Ausrichtung. Viele Juden in Palästina sahen die Stoßtruppen von Betar sehr kritisch. Die Teilnehmer einer Militärparade in Tel Aviv, die Jabotinsky 1928 organisierte, ein Jahr vor dem Massaker in Hebron, wurden öffentlich beschimpft und bespuckt (vgl. Schechtman, 88).

Die Mobilisierung der zionistischen Jugend bedeutete eine erneute Absage an die Tradition, diesmal allerdings konkret die Absage an die Friedensliebe, die jedem Juden, ob religiös oder nicht, natürliche Eigenschaft ist. Dies rief verständlicherweise Widerstand hervor. 1935 verurteilte Albert Einstein, ein bekennender Pazifist und Humanist, die Betar-Bewegung öffentlich, er sah voraus, dass sie »genauso gefährlich für unsere Jugend ist

wie der Hitlerismus für die deutsche Jugend.« (Schechtman, 261). Ein 1934 in Prag veröffentlichter Artikel warf Jabotinsky direkte Verbindungen mit den faschistischen Diktaturen vor:

Seine Rolle wurde tragisch bis zur Lächerlichkeit, als er, finanziert vom erstarkenden italienischen – und vor allem deutschen – Faschismus, begann, unter den Juden eine faschistische Partei zu gründen, eine noch extremistischere, antiproletarische und antiarabische, wenn auch natürlich nicht antisemitische Spielart der Hitlerpartei.

(Schechtman, 562-563).

Darüber hinaus gab es in Jabotinskys Partei viele Zionisten, die sich selbst offen als Faschisten verstanden: In der Tageszeitung *Doar Hajom* (»Die Tagespost«) erschien eine »Faschistenkolumne«. Die Gefahr war sehr real: »Ohne seine religiöse Dimension kann der Traum vom »dritten israelitischen Königreich« nur zum Totalitarismus führen«, bemerkt der israelische Historiker Elie Barnavi (Barnavi, 225). Die ausschließliche Hingabe an eine Idee, an die Nation und an den Führer, war in jenen Tagen durchaus nicht selten: In vielen europäischen Staaten wurden junge Menschen im Namen des Vaterlandes zum zivilen oder militärischen Dienst eingezogen.

Die zionistische Version von der Sehnsucht nach dem Heiligen Land drückte sich aus in der Reduzierung der jüdischen Geschichte auf eine endlose Kette von Leiden, die nur zur Selbstermanzipation und Selbstbestimmung der Juden als »freies Volk in einem freien Land« führen kann. In Israel hört man oft den Ausdruck »ein berera« (»wir haben keine Wahl«), was, unter anderem, bedeutet, dass die Juden keinen anderen Ort auf der Welt haben außer Israel, auch wenn es sich nach dem Zweiten Weltkrieg in anderen Ländern erheblich ruhiger lebte. Daraus folgt, dass die Juden keine andere Wahl haben, als Gewalt anzuwenden, da Israel auf allen Seiten von Feinden umgeben ist. Wie man weiß,

wurde der Hinweis auf die »Stärkung der Sicherheit« in der Geschichte des zionistischen Staates nicht selten von der Regierung missbraucht. Schon kurz nach dem ersten zionistischen Kongress in Basel sah der deutsche Rabbiner Dr. Mendel Hirsch, Sohn und Erbe von Samson Raphael Hirsch, die Krise, die die israelische Gesellschaft heute erlebt, in erstaunlicher Weise voraus:

Im Gegensatz zum Leben des Einzelnen kann der jüdische Staat in den äußerlichen Umständen keine Ausreden für seine Nachlässigkeit und sogar für seine Verbrechen gegen das Gute und das Gerechte suchen ... Ist es denn ein Wunder, wenn beim Fehlen einer inneren Stimme, wenn keine Ethik mehr vorhanden ist, das verderbliche Fehlen von inneren Bremsen und die Befürwortung der Herrschaft, zu Unklarheit in der Theorie führen und zu noch mehr Nachlässigkeit in der Praxis?

(Hirsch, Mendel, 381-381)

Die Quellen des Umbruchs im Bewusstsein der Juden lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit im russischen Reich des 19. Jahrhunderts finden. Eben dort organisierten Juden nicht nur paramilitärische Selbstverteidigungskommandos, sondern führten auch die ersten erfolgreichen Attentate gegen die Regierungsbeamten durch, die für Morde (zum Beispiel in Kiew) oder die öffentliche Demütigung von Juden (in Vilna) verantwortlich waren. Der Appetit auf politische Gewalt kommt beim Essen. Im vorliegenden Fall kreuzten sich zwei Motive: die jüdische Selbstverteidigung und der Kampf um eine gerechte Gesellschaft. Dieser Kombination kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts besondere Bedeutung zu, als kleine Gruppen von Juden aus Russland nach Palästina auswanderten, wo sie eine Schlüsselrolle in der Gestaltung des neuen zionistischen Bewusstseins spielten.

Einer dieser russischen Juden war Israel Schochat (1886-1961). Dem jüdischen Nationalismus treu ergeben, schlug er sogleich nach einer Ankunft in Palästina den jüdischen Grundbe-

sitzern vor, statt arabischer Wächter jüdische anzustellen. Daraus entstand die erste militärische Organisation in Israel, die »Haganah« (»Der Wächter«). Ihre Mitglieder führten gewaltsame Aktionen gegen Araber durch und zwangen die Siedler, jüdische Arbeiter einzustellen statt der arabischen (vgl. Morris, 53). Nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte sich aus dieser Organisation die »Haganah«, aber für Israel Schochat fand sich in deren Reihen kein Platz mehr. Er ging nach Moskau, wo er versuchte, den sowjetischen Geheimdienst in den Kampf gegen die britischen Behörden in Palästina zu involvieren. Nach der Gründung des Staates Israel kehrte Schochat zurück, diesmal auf einem hohen Posten bei der israelischen Polizei. Seine Biographie zeigt, wie Methoden der Gewaltanwendung von Russland nach Palästina und später in das politische System des neuen Staates Eingang fanden.

Die Juden in Russland unterschieden sich von ihren Brüdern in anderen Staaten dadurch, dass es unter ihnen viele Anhänger von bewaffneter Gewalt gab. In anderen jüdischen Gemeinden in der Welt existierten weder die Notwendigkeit der bewaffneten Verteidigung, noch der Gedanke daran, weshalb diese Möglichkeit gar nicht in Betracht gezogen wurde. Außer in Russland organisierte sich die jüdische Selbstverteidigung nur in der Zeit des Zerfalls der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, und das bei voller Unterstützung durch die Behörden.

Die russischen Juden stellten nicht nur die Mehrheit unter den Gründern des Staates Israel, sie waren auch die einflussreichste Gruppe in seiner militärischen Elite. Awraham Stern (1907–1942), ein russischer Jude, Gründer der paramilitärischen Organisation Lechi, tat mehr als jeder andere unter den Zionisten für die Verbreitung des Terrors in Palästina. Spuren des Einflusses russischer Juden finden sich auch in der jüngeren Geschichte Israels: Mosche Dayan, Ezer Weizmann, Izchak Rabin, Rechawam Zeevi, Refael Eitan und Ariel Scharon – alle sind Nachkommen russischer Juden. Das Maß ihrer Bereitschaft zum Einsatz von Gewalt verhält sich proportional zum Maß ihrer Entfremdung von

der Tradition. Nur nach der völligen Abwendung vom Judentum und seinem Demutskult konnten die russischen Juden Vertrauen in ihre eigene Kraft gewinnen und in ihre Fähigkeit, Israel zu erobern und zu verteidigen.

Der russische Einfluss im Zionismus ist kaum zu überschätzen. Einen aussagekräftigen Hinweis gibt die Zusammensetzung der Knesset zwölf Jahre nach der Staatsgründung. Obwohl die Sowjetunion seit vier Jahrzehnten die Auswanderung praktisch unmöglich machte, waren mehr als siebenzig Prozent der politischen Elite Israels russische Juden, und weitere dreizehn Prozent waren in Palästina geborene Kinder russischer Einwanderer. Auch die Führung der amerikanischen Zionisten, deren Unterstützung lebenswichtig für den Erfolg des Zionismus in Israel war, bestand zum überwiegenden Teil aus russischen Juden (vgl. Gilbert, 115). Auf den ausgeprägt russischen Charakter des Zionismus deuten seine Termini, seine Methoden und die Unterstützung, die er von der weltweit einflussreichsten jüdischen Gemeinde erfuhr, der amerikanischen. Der Umschwung in der jüdischen öffentlichen Meinung in den USA zugunsten des Zionismus hängt wesentlich mit den Veränderungen in der Führung der jüdischen Organisationen in Amerika zusammen. Deutsche Juden wurden durch russische ersetzt. Auch nach Marokko kamen die zionistischen Ideen fast ausschließlich durch russische Juden (vgl. Kenbib, 478–480). Ein zeitgenössischer russischer Kommentator bemerkt, die Auffassung, »die Russen werden Israel retten« finde in der israelischen Gesellschaft immer weitere Verbreitung. Diese Stimmung erstarkt nicht nur unter den Einwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion. Das rechte Lager versteht, dass die tragende Wählerschaft seiner Politik – Härte in Fragen der Sicherheit und liberal in Fragen der Wirtschaft – die Russen darstellen.

Für die »Russen« ist es ganz selbstverständlich, in Israel rechts zu sein: Dieses Lager wuchs heran als ideologische Erben der großen zionistischen Führer Jabotinsky und Begin,

die beide aus Russland stammen. Wie Natan Scharanski sagt: Die sowjetischen Juden wissen, was Diktatur bedeutet, und sie wissen, dass jeder Frieden mit einem arabischen Diktator nichts anderes ist als ein wertloses Stück Papier.

(Радышевский)

Übrigens gefällt nicht allen die wechselseitige Sympathie zwischen Israel und Russland am Anfang des 21. Jahrhunderts, die auf Gemeinsamkeiten im Verhältnis zu den Tschetschenen und den Palästinensern beruht:

Nicht dem Russland von Dostojewski sind die Augen aufgegangen und es hat auf einmal seine Liebe zu den Juden entdeckt, sondern unsere Budanows und Schamanows (russische Offiziere, denen man Massaker in Tschetschenien zur Last legt) spürten plötzlich eine Wesensverwandtschaft mit ihren Scharons.

(Фурман)

Russland ist in diesem Fall keine Ausnahme: Die Unterstützung Israels durch rechte Kreise in vielen Ländern ist heute ein politisches Faktum. Israel findet Sympathie oft bei dezidiert rassistisch denkenden Menschen, denen Afrikaner und Araber nicht passen. Israel erscheint ihnen als Beschützerin des »weißen Mannes« vor dem Eindringen der »Schwarzen«. Zumal die Zionisten auch eine Schlüsselrolle im Kampf gegen die »Islamisierung« und den »islamischen Faschismus« einnehmen. Und darin zeigen sich wiederum die europäischen Wurzeln des Zionismus, dem die europäische Idee des Widerstandes der »Zivilisation« gegen den verhassten »Semiten« zugrunde lag (vgl. Anidjar, 2003).

Die rechten Parteien in Israel, die sich stark auf die Stimmen der Einwanderer aus der Sowjetunion stützen, bringen wieder die russische Komponente in das zionistische Projekt ein. Die »Mole-det«-Bewegung von Rechawam Zeevi, die die Deportation der

Palästinenser unterstützt, veröffentlichte ein Interview mit einer israelischen Journalistin russischer Herkunft, die erklärte, ohne die historischen Erfahrungen der russischen Juden sei Israel nicht in der Lage, seine Bestimmung zu erfüllen. Russische Juden sollen die Nation führen und sie von vielen Illusionen befreien. Nach Ansicht dieser Journalistin ist der israelische Staat die Avantgarde des jüdischen Volkes, dem im 21. Jahrhundert die Gefahr der totalen Vernichtung droht (vgl. Каранская).

Diese unnachgiebige Haltung des rechten Flügels in Israel hat viele Anhänger in russischen nationalistischen Kreisen, die beklagen, dass der russische Kampfwillie sich nur noch in Israel erhalten habe, vor allem unter den Juden russischer Provenienz (vgl. Румянцев). Es ist interessant, dass ganz zu Beginn des neuen Jahrtausends die Homepages rechter Nationalisten in Russland und in Israel Hyperlinks zu der jeweiligen anderen Internetseite enthielten. Obwohl in sowjetischer Zeit jede Sympathie mit dem Zionismus verboten war, sind die Wurzeln des Zionismus, die tief in die russische Gesellschaft reichen, immer noch vorhanden.

Widersprüchlicher Nationalismus

Der Zionismus ist einzigartig unter den nationalistischen Bewegungen. Die meisten nationalen Befreiungsbewegungen begnügen sich damit, ihr Volk zu befreien und die Herrschaft über ein nationales Territorium zu erlangen. Der Zionismus musste eine Sprache schaffen, eine neue nationale Identität kreieren, Menschen, die in diesem neuen Geist erzogen werden sollen, ans andere Ende der Welt versetzen, die lokale Bevölkerung vertreiben und anschließend abwehren, wenn diese versucht, ihre verlorenen Gebiete wieder zurückzuerobern. Der israelische Historiker Benny Morris erklärt:

Zionistische Ideologie und Praxis waren notwendigerweise expansionistisch. Um die zionistische Idee zu verwirklichen,

mussten Siedler organisiert und nach Palästina gebracht werden. Sobald eine Siedlung Fuß gefasst hatte, wurde ihren Bewohnern bewusst, wie isoliert und verletzlich sie waren und sie wünschten sich verständlicherweise, dass weitere jüdische Siedlungen im Umkreis gegründet wurden. Das machte die ursprünglichen Siedlungen »sicherer«, nur wurden jetzt die neuen Siedlungen zur »Frontlinie« und verlangten ihrerseits nach neuen Siedlungen, die sie schützten. Nach dem Sechstagekrieg führte diese Logik zur Erweiterung der jüdischen Siedlungen auf den Golanhöhen (um das Jordantal vor einer syrischen Bedrohung vom Golan aus zu schützen) und in der Umgebung von Jerusalem (um die Stadtviertel im Norden, Osten und Süden zu schützen).

(Morris, 676)

Anfang des 20. Jahrhunderts beteiligte sich Jabotinsky an der Organisation bewaffneter jüdischer Einheiten in Odessa. Heute, mehr als siebenzig Jahre nach seinem Tod, entzündet sich um seine Gestalt herum ein Streit über die Legitimation des Einsatzes von physischer Gewalt. Jabotinsky, dem wie der überwiegenden Mehrheit der Zionisten die jüdische Überlieferung fremd war, befürwortete den Einsatz von Gewalt, er sah darin den einzigen Weg, die Besiedelung des Landes gegen den arabischen Widerstand zu verwirklichen. Im Unterschied zu vielen Sozialzionisten, die es ablehnten, im Zionismus eine kolonialistische Bewegung zu sehen, war Jabotinsky stolz auf diese Definition. De facto waren die Führer des sozialistischen Flügels mit Jabotinsky einer Meinung, wollten dies aber nicht eingestehen. In einer Rede auf einer Versammlung der Partei »Achdut Haawoda« im Jahre 1922 proklamierte David Ben-Gurion die Grundsätze, an denen er sein Leben lang festhielt:

Die Richtlinie unseres Verhaltens soll nicht bestimmt werden von Grübeleien über ein Leben in Übereinstimmung mit den

harmonischen Prinzipien sozialökonomischer Produktion. Die einzige Sorge, die unser Denken und Handeln leiten darf, ist die Eroberung des Landes und sein Ausbau mit Hilfe umfangreicher Einwanderung. Alles Übrige sind nur leere Worte und Phrasen. Und machen wir uns nichts vor, wir müssen vorwärtsschreiten im vollen Bewusstsein der politischen Lage, das heißt im Bewusstsein der Kräfteverhältnisse, der Kraft unseres Volkes in diesem Land und außerhalb.

(Sternhell, 20-21)

Um die Verachtung Ben Gurions für das Judentum besser zu verstehen, sollte man die verächtliche Haltung zum Bild des Talmudschülers betrachten, das sowohl ihm als auch seinen Kameraden bekannt ist: »Wir sind keine Talmudschüler, die über die Feinheiten der Selbstvervollkommnung diskutieren. Wir sind Landeseroberer, wir stehen vor einer eisernen Mauer, die wir durchbrechen müssen.« (Sternhell, 21). Der Sozialismus von Ben-Gurion ist inspiriert vom deutschen Nationalsozialismus, der nach dem Ersten Weltkrieg entstand. Die Sozialzionisten waren der Denkungsweise von Oswald Spengler sehr nah, der wiederum einen Ausspruch von Heinrich von Treitschke paraphrasierte: »Sozialismus bedeutet Macht, Macht und noch einmal Macht«. Im Vorwort seines Buches wendet Sternhell große Anstrengungen auf, um das politische System Ben-Gurions nicht Nationalsozialismus zu nennen. Zu diesem Zwecke erfindet er den Begriff »nationalistischer Sozialismus«.

1923 veröffentlichte Jabotinsky einen Artikel in russischer Sprache, in dem er das Schlagwort »Eiserne Mauer« und andere Gedanken David Ben-Gurions aufgriff, um zu unterstreichen, dass der Sieg nur mit Hilfe von Gewalt zu erreichen sei. Jabotinsky, ein Verehrer Mussolinis, welcher seine Wertschätzung erwiderte, mobilisierte die Juden für den Krieg, die Revolte und Selbstopferung. Dieses Selbstverständnis gibt die ständig wachsende Entfremdung der zionistischen Führer von der Thora und der Tradition

wieder. Aufschlussreich ist ein Blick in das Sach- und Namensverzeichnis von Jabotinskys Biografie (vgl. Schechtman): Darin findet sich eine lange Liste von Protagonisten des europäischen Nationalismus, führender Autoren der Weltliteratur und Verweise auf das die russische Tabu-Lexik, aber nicht ein einziger Verweis auf Rabbiner oder Kenner der Thora. Die Bibliothek des ersten israelischen Staatspräsidenten, Chaim Weizmanns, die sich heute in seinem Museum in Rechovot befindet, spiegelt diese Tendenz wider: Unter den Tausenden von Büchern auf Russisch und anderen europäischen Sprachen bilden Bücher in hebräischer Sprache nur ein kleiner Teil und nur wenige von ihnen handeln von der jüdischen Tradition. Das Ausmaß der Loslösung vom jüdischen Geschichtsverständnis zeigt sich auch in der Beschreibung des biblischen Helden Samson in Jabotinskys gleichnamigem Roman, die sich ganz im Geiste des osteuropäischen Nationalismus hält, den der Autor sehr gut kannte und schätzte. Mit keinem Wort geht Jabotinskys auf die jüdische Interpretation dieser Gestalt ein. Sie war ihm schlicht fremd (vgl. Schechtman, 529).

Jabotinsky gibt das offen zu: »Der Roman ist vollkommen frei von biblischen Bezügen«. Und tatsächlich verstößt Jabotinskys Samson gegen die Gebote der Thora und findet Gefallen an den Vergnügungen und der Klugheit der Philister, obwohl er den Kontakt zu seinen Brüdern aus den zwölf Stämmen Israels aufrechterhält. Für diese lernt er von den Philistern die Technologie der Eisenbearbeitung und eignet sich Kenntnisse in militärischer Disziplin und Strategie an, die seinen Stammesgenossen bis dahin unbekannt waren. Im Vorwort zu dem Buch beschreibt ein mit dem Autor befreundeter britischer Offizier Jabotinskys Samson als Ausdruck der politischen Philosophie des kämpferischen Zionismus:

[...] Jabotinskys kompromisslose Rebellion gegen die unorganisierte, amorphe jüdische Zerstreuung, die keine staatliche Organisation, keine Führung, keine Disziplin und keine natio-

nale Politik besitzt [...]. Er wollte den Juden das geben, was ihnen am meisten fehlte: Ein vereintes Land mit einer zentralen Führung, ein Land mit einer Armee, das »Eisen« – für ihre Verteidigung in einer feindlichen Welt, und einen Mann, der das Zeichen gibt, bei dem sich Tausende Hände erheben.
(Jabotinsky, 1945, 13)

Jabotinskys Einfluss ist auch heute noch spürbar. Die Aktivisten von »Lechi« und »Etzel« kamen aus den Reihen von »Betar«. Einige von ihnen wurden unter der britischen Mandatsverwaltung hingerichtet. Unter den Anhängern und Bewunderern von Jabotinsky finden sich Namen wie Menachem Begin, Benjamin Netanjahu und Ariel Sharon. Während Jabotinskys Ideologie von berühmten Juden wie Albert Einstein und Hannah Arendt als faschistisch verurteilt wurde, triumphierte sie in Israel und unter den Zionisten anderer Staaten.

Die Rabbiner seiner Zeit lehnten Jabotinskys Lehre ab. Ihrer Meinung nach führte der Weg, den Jabotinsky bereitete, in den Abgrund (vgl. Becher, 1977). Sie verwiesen auf die Geschichte von Bar-Kochba und erinnerten daran, dass damals die Rabbiner den Anführer des Aufstandes zum Tode verurteilten, obwohl zuvor die meisten in ihm den Messias gesehen hatten. Die jüdische Tradition der Friedensliebe bleibt ihren geistigen und historischen Wurzeln treu und steht so der Ausbreitung des jüdischen Nationalismus entgegen.

Anders als Jabotinsky, der den kolonialistischen und dementsprechend gewalttätigen Charakter des Zionismus offen konzedierte, verdrängte die Mehrheit der frühen Zionisten den Konflikt im Kampf um das Land, der zwischen den Pionieren und der örtlichen Bevölkerung entbrannt war. Jabotinsky spottete über die Illusionen der zionistischen Sozialisten, die der Idee der »Reinheit der Waffen« anhängen, und die später zum Schlagwort in der israelischen Armee wurde. Die Geschichte scheint Jabotinsky Recht zu geben, denn trotz solcher Schlagwörter werden immer

häufiger selbst in Israel Soldaten und Offiziere der israelischen Armee als Kriegsverbrecher wahrgenommen, und in einer Reihe von westlichen Staaten versucht man, sie vor Gericht zur Rechenschaft zu ziehen (vgl. Teibel).

Das linke Lager der Zionisten indessen ignorierte den nationalen, antikolonialistischen Charakter des arabischen Widerstands gegen ihre Pläne. Der folgende Abschnitt aus den Erinnerungen Ariel Scharons, der selbst aus der sozialistischen Bewegung kommt, illustriert das sehr gut. Sharon erzählt von seinen Eltern, die aus Russland nach Palästina eingewandert waren, und betont, dass sie für die Gleichheit von Arabern und Juden kämpften:

Meine Eltern glaubten fest daran, dass die Araber die vollen Rechte in diesem Land haben sollten. Juden und Araber können gleichberechtigte Bürger sein und friedlich Seite an Seite leben. Aber sie glaubten zweifellos auch, dass nur sie selbst ein Recht »auf das Land« hätten, und dass niemand sie von dort vertreiben könne, kein Terror und auch sonst nichts ... Wenn das Land dir physisch gehört, wenn du jeden Hügel kennst, jede Schlucht und jeden Orangenhain, wenn deine Familie dort lebt, dann ziehst du daraus Kraft, und zwar nicht nur physische, sondern auch seelische. Wie bei Antaios entspringt deine Kraft aus der Erde.

(Sharon, 24–25)

Der Kontrast zu den oben zitierten Worten von Samson Raphael Hirsch ist verblüffend. Jenem gilt die Lehre der Thora als nationaler Besitz, das Land und die Macht sind nur zeitliche Attribute. Vielleicht war sich Sharon seiner hellenistischen Beziehung zum Land bewusst, da er die mythologische Gestalt des Antaios bemüht und nicht einen Helden aus der Bibel. Der Riese Antaios zwang jeden Fremden, der an seinem Land vorüberzog, mit ihm zu kämpfen und aus den Schädeln der Erschlagenen baute er einen Tempel für seinen Vater Poseidon.

Scharon ist nicht der Erste unter den Zionisten, der sich auf Antaios bezieht. In diesem Zusammenhang ist ein Ausspruch von Dr. Max Nordau interessant, der die Juden für ein entartetes Volk hielt, sowohl in physischer als auch geistiger Hinsicht. Er bringt den Niedergang der Juden mit der Trennung von ihrem Land in Verbindung: »Eine Nation kann nicht lange gesund und stark bleiben, wenn sie nicht, und sei es vorübergehend, in das Land zurückkehrt, das es regeneriert. Ohne einen solchen Heilprozess im Sinne des Antaios wird sie unvermeidlich einer tödlichen Krankheit zum Opfer fallen (vgl. Ben-Horin, 180). Ein der zionistischen Bewegung nahestehender englischer Jude befand, dass eine solche Heilung Früchte trägt, die Genetik der Siedler verbessert und blondgelockte Juden hervorbringt (vgl. Salaman). Mit den Worten der israelischen Historikerin Anita Shapira: »Die zionistische Ideologie ist eine Mischung aus einander widersprechenden Bestrebungen, der nationalen Befreiungsbewegung [auf der einen Seite] und der Kolonisation der Länder des Nahen Ostens [auf der anderen].« (Shapira, 355)

Um diese beiden Ziele zu erreichen, ist der Gebrauch von Gewalt unverzichtbar. Aus diesem widersprüchlichen Verhältnis zu den Arabern erklärt sich der Konflikt, der seit der ersten zionistischen Besiedelung des Heiligen Landes nicht enden will. Die vorherrschende Ideologie der Selbstverteidigung machte es möglich, den Anschein von Hoffnung auf Frieden und Brüderlichkeit zu bewahren, auch wenn sich auf diese Fassade immer dunklere Schatten beidseitiger Ängste und Verdächtigungen legten. Aber die Realität der Dreißiger- und Vierzigerjahre, der arabische Aufstand und das ferne Echo des Genozids der europäischen Juden rufen Zynismus und Pessimismus hervor und als Folge davon eine aggressive Psychologie, die die Unausweichlichkeit des bewaffneten Konfliktes bestärkte. Die neuen Stimmungen spiegelten die Angst vor der totalen Vernichtung, und diese Angst beherrscht trotz Israels militärischer Überlegenheit immer noch das kollektive israelische Bewusstsein.

Das jahrhundertealte jüdische Erbe, gespeist aus einer Tradition der Demut und sittlichen Lehre, verschwand angesichts der Palästinafrage mehr und mehr. Die Generation, die den ersten Siedlern folgte, war erfüllt vom Traum der Gründungsväter; die nächste Generation sah sich bereits wesentlich pragmatischer, physisch gerüstet und bereit, die Waffen in die Hand zu nehmen. Jede neue Generation zweifelte immer weniger am Nutzen des Einsatzes von Gewalt. »Man kann einen Staat nicht mit weißen Handschuhen aufbauen«, wie Alterman später sagte (Shapira, 368). Obwohl die Befürworter der Ideologie der Selbstverteidigung sich nach außen hin von Jabotinskys Militarismus distanzierten, verhalf die Realität des Konflikts seiner Lehre zum Sieg, und zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind seine Ideen in Israel populärer denn je.

Der Begriff »Selbstverteidigung«, der vor der Gründung des Staates Israel allgemein verbreitet war, wurde ersetzt durch den Begriff »Sicherheit«. Wie wir sahen, wird das entsprechende hebräische Wort »bitachon« (Buch der Prediger, Kohelet 9:4; Jesaja 18:4) in der rabbinischen Tradition als »Sicherheit im Vertrauen auf Gott« interpretiert. Im modernen Hebräisch erhält dieser Begriff die entgegengesetzte Bedeutung. Statt auf die Vorsehung vertraut der moderne Jude der Kraft seiner Hände und Waffen. Sicherheit wurde zur Prerogative des Staates, und in den letzten Jahrzehnten ist alles, was mit der Sicherheit zu tun hat, für die israelische Gesellschaft zu einem sakralen Thema geworden. Diese Umdeutung des geheiligten Begriffs »bitachon« rief bei den Rabbinern viel Kritik hervor. Sehr häufig werden folgende Sätze aus der Bibel zitiert:

Dann nimm dich in Acht und vergiss den Herrn, deinen Gott, nicht, missachte nicht seine Gebote, Rechtsvorschriften und Gesetze, auf die ich dich heute verpflichte. Und wenn du gegessen hast und satt geworden bist und prächtige Häuser gebaut hast und sie bewohnst, wenn deine Rinder, Schafe

und Ziegen sich vermehren und Silber und Gold sich bei dir häuft und dein gesamter Besitz sich vermehrt, dann nimm dich in Acht, dass dein Herz nicht hochmütig wird und du den Herrn, deinen Gott, nicht vergisst, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, geführt hat; Dann nimm dich in Acht und denk nicht bei dir: Ich habe mir diesen Reichtum aus eigener Kraft und mit eigener Hand erworben.

(Deuteronomium 8:11-14, 17)

Dem nationalreligiösen Lager fiel die schwere Aufgabe zu, den Einsatz von Gewalt vom Standpunkt des Judentums aus zu legitimieren. Aber diese Aufgabe stellte sich als schwierig heraus: Die beiden vom religiösen Zionismus anerkannten Wegbereiter, Rabbi Zwi Hirsch Kalischer und Rabbi Judah Alkalai, zogen ihre Inspiration mehr aus dem Geist des europäischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts als aus der jüdischen Tradition. Avineri stellt fest, dass der Ruf zu den Waffen, der aus den Schriften dieser Rabbiner tönt, unmittelbar mit der Erfahrung der europäischen Staaten zusammenhängt, die erst vor kurzem ihre Unabhängigkeit erkämpft hatten. Ihre Schriften sind prall gefüllt mit Traktaten über Ehre und Stolz, was für die Tradition ganz und gar nicht typisch ist:

Warum setzen die Völker Italiens und anderer Staaten ihr Leben ein für das Land ihrer Väter, und wir tun nichts, als wären wir kraftlos und feige? Sind wir denn schlechter als alle anderen Völker, denen Leben und Besitz nichts gilt im Vergleich mit der Liebe zu ihrem Land und ihrem Volk? Nehmen wir uns ein Beispiel an den Italienern, den Polen, den Ungarn, die nicht Leben noch Hab und Gut achten im Kampf für ihre nationale Unabhängigkeit, während wir, die Söhne Israels, die das ruhmreichste und heiligste Land ererbten, kleinmütig und stumm bleiben. Müssten wir uns nicht vor uns selber schämen? (Avineri, 1998, 4)

Aber sogar die Rabbiner, die die Idee der Einwanderung ins Heilige Land unterstützten, bewahrten die Tradition der jüdischen Friedensliebe. Den beiden Vorläufern des religiösen Zionismus, Kalischer und Alkalai, blieb die Anwendung von Gewalt fremd. Sie hielten fest an dem Schwur: »Nicht gegen andere Nationen rebellieren!« (Babylonischer Talmud, Ketubot, 111a) und bestanden darauf, dass die Rückkehr nach Israel nicht vom bewaffneten Kampf begleitet werden darf: »Ich schaffe Frieden im Land: Ihr legt euch nieder und niemand schreckt euch auf. Ich lasse die Raubtiere aus dem Land verschwinden. Kein Schwert kommt über euer Land« (Levitikus 26:6).

Die Rede, mit der sich Rabbi Shmuel Mohilever (1824-1898) an den ersten zionistischen Kongress in 1897 wandte, verdeutlicht diese Seite der Tradition. Mohilever, einer der Gründer der Chibat-Zion Bewegung, ruft die Zionisten auf: »Nicht zu murren gegen unsere heilige Thora oder gegen die Regierungen ... Lass sie Wohlwollen finden vor den Augen der Könige, der Fürsten und Regenten, vor denen sie stehen sollen um Erbarmen für Dein Volk und Dein Land zu erbitten.« (Avineri, 1998, 4). Die Fürsprache von Mohilever bei den Regierungen mehrerer Staaten und seine Unterstützung des politischen Programms des Zionismus halten sich im Rahmen des traditionellen Pazifismus, der in seiner oben erwähnten Rede klaren Ausdruck findet.

Seit Entstehung des Zionismus wiesen viele Rabbiner immer wieder darauf hin, dass die Verwirklichung seiner Ideen eine physische Bedrohung in sich birgt. Die Vertreter der alteingesessenen jüdischen Gemeinde im Land Israel fürchteten, dass die nationalen Bestrebungen der neuen Siedler Streitigkeiten mit den Arabern hervorrufen könnten, mit denen die Juden bisher in Frieden gelebt hatten.

Diesen Rabbinern war es wichtig, sich vor den Zionisten zu schützen, die sie »Zerstörer der Stadt« nannten. Sie stützten ihre Argumentation auf einen Abschnitt des Talmuds, aus dem später eine der besonders aktiven Gruppen in der religiösen antizio-

nistischen Bewegung ihren Namen herleitete: »Neturei Karta« (»Wächter der Stadt«):

Rabbi Jehuda ha-Nasi sandte Rabbi Hiyya, Rabbi Assi und Rabbi Ammi aus, durch Städte im Land Israels zu reisen und ihnen Schriftgelehrte und Lehrer zu besorgen. Sie kamen in eine Stadt, in der sie weder Schriftgelehrte noch Lehrer fanden. Da sagten sie: »Bringt uns die Wächter der Stadt herbei«. Man brachte ihnen die bewaffneten Stadtwächter. Da sagten sie: »Sind das etwa die Wächter der Stadt? Das sind die Zerstörer der Stadt!« Da fragten die Bewohner, wer denn die Wächter der Stadt seien. Da sagten sie: »Die Schriftgelehrten und Lehrer, wie es geschrieben steht: Wenn Gott die Stadt nicht bewacht, dann ist jeder Wächter nutzlos.« (Psalmen 127; Palästinensischer Talmud, Chagiga 1,7)

In den ersten Jahrzehnten der zionistischen Besiedlung sahen die Führer des Alten Jischuw nicht die Araber als Bedrohung, sondern die Zionisten. Der Zionismus rief den Widerstand der Juden in Palästina hervor, erst sehr viel später den der Araber. Rabbi Sonnenfeld aus Jerusalem pflegte folgenden Satz aus der Bibel zu zitieren: »Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst, für immer zu Eigen und ich will ihnen Gott sein« (Genesis 17:8), um zu betonen, dass nur Gott das Land dem Volk Israel geben kann, und dass es die Zionisten sich nicht mit Gewalt nehmen konnten (vgl. Rosenberg, 440). Die Rabbiner in Palästina hatten keinen Zweifel am Ursprung der Gewalt im Heiligen Land: Der Zionismus und der Staat Israel haben die anderen Völker grundlos erzürnt. Faktisch bestärkten das Aufkommen des Zionismus und sein schneller, sagenhafter Erfolg die religiösen Juden nur in ihrer Ablehnung jeder Art militärischer Aktion. Die Gegner des Zionismus verweisen darauf, dass die Unruhen in Hebron 1929, bei denen etwa sechzig Juden ermordet wurden, das Ergebnis einer Provokation von Seiten der Zionisten

waren. Die Mörder waren keine Einwohner der Stadt, sie kamen als Reaktion auf eine Kampagne dorthin, die zionistische Organisationen in Jerusalem durchgeführt hatten, um die Klagemauer in ihre Gewalt zu bringen. Tausende von Zionisten hatten sich in Jerusalem versammelt und »Die Klagemauer den Juden!« skandiert, angetrieben allein von ihrem nationalen Stolz. Keiner von ihnen hatte die Absicht, an der Mauer zu beten. An dieser Demonstration nahm auch Rabbi Kook teil, einer der wenigen Rabbiner, die diese Aktion unterstützten. Augenzeugen berichteten später, dass das Blutbad in Hebron eine direkte Folge der angespannten Atmosphäre war, die sich nach den Ereignissen in Jerusalem und anderen Orten entwickelt hatte. Bezeugt wurde aber auch, dass die meisten Juden in Hebron Zuflucht bei ihren arabischen Nachbarn fanden (vgl. Segev, 2005/2, 356).

Der Rebbe von Gur schrieb an seine Anhänger, die in das Heilige Land einwandern wollten, dass die Araber ein freundliches und gastliches Volk seien. Neuere Forschungen über die Geschichte der palästinensischen Gesellschaft vor der Gründung des Staates Israel sprechen ebenfalls von der relativen Harmonie, die damals herrschte (vgl. Rosenberg, 1071; Segev, 2005/2). Die Erinnerung an die vorwiegend friedlichen Beziehungen zwischen Juden und Arabern, genauer gesagt, zwischen Juden, Moslems und Christen (ein Nationalbewusstsein war den damaligen Bewohnern von Palästina fremd) wirkt immer noch motivierend auf die heutigen Antizionisten. Sie sind gegen eine Politik der »harten Hand«, wie sie ihrer Meinung nach der israelische Staat praktiziert:

Die Zahl der Toten und Verwundeten auf beiden Seiten ist unerträglich. Wir glauben, dass die Zeit gekommen ist, radikal neu über die Prinzipien [der Anwendung von Gewalt] nachzudenken, die dieses Problem verursacht haben und zugleich das Gespräch darüber hindern [...]. Unser Standpunkt ist nicht neu. Es sind die uralten Sichtweisen der Thora. Alle Juden haben sie geteilt, und erst in den letzten Jahren haben die

Tändeleien mit den Dogmen der Atheisten dazu geführt, dass man sie in manchen Kreisen vergessen hat.

(Weiss, 2001)

So begreifen die Juden die Verbannung traditionell als eine Strafe des Himmels. Die Rückkehr aus dem Exil kann nur mit Hilfe geistlicher Mittel geschehen, und nur solche Methoden können nachhaltige Wirkung haben. Das Arsenal dieser Mittel ist unverändert: Buße, Gebet, Thorastudium und gute Taten. Von diesem Gesichtspunkt aus dient das gewalttätige Arsenal der Zionisten nur der Zerstörung. Statt die Erlösung näher zu bringen, sagen die Gegner des Zionismus, verewigt dieses Arsenal nur die Gewalt.

Israels Siege

Die Zionismuskritik von Seiten der Charedim erinnert zuweilen an die Worte, die man aus dem israelischen »Friedenslager« hört. In einem Dokument der »Neturei Karta« heißt es:

Die zionistische Bewegung ist nicht nur eine häretische Abkehr vom Judentum- [...] Sie ist auch abscheulich blind gegenüber der alteingesessenen Bevölkerung des Heiligen Landes. In den Neunzigerjahren des 19. Jahrhunderts waren weniger als fünf Prozent der Bevölkerung des Heiligen Landes Juden, und doch besaß Theodor Herzl die Unverschämtheit, seine Bewegung mit folgendem Satz zu apostrophieren: »Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land«. Immer wieder streben sowohl Revisionisten als auch Sozialisten, erstere offen, letztere verborgen unter dem Mantel trügerischer Rhetorik, danach, das palästinensische Volk aus seinem Land zu vertreiben. Tausende haben sie schon aus ihren Häusern vertrieben, verweigern ihnen das Recht auf Rückkehr oder wenigstens einer minimalen Entschädigung. [...] Diese Aggression stürzte die Region in einen Teufelskreis des Blutvergießens. (Blau, Amram, 2-3)

Im Unterschied zum nationalreligiösen Lager, in dem die Kinder zum Armeedienst ermuntert werden, verweigern die Charedim, mit wenigen Ausnahmen, den Dienst an der Waffe. Die Befreiung vom Militärdienst für Tausende von Talmudschülern begann mit einer Vereinbarung, die David Ben-Gurion bei der Gründung des Staates mit einer Reihe namhafter Rabbiner traf. Damit erkaufte er sich von den Rabbinern den inneren Frieden und erhielt von ihnen als Gegenleistung das Versprechen, nicht gegen die Proklamation des Staates Israel aufzubegehren.

Beide Seiten spürten, dass dieser Kompromiss nicht lange halten würde. In den Augen Ben-Gurions waren die Charedim ein bedauernswertes Überbleibsel aus der Vergangenheit, Relikte des Exils, dazu verurteilt, in der neuen israelischen Gesellschaft unterzugehen. Die Religion, schien ihm, diene der Sache des Zionismus, indem sie die über die ganze Welt zerstreuten Juden als solche bewahrte, aber sie besaß zweifellos keinen Wert an und für sich. Die Charedim wiederum sahen im Zionismus eine zeitliche Verirrung, eine Rebellion gegen die Thora, oder sogar einen falschen Messianismus. Sie hätten sich niemals vorstellen können, dass dieses Regime so lange überleben würde. Wie man sieht, haben sich beide geirrt.

Verständlicherweise betrachten die säkularen Israelis es als einen Skandal, dass ihre Söhne ihr Leben riskieren müssen, während die Charedim damit beschäftigt sind, den Talmud zu studieren. Die Charedim wiederum rechtfertigen ihre Befreiung vom Armeedienst damit, dass die Thora die Juden im Land besser schützt als der Staat mit all seinen Waffen. Beide Haltungen stehen so unversöhnlich nebeneinander wie eh und je; es ist keine Perspektive für einen Dialog in Sicht, keine Aussicht, auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen. Aber wie alle anderen Phänomene des alltäglichen Lebens entgehen auch die Armee und der Krieg nicht der prüfenden Aufmerksamkeit der Rabbiner. Sie versuchten, die Ideologie der säkularen Zionisten in Grenzen zu halten. Sogar die Anhänger des nationalreligiösen Lagers, die im

Staat Israel »den Beginn unserer Erlösung« sehen, erklären die Anwendung von Gewalt für notwendig zur Verteidigung des Landes. Extrem wichtig wird damit die Definition des Begriffes Verteidigung, was besonders die Anhänger nationalreligiöser Überzeugungen betrifft, die im Gegensatz zu den Charedim in der Armee dienen, und dies mit großer Begeisterung.

Die andere Seite des Spektrums repräsentiert Rabbi Joel Teitelbaum in seinem Grundsatzwerk des modernen jüdischen Antizionismus, *WaJoel Mosche*. Darin bestreitet er die Rechtmäßigkeit jedweder kollektiven militärischen Aktion von Seiten der Juden. Seine Auffassung stützt er auf die drei Schwüre des Talmuds. Alle Handlungen eines illegitimen Staates sind für ihn per se illegitim. Um seine Argumentation zu untermauern, bezieht er sich auf Rabbi Jehuda Ben Bezalel (Maharal) aus Prag (1512-1609), der erklärte, Juden dürften sich auf keinen Fall in Israel niederlassen, selbst wenn ihnen Tod und Folter drohten, und erst recht dürften sie keine Gewalt gegen andere Völker anwenden. Die Zionisten aber, so Rabbi Teitelbaum, brechen den Schwur, sich nicht gegen andere Völker aufzulehnen, indem sie Gewalt gegen die Araber anwenden und so nur noch mehr Verfolgung und Leid auf die Juden ziehen. Damit meint er natürlich den Genozid an den Juden in Europa und die permanente Gewalt, der der israelische Staat ausgesetzt ist. Teitelbaum bezeichnet alle Kriege des Staates als »Morde, deren einziges Ziel darin besteht, einen gottlosen Juden an der Spitze der Regierung zu halten«, mit anderen Worten: die zionistische Struktur des Staates zu bewahren. Weiter zitiert er mehrere Quellen der *Halacha*, zum Beispiel das *Sefer Mitzvot Katan*, das »Kleine Buch der Gebote«, um zu beweisen, dass es unter den Geboten, die bis zum heutigen Tag befolgt werden müssen, keines gibt, das mit kriegerischen Handlungen zu tun hat (vgl. Thora Comments during the Zionist War).

Die Ablehnung von Gewalt betrifft auch von den Zionisten glorifizierte Ereignisse der Vergangenheit, zum Beispiel den Aufstand im Warschauer Ghetto 1943. Das kollektive Gedächtnis der meis-

ten Israelis bewahrt diesen Aufstand als ein Vorbild beispiellosen Heldenmuts. Doch die Gegner der Gewalt sehen das ganz anders:

Den Heldentod zu sterben, nur um als Held zu sterben, das ist mit dem jüdischen Glauben unvereinbar, auch wenn dabei niemand anderes gefährdet wird. Dies gilt umso mehr, wenn dabei das Leben anderer Menschen in Gefahr gebracht wird, die jede einzelne Minute wertschätzen und immer, sogar in den hoffnungslosesten Situationen, an die göttliche Rettung glauben, die in einem Augenblick kommen kann. [...] In unserer Zeit bedeutet Heldentum, wie ein Held in einem Ozean von Leid zu leben und so das dir von Gott auferlegte Los zu erfüllen. [...] Es ist sinnlos, nach einem falschen Heldentum zu streben, das keine Grundlage im Judentum hat.

(Warsaw Ghetto Revolt, 5–7)

Während des Unabhängigkeitskrieges erklärte eine Gruppe von in Jerusalem geborenen Juden, geschockt von der Proklamation des jüdischen Staates im Mai 1948:

Wir werden nicht zulassen, dass wir, unsere Frauen und unsere Kinder in den Tod geführt werden im Namen eines Götzen mit Namen Zionismus. Wir können uns nicht vorstellen, dass ruchlose, ungläubige, ignorante und verantwortungslose Häretiker, Gott schütze uns, Hunderttausende von Juden im Namen ihrer falschen, irrwitzigen Ideen wie Schafe zur Schlachtbank führen, und dass die gesamte Bevölkerung sich willenlos wie eine unschuldige Taube dahinschlachten lässt.

(Thora Comments During the Zionist War)

Eine solche Einstellung zeigt nicht die geringste Spur von Patriotismus, nationaler Solidarität oder gar von Selbsterhaltungsinstinkt. Im Gegensatz zur herrschenden Meinung sahen die Charedim die größte Gefahr bei den Zionisten selbst und im Staat Israel:

Sie glaubten, dass die fünf arabischen Armeen, die den soeben von den Zionisten ausgerufenen Staat angriffen, nichts anderes seien als die Verkörperung des göttlichen Zorns. Diesen Zorn hatten ihrer Meinung nach die Taten ruchloser Juden verursacht, die sich für die Herrscher der Welt hielten. Der entscheidende Sieg Israels im Sechstagekrieg verstärkte das Gefühl der Solidarität unter den meisten Juden der Welt, erneuerte den Enthusiasmus der Israelis und beflügelte das nationalreligiöse Lager, welches darin das wundersame Eingreifen Gottes sah, ein Zeichen seiner Unterstützung des zionistischen Projektes. Die Angst, die die Führer Israels vor dem Krieg geschürt hatten und die ihnen die beinahe unbegrenzte Unterstützung der ganzen jüdischen Welt und die Sympathie des Westens sicherte, stellte sich als gezielte Manipulation heraus. General Matti Peled (1923-1995), damals Mitglied des Generalstabs, beschreibt die Lage mit der typisch israelischen Offenheit:

Als wir 1967 so taten, als schwebe über unseren Köpfen die Gefahr eines Genozids, und als müsse Israel um seine physische Existenz kämpfen, haben wir schlicht geblufft. [...] All das Gerede über die schreckliche Gefahr, die Israel angeblich wegen der geringen Breite seines Territoriums drohte, spielte für uns überhaupt keine Rolle.

(Kapeliouk)

In demselben Artikel wurden die Aussagen einer Reihe von Angehörigen der politischen und militärischen Elite des Landes veröffentlicht. Alle stimmten darin überein, dass am Tage des israelischen Angriffs von 1967 keine existentielle Bedrohung für Israel bestand. Dieser Ansicht war auch General Ezer Weizman, zu der Zeit Führer der nationalistischen Partei, die die territoriale Expansion anstrebte. Auch religiöse antizionistische Kreise, die dem Generalstab denkbar fernstanden, kamen zu demselben Schluss. Sie sahen in diesem Krieg nur ein weiteres Beispiel für zionistische Überheblichkeit und Kriegslust:

»Wer erinnert sich nicht an die Tage der Dunkelheit der sechs Tage [des Krieges], als unter dem Vorwand der Sperrung der Straße von Tiran die Zionisten sich erhoben, das Land überschauten, um den Krieg zu erklären«, erklärte Rabbi Chaim Katzenellenbogen, ein Führer der Neturei Karta. »Es endete damit, dass sie den Arabern das gesamte Land abnahmen, sogar den Ort unseres glorreichen Tempels eroberten. Dies führte zu Zweifeln und Konfusionen, die immer weiter anwuchsen. In den ersten Wochen nach der Eroberung vergaßen die Weisen ihre Weisheit; der Erfolg, die eingebildeten Wunder und ihre eigene Blindheit brachten sie dazu, um das Goldene Kalb zu tanzen. Die rechtschaffenen Juden schauten auf das Elend und konnten nichts dagegen tun.

(Ravitzky, 74)

Auch der Rebbe von Satmar verurteilte den Sechstagekrieg und erinnerte seine Anhänger daran, dass der Zionismus Tausende von Menschenleben auf dem Altar des Staates opferte, den er für die Quelle aller Gewalt in der Region hielt.

Die Thora erlaubt in keiner Weise, das Leben auch nur eines einzigen Juden für den ganzen zionistischen Staat zu opfern. [...] Selbst, wenn das ganze Volk nur aus Gerechten bestünde, hätten wir kein Recht, in unserer Epoche Juden in den Krieg zu führen. [...] Es ist sonnenklar, dass die Thora uns gebietet, nach Frieden zu streben und Krieg zu vermeiden. Diese böswilligen Zionisten handeln der Thora zuwider und liegen beständig mit den anderen Nationen im Streit.

(May Jews Wage War, 1984)

Für den Rebbe von Satmar ist es gleichbedeutend mit Mord, wenn man Juden ohne Erlaubnis der Thora in den Krieg führt. Diese Schlussfolgerungen waren genauso kategorisch wie autoritativ: Sie verbreiteten sich rasch unter den Charedim überall in der

Welt (vgl. Teitelbaum 1983). Die Thora kann einen Krieg erlauben, erklärte Rabbi Teitelbaum, nur wenn zuvor ein Prophet einen König gekrönt hätte, der nach den Geboten der Thora handelt. Er widersprach der Meinung vieler Rabbiner aus der Misrachi-Bewegung, die dem Staat Israel den Status eines »Königreichs Israel« verliehen, wie es in der Tradition, insbesondere bei Maimonides, definiert ist. So kann man hier eine selektive Nutzung jüdischer Begriffe feststellen, die der Unterstützung des Zionismus und seinem kriegerischen Programm dienen.

Damit änderte die Misrachi-Bewegung die Richtung, die ihre Gründer ihr gegeben hatten, um 180 Grad. Diese Umkehr wurde nach dem Sieg im Sechstagekrieg abgeschlossen. Für das nationalreligiöse Lager war dieser Krieg ein Zeichen Gottes, eine Aufforderung an die Juden, das ganze Land zu besiedeln. Viele werfen diesem Lager Rassismus und Intoleranz vor (vgl. Rubinstein; Kapitel Sieben). In letzter Zeit gibt es auch innerhalb dieses Lagers Zeichen von Unzufriedenheit, man kritisiert insbesondere, dass Übergriffe durch militante Siedler in den 1967 besetzten Gebieten geduldet werden (vgl. Burg). Yitzchak Blau, Rabbiner an einer nationalreligiösen Talmudschule im Westjordanland, beklagte, dass man sogar die klassischen Quellen des Judentums zum Zwecke der Kriegspropaganda verdrehe (vgl. Blau, Yitzchak). Er bewies, dass viele Rabbiner aus diesem Lager die Thora gebrauchen, um Rassismus zu rechtfertigen und die Bedeutung des Landbesitzes zu verherrlichen, indem sie den Begriff der Barmherzigkeit missachteten. So entstand innerhalb des nationalreligiösen Lagers die Überzeugung - wie es ein israelischer Autor zugespitzt formuliert -, dass man »durch den Besitz von Land auch Gott besitzen kann.« (Gorenberg, 2006, 248). Nach Auffassung desselben Publizisten ist in den Positionen der Führer dieser Bewegung der Einfluss antireligiöser Intellektueller wie Berdyczewski und Uri Zvi Greenberg (1896-1981) zu erkennen, die dem Faschismus nahestanden und die der rabbinischen Tradition eigene Sehnsucht nach Frieden und Kompromiss verachteten.

Die Verwendung der klassischen Quellen zur Legitimierung der militanten, extrem aggressiven Tendenzen im Zionismus hat eine stark mobilisierende Wirkung. Heute unterstützen viele diese Einstellung, auch Rabbiner, die die nationalreligiösen Überzeugungen predigen. In ihrer Vorstellung erreichen

die militärischen und staatlichen Erfolge ein metaphysisches Niveau. Wir bemerken, dass diese religiöse Position nicht eine konservative, sondern eine innovative Gesellschaftsordnung unterstützt (das heißt, die jüdische politische Souveränität), die einen revolutionären Bruch im Leben des Volkes darstellt.
(Ravitzky, 85)

Der politische Gebrauch von biblischen und talmudischen Bezügen, der in nationalreligiösen Kreisen gerne zum Einsatz kommt, wenn es um die Sicherheit des heutigen Israel geht, führt häufig unmittelbar zu Gewalt. Igal Amir, um ein Beispiel zu nennen, der 1995 Jizchak Rabin ermordete, war davon überzeugt, dass Rabin eine unmittelbare Gefahr für die Juden darstellte, weil er sich bereit erklärt hatte, Land gegen Frieden einzutauschen. Möglicherweise handelte auch Baruch Goldstein (1956–1994) nach dieser Logik, als er in einer Moschee in Hebron 29 Palästinenser ermordete. Offenbar betrachtete er alle Palästinenser als Todfeinde, die nur darauf aus sind, Juden zu töten. Der Mord geschah am Morgen des Purimfestes, an dem man feierlich jene Verse aus der Thora verliest, in denen der Herr gebietet, das Volk der Amalekiter auszulöschen. In Israel begegnet man nicht selten der Auffassung, die Araber seien die Amalekiter unserer Zeit. Amir war Student an der Universität Bar Ilan, dem Flaggschiff der nationalreligiösen Bewegung. Goldstein legte sein medizinisches Examen an der Yeshiva University in New York ab. Viele Absolventen dieser Universität gehen nach ihrer Einwanderung nach Israel ganz organisch in der nationalreligiösen Bewegung auf. Der Gebrauch des modernen Hebräisch in den nationalreligiösen Schulen schafft einen

direkten Bezug zur Heiligen Schrift und nivelliert so den hemmenden Einfluss der Tradition, der in der Regel die kriegerischen Motive mildert oder sogar ausräumt. Deshalb ist es, wie schon Gerschom Scholem voraussah, nicht verwunderlich, dass unter der permanent angespannten Situation, in der sich Israel seit seiner Gründung befindet, dieser direkte Bezug explosiv sein kann.

Der revolutionäre Enthusiasmus, der Juden aus dem nationalreligiösen Lager eigen ist, führt zum wohlbekanntem Zynismus gegenüber der jüdischen Tradition der Friedensliebe und Selbstvervollkommnung. »Wenn Israel um zehn Prozent moralisch besser wird als die übrige Welt, dann wird es zum ›Licht für die Völker‹. Wird es um 25 Prozent moralischer sein, dann kommt der Messias. Wird es um fünfzig Prozent moralischer, dann geht es zugrunde.« (Fishman, Hertzfel, 96).

Ytzchak Blau bemerkt, dass die nationalreligiöse Bewegung, ähnlich dem antireligiösen Zionismus, solche der Tradition fremde Begriffe wie »Nationalehre« oder »Nationalstolz« verklärt. »Es wäre eine bittere Ironie«, folgert Blau, »wenn ein so leidenschaftlicher Gegner des Judentums wie Friedrich Nietzsche indirekt Einfluss auf die jüdische Religionsgemeinschaft erhielte«. Diese Kampflust brach unmittelbar nach dem Sechstagekrieg im nationalreligiösen Lager aus, als Gebiete erobert wurden, die die Thora mit den wichtigsten Ereignissen in der Geschichte des jüdischen Volkes verbindet. Der militante Islamismus betrat die Weltbühne erst zwei Jahrzehnte später.

Der Philosoph Jeschajahu Leibowitz sah Israels Triumph von 1967 mit großer Sorge. In aller Schärfe kritisierte er die Überheblichkeit und das Allmachtsgefühl, die dieser Sieg erzeugte. Er hielt diese Empfindungen für Götzendienst und forderte die Rückgabe der eroberten Gebiete. Andernfalls würden Israel unlösbare Probleme bevorstehen, fügte dieser scharfsinnige Denker hinzu. Leibowitz äußerte dies wenige Monate nach dem Sechstagekrieg, etwa zur gleichen Zeit, als Rabbi Amram Blau Israel aufrief, die besetzten Gebiete unverzüglich zurückzugeben:

Hätten die Zionisten nur ein Gramm gesunden Menschenverstand, würden sie den arabischen Staaten anbieten, eine Konföderation zu gründen, die auch die Palästinenser mit einbezieht, wodurch diese ihre Rechte zurückerhielten. Frieden soll man machen, wenn man stark ist. Und sie [die Zionisten] sind gegenwärtig stark. Aber sie tun es nicht, weil sie stolz und zu keinerlei Konzessionen bereit sind. Lieber gefährden sie das Leben von Millionen von Juden, als einen arabischen Präsidenten an der Spitze einer solchen Konföderation zu akzeptieren. Nach diesem so effektiven Blitzkrieg bilden sie sich ein, sie wären die Sieger. Zweifellos stehen sie jetzt im Zenit ihrer Macht. Aber von jetzt an geht es bergab. Sehr bald schon werden sie sehen, was diese Eroberungen ihnen für Probleme bescheren. Der Hass der Araber wird immer stärker werden, sie wollen Vergeltung. Und die Zionisten haben sich jetzt Hunderttausende Feinde innerhalb ihrer Grenzen gemacht. Fortan schweben wir alle, die wir hier leben, in großer Gefahr.

(Blau, Ruth, 234)

Die Selbstmordanschläge während der Zweiten Intifada (die palästinensischen Aufstände 2000 bis 2005) haben gezeigt, dass Blaus Warnungen sehr präzise waren. Blau, der in seinem Leben nie ein politologisches Buch aufgeschlagen hat, stützte sich in seiner Einschätzung der Situation auf das jüdische Weltbild und seine moralische Sensibilität, die ihm sagten, dass die Anwendung von Gewalt zu einer Falle und Bedrohung für die Juden werden kann. Blaus Witwe zitierte dazu Charles de Gaulle, der die Israelis 1967 vor dem Angriff gewarnt hatte: »Nach einem glänzenden militärischen Sieg wird Israel ein Gefangener seines Sieges sein.« (Blau, Ruth, 234)

Zeitgenossen unterschiedlichster politischer oder weltanschaulicher Einstellung, vom chassidischen Rabbiner bis zum französischen General, warnten vor der Gefahr und der Sinnlosigkeit kompromisslosen Einsatzes von Gewalt. So viel Konsens bei

so unterschiedlichen Denkern, bemerkte Ruth Blau, beweise, dass die Folgen vorhersehbar waren, und dass nur ihr Stolz und ihre Anmaßung die Zionisten so verblenden konnten.

Nach der Einnahme von Ost-Jerusalem schlug Leibowitz vor, das Beten an der Klagemauer zu verbieten, damit die Mauer nicht selbst zum Objekt der Anbetung würde. Zur gleichen Zeit verboten auch der Rebbe von Satmar und die Führer von Neturei Karta ihren Anhängern das Gebet an der Mauer, freilich aus einem anderen Grund: Man könne keinen spirituellen Nutzen aus dem Sieg der Gottlosen erhalten. So missbilligt die Tradition das Befolgen eines beliebigen Gebotes, wenn es mit dem Bruch des Gesetzes verbunden ist. Man darf nicht stehlen, um sich Gebetsriemen zu kaufen. Man darf nicht stehlen, selbst wenn man damit den Armen helfen will.

Obwohl die Mehrzahl der reformierten Gemeinden sich nach dem Sechstagekrieg dem Zionismus annäherte, erhoben doch einige Reformrabbiner ihre Stimme gegen diese Welle des Patriotismus. Sie verwiesen auf den Teufelskreis der Gewalt und warfen den Zionisten vor, ihn geschaffen zu haben. Sie erinnerten an die Tradition, die diejenigen lobt, die den Krieg vermeiden. John Rayner, ein Reformrabbiner aus London, erinnert an die Geschichte der beiden Brüder Jakob und Esau, um die Sinnlosigkeit der Vergeltung zu unterstreichen (Rayner, 3-4). Die Thora befiehlt den Nachkommen der beiden Brüder, Juden und Edomitern, von einer bewaffneten Auseinandersetzung abzusehen: »Der Edomiter dagegen soll dir kein Gräuel sein; denn er ist dein Bruder. Der Ägypter soll dir kein Gräuel sein; denn du hast als Fremder in seinem Land gewohnt.« (Deuteronomium 23:8). Wenn die Thora über Ägypten spricht, weist sie darauf hin, dass es gute Gründe gibt, den Ägyptern dankbar zu sein und sich nicht an ihnen zu rächen. Rayner erklärt, dass die Thora den Gebrauch von Gewalt nicht gutheißt, und deshalb erinnert er an einen Spruch, den er bei einer Zeremonie zum Andenken von Jizchak Rabin gesehen hat: »Die beste Vergeltung ist der Frieden«.

Die Charedim sehen, ganz so wie die ihnen unbekanntem Politologen, in ihrer Kritik am Zionismus keinen großen Unterschied zwischen »Rechten« und »Linken«. Ihrer Meinung nach sind sie identisch: Der Zionismus kann den Pluralismus nicht zulassen. Beide Lager vereint die gemeinsame Überzeugung von der Richtigkeit des Zionismus, was viel wichtiger ist als Unterschiede in Taktik und Stil. De facto war die Arbeiterpartei nach 1967 nicht weniger aktiv bei der Förderung des Siedlungsbaus in der Westbank, als ihre Gegner vom Likud. Aus dem gesamten politischen Spektrum haben sich nur Merez, Gush Shalom und die arabischen Parteien regelmäßig gegen die Gründung neuer Siedlungen in den besetzten Gebieten ausgesprochen. Überhaupt sind die Begriffe »Rechte« und »Linke«, die man so oft in Israel und anderswo gebraucht, ziemlich relativ. In Israel wäre es sinnvoller, von jüdischen Nationalismus auf der einen Seite und liberalen Kosmopolitismus auf der anderen Seite zu sprechen.

Die Folgen der Besetzung der palästinensischen Gebiete sind heute genauso sichtbar wie in den ersten Tagen nach dem Sieg Israels 1967. Da Israels Entscheidungsträger der Forderung Teitelbaums und Leibowitz', die Siedlungen sofort zu räumen, nicht nachgaben, wurde die Aufmerksamkeit Israels gänzlich von der Aufgabe in Anspruch genommen, sie zu schützen. Während die Religion den extremen Nationalisten immer häufiger als Mittel zum Zweck dient, erheben viele amerikanische und israelische Rabbiner die Stimme gegen die Okkupation und unterstützen Israelis, die den Militärdienst in den 1967 besetzten Gebieten verweigern (New York Times, 2002).

Die Evakuierung der zionistischen Siedlungen im Gazastreifen im August 2006 erschütterte nicht nur die Siedler, sondern auch viele ihrer Gegner. Alle spürten die Sinnlosigkeit des Siedlungsprojektes. Und tatsächlich kann man wohl schwerlich einen Sinn sehen, in all den Jahren der Gewalt, den geopfertem Menschenleben und dem materiellen Aufwand, die die israelische Besetzung des Gazastreifens mit sich gebracht hatte. Einige Organisationen,

wie »Rabbiner für die Menschenrechte«, verurteilten die Politik Israels, ohne jedoch die zionistische Natur Israels zu denunzieren. Diese Rabbiner kämpften gegen die Missachtung der Rechte der Palästinenser, indem sie, zum Beispiel, Juden dazu aufriefen, den Palästinensern bei der Olivenernte zu helfen, bei der diese immer wieder von Siedlern attackiert wurden. Eine andere Gruppe mit dem Namen »Oz-ve-Shalom-Netivot-Shalom« (»Kraft und Frieden – Wege zum Frieden«), die ihre Inspiration ebenso aus dem Judentum schöpft, blieb der nationalreligiösen Ideologie treu, protestierte jedoch zugleich gegen bestimmte Aktionen des zionistischen Staates. Diese Gruppe vereint Angehörige der modernen amerikanischen Orthodoxie und des nationalreligiösen Lagers, für die der Zionismus der Grundstein ihrer Identität geblieben ist. Sie lenken die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf Akte der Grausamkeit durch die israelische Armee und die Polizei, stellen aber die jüdische Legitimität des zionistischen Staates nicht in Frage. Viele von ihnen treibt die Sorge um, dass

eine Gesellschaft, die keine moralischen Zweifel [...] an ihrer Politik zulässt, letztendlich und unwiderruflich verkommt. Im heutigen Israel gibt es leider zu viele kompromisslose und einflussreiche religiöse Stimmen, die gerade für eine solche Gesellschaft eintreten.

(Blau, Yitzchak, 57)

Die militärischen Siege Israels stellten die religiösen Kritiker des Zionismus vor neue Fragen. Wie können frevelhafte Menschen solche Siege erringen? Im Gegensatz zum nationalreligiösen Lager, dessen Anhänger in diesen Siegen eher Zeichen und Wunder sehen wollen, die den Willen Gottes bezeugen, halten die Charedim die israelischen Siege für ein Werk des Teufels, wie schon die schlichte Existenz des zionistischen Staates auch. Für sie ist es unvorstellbar, dass Gott jene unterstützt, die sie für Götzendiener halten. Es handelt sich um extreme Gegensätze: Siege können ent-

weder das Resultat göttlichen Eingreifens oder eine Versuchung des Teufels sein, der die gerechten Juden täuschen will. In einer derart polarisierten Weltsicht gibt es keinen Platz für differenzierte Interpretationen. In den Augen der religiösen Antizionisten sind die Siege nur ein weiteres Glied in einer ununterbrochenen Kette von Katastrophen, die mit dem Erscheinen des Zionismus begannen und über den europäischen Genozid schließlich zum unvermeidbaren Zusammenbruch des zionistischen Staates führen.

Die »Operation Entebbe« im Jahr 1976, auf dem wichtigsten Flughafen Ugandas, war zweifellos eine der effektivsten und umstrittensten Aktionen der israelischen Streitkräfte. Spezialeinheiten der israelischen Armee befreiten die Passagiere eines Flugzeugs der Fluggesellschaft »Air France«, das auf seinem Weg von Tel Aviv nach Paris entführt worden war. Viele Juden empfanden damals einerseits Erleichterung, andererseits Stolz auf ihre Armee. Einige Tage nach der Operation warnte der Leiter einer führenden Jeschiwa in Bnei Brak seine Schüler vor dem Gefühl des Hochmuts und der Anmaßung, die die Operation Entebbe oder andere militärische Aktion Israels hervorriefen: »Auch ein Tropfen Hochmut ist ein Zeichen des Götzendienstes.« (Mosche).

Der Stolz auf den militärischen Mut der israelischen Armee passt zu dem von offizieller Seite gepflegten Image des ewigen Opfers, das Vergeltung fordert. Einige israelische Beobachter bemerken, dass die militärische Stärke Israels die tiefsitzende Überzeugung vieler Israelis, noch immer unschuldige Opfer zu sein, nicht um ein Jota verändert hat (vgl. Ezrahi). In Verbindung mit dem häufig falsch gedeuteten Spruch »Auge um Auge und Zahn um Zahn«, führt dies dazu, dass Israel seine militärischen Operationen häufig mit den Worten »ein berera« (»Es gibt keine Wahl«) erklärt. Viele zionistische Organisationen überall auf der Welt benutzen diese Worte, um selbst die härtesten militärischen Aktionen der israelischen Regierung zu rechtfertigen. Die Tatsache, dass arabische Medien oft antisemitische Klischees verbreiten, verstärkt nur die Empfindung, dass die Selbstmordanschläge im

Nahen Osten eine Fortsetzung der Verfolgungen sind, unter denen die Juden in Europa jahrhundertlang zu leiden hatten.

Die Verschiebung des Kräfteverhältnisses zu Gunsten Israels hat, wie gesagt, dem israelischen Sicherheitsgefühl nichts genützt. Die kolossale Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen Einsatz ihrer militärischen Macht und dem Gefühl, ein ewiges Opfer zu sein, hat viele Israelis in ihrer Selbstgerechtigkeit nur bestärkt. Israels politische Isolation, die Tatsache, dass das Land nur auf die Hilfe der USA und ihrer treuesten Alliierten zählen kann, verstärkt wiederum das Gefühl des »rechtschaffenen Opfers«, zumal auch diese Unterstützung sich als recht zerbrechlich erweist: Die Mehrheit der Bevölkerung in den Ländern, deren Regierungen Israel unterstützen, glaubt, dass Israel eine ständige Gefahr für den Frieden darstellt (vgl. World). Mit anderen Worten, die Unterstützung Israels kommt von den Regierungen, findet jedoch keinen Halt in der öffentlichen Meinung dieser Länder. Bekanntlich ist im Nahen Osten die Bevölkerung auch der Länder, die mit Israel diplomatische Beziehungen unterhalten, dem Land gegenüber feindlich gesinnt. Dieses Gefühl des Verlassenseins und der sich wachsenden Gefahr assoziiert sich wie von selbst mit den Worten, die die Juden zu Beginn des Pessach-Mahls sprechen: »Und nicht einer allein wollte uns vernichten, sondern in jeder Generation standen sie auf, uns zu vernichten, und der Heilige hat uns aus ihren Händen gerettet«.

Wie so oft, wenn die Religion für politische Zwecke benutzt wird, zitiert man in der Regel nur den Anfang des Textes aus der *Haggada*, während das göttliche Versprechen auf Erlösung unterschlagen wird. Auf ähnliche Weise bekam die erste jüdische Siedlerbewegung in Palästina im Jahre 1882 den Namen »Bilu« – ein Akronym aus den ersten vier Worten in dem Satz »Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn.«, (Jesaja 2:5), nur dass man die Worte »im Licht des Herrn« wegließ. Die gleiche Methode kam in der Sowjetunion in den Sechziger- und Siebzigerjahren zum Einsatz, bei einer Hilfs-

kampagne zur Unterstützung sowjetischer Juden im Kampf um das Recht auf Auswanderung. In der der Losung »Lass mein Volk ziehen« ließ man die zweite Hälfte weg: »damit es mir diene!« (Exodus, 9:13). In all diesen Fällen unterschlug man die wechselseitige Verpflichtung zwischen Gott und seinem Volk.

Ein anderer jüdischer Text, der die Vorstellung rechtfertigt, dass die anderen Völker ewigen Hass gegenüber den Juden empfinden, ist der Satz aus dem *Midrasch* (Genesis 33:4): »Esau hasst Jakob«. So wie Rabbi Berlin, unterstreichen jedoch viele Rabbiner, dass die beiden Brüder Esau und Jakob sich in der Zukunft lieben werden (vgl. Berlin). Die sich ändernden Interpretationen der Beziehung zwischen Jakob und Esau spiegeln die wechselnden Umstände wider, in denen sich Juden im Laufe der Geschichte befinden (vgl. Hacoheh).

In diesem Sinn muss man die Versuche von Neturei Karta und anderen Gegnern des Zionismus verstehen, mit Organisationen und Staaten in Beziehung zu treten, die von den Zionisten als eingeschworene Feinde Israels angesehen werden. Viele Jahre lang gehörten der Führung der PLO zwei Juden an: Rabbi Moshe Hirsch (1923-2010) und Ilan Halevi. Ersterer war ein angesehener Rabbiner aus dem »Mea Shearim«-Viertel in Jerusalem, wo die meisten Charedim leben, der Zweite ein linker Intellektueller mit Verbindungen zu progressiven Kreisen in Frankreich. Viele werfen den beiden Kollaboration mit dem Feind vor, während es sich in Wahrheit gerade umgekehrt verhält, denn im Unterschied zu Kollaborateuren, die in der Hoffnung auf persönlichen Vorteil sich der siegreichen Seite anschließen, haben sie sich gerade von dieser abgewandt und sich dadurch die Verachtung ihrer Landsleute zugezogen.

Auch das Treffen einiger Charedim mit Mahmud Ahmadinešād, dem Präsidenten des Iran, dem zionistische Kreise vorwarfen, er wolle Atomwaffen bauen, um »Israel von der Erdoberfläche auszuradiieren«, war ein Versuch, sich einen Feind zum Freund zu machen. Damals waren viele Israelis von panischer Angst befallen,

es könne eine Wiederholung des Genozids an den europäischen Juden geben, und sogar Universitätsprofessoren beschrieben mit Grauen die Folgen eines Atomangriffs, den der Iran gegen das schutzlose Israel führen könnte. (vgl. Rabkin, 2007). Wie schon vor dem Sechstagekrieg, wurden Pläne für einen Präventivschlag ausgearbeitet, diesmal gegen den Iran. Und wie-der hieß es: »Wir haben keine andere Wahl«.

In dieser Atmosphäre reiste eine Gruppe von Charedim aus mehreren Ländern nach Teheran, wo sie den Zionismus und den Staat Israel verurteilten und den iranischen Präsidenten, den die Zionisten unverblümt einen »neuen Hitler« nannten, in aller Öffentlichkeit herzlich begrüßten. Die meisten Israeli und Israels Unterstützer außerhalb Israels waren darüber empört. Der Besuch der Charedim im Iran entspricht jedoch der jüdischen Tradition, die vorschreibt, friedliche Weg zur Abwendung einer drohenden Gefahr zu suchen. Präsident Ahmadineschād, wie seine Gäste auch, betonte wiederholt, dass weder der Zionismus noch der Staat Israel die Juden und das Judentum repräsentiere, und dass der Iran nichts gegen Juden habe, von denen immer noch mehr als zwanzigtausend friedlich und gottesfürchtig in der islamischen Republik leben (über die Reaktion der Anti-Zionisten auf diese Initiative siehe Kapitel Sieben).

Der Sieg der islamischen Hamas bei den Wahlen in Gaza 2006 löste in Israel Befürchtungen und Kritik aus. Nur Menachem Froman (1945-2013), ein zionistischer Rabbiner aus der Siedlung Tekoa, wich von der allgemeinen Linie ab und erklärte öffentlich, man könne mit der Hamas ins Einvernehmen kommen. Zudem stand er schon seit längerem in Kontakt mit den Führern der Hamas. Doch jedes Mal, wenn er mit ihnen zu einer Übereinkunft gekommen war, wurden diese von der israelischen Führung abgelehnt, die es vorzog, die Islamisten durch Bombardements und gezielte Tötungen (targeted assassinations) zu beseitigen (vgl. Derfner). Der Ausbruch der Zweiten Intifada stürzte die israelische Gesellschaft wieder in Verzweiflung. Die militärische

Stärke Israels hat dessen Bürgern weder Frieden noch Sicherheit gebracht. Rabbiner und Generäle gleichermaßen verurteilten die Nutzlosigkeit der Waffengewalt gegenüber den Palästinensern. Die palästinensische Taktik der Selbstmordanschläge ruft Assoziationen mit einem Satz aus der Thora hervor: »Sie verfolgten euch wie ein Bienenschwarm und versprengten euch in Seir bis nach Horma hin.« (Deuteronomium 1:44). Rashi gibt diesem Vers eine sehr besondere Bedeutung: »So wie die Biene augenblicklich stirbt, wenn sie gestochen hat, werden auch sie sterben, sobald sie euch anrühren.« Rabbi Izchak Seev Halevi Soloveitchik (der Brisker Rov, 1886–1959), ein renommierter Erneuerer im Bereich der Talmudlehre, fügt Rashis Interpretation seinen eigenen Kommentar hinzu, indem er »bis nach Horma hin« mit »bis zum Ende« übersetzt und damit die Sinnlosigkeit eines Krieges mit den Arabern ausdrückt:

Sie [die Zionisten] glauben, sie würden die Araber schrecken, indem sie sie töten. [...] Aber diese werden die Juden bekämpfen bis zum bitteren Ende. Die Araber greifen uns an, weil der Himmel sie schickte. [...] Die Araber handeln nicht so, weil sie keine Angst vor der israelischen Armee haben, sondern weil sie von oben geschickt wurden. »Bis zum Ende« bedeutet, dass eine Million Araber bereit sein werden, sich zu opfern, um einen einzigen Juden zu töten.

(Lis, 2, 230)

Der biblische Vers handelt von den Schicksalsschlägen, welche die Kinder Israels heimsuchen werden, wenn sie sich weiterhin starrsinnig weigern, sich Gottes Willen zu beugen. Bei Rabbi Soloveitchik verwandelt sich der Vers in die Prophezeiung, dass die Palästinenser ihr Leben nicht schonen werden, um Israelis zu töten. Moshe Sober, ein Rabbiner aus der Misrachi-Bewegung, der sich inzwischen vom Zionismus distanziert hat, erklärte 1990 die Sache anders:

Unter den Palästinensern wird es zweifellos mehr Opfer geben als unter den Israelis. Das ist üblich bei Aufständen. Aber jeder tote Palästinenser wird ihre Entschlossenheit nur verstärken, und jeder tote Israeli wird unsere Fundamente erschüttern [...]. Diesen Krieg kann man nicht gewinnen.
(Sober, 91)

Vom Rebbe Joel Teitelbaum aus Satmar wird erzählt, er habe oft dafür gebetet, dass der Staat Israel verschwinden möge, nur sollte nicht ein einziger Jude dabei zu Schaden kommen. Eine politische Lösung hatte er nicht anzubieten, er sah in diesem Staat einfach nur eine extreme Gefahr für Juden. Wie viele religiöse Kritiker des Zionismus enthielt er sich des Entwurfs konkreter Szenarien. Es müsse ausreichen, in Gott zu vertrauen, der allein diese Aufgabe vollenden könne. Für viele der Schüler des Rebbe aus Satmar diene die Sowjetunion als Beispiel für solch wundersame Umgestaltung, weil sie trotz ihrer militärischen (atomaren wie auch konventionellen) Stärke ohne Gewalteinwirkung zerfallen ist. Sie sehen die glänzenden Siege der israelischen Armee mit Skepsis, ihrer Meinung nach können sie den Juden keine Sicherheit geben. Heute hat sich das Gefühl der Nutzlosigkeit militärischer Kraftakte auch weit außerhalb rabbinischer Kreise verbreitet.

Eine ähnliche Warnung findet sich auch in einer Publikation, die von Daniel Elazar (1934–1999) herausgegeben wurde, einem der ersten, der mit der Erforschung der politischen jüdischen Tradition in Israel begann:

Wenn wir zurückblicken auf die vergangenen 2500 Jahre, dann begreifen wir, dass die unpraktischen Propheten die wahren Realisten in der internationalen Arena waren, nicht die praktischen Politiker jener Tage, die Könige und Aristokraten. Gerade Jesaja, nicht die Könige Ahas und Hiskija, bestand in der assyrischen Krise auf Neutralität, gerade er sah die Entwicklung der Ereignisse voraus. Hundert Jahre

später waren es nicht die Ratschläge des Jeremias, der versuchte, den Aufstand gegen Babylon zu verhindern, sondern der Eifer der »patriotischen« Partei am Hof, der zum Zusammenbruch des Königreichs führte, die Zerstörung des Tempels und beinahe die vollständige Vernichtung des jüdischen Volkes nach sich zog.

(Elazar, 49)

Diese Schlussfolgerungen fügen sich zusammen mit den Meinungen der Rabbiner, die den Gebrauch von Gewalt ablehnen. Das ist umso bemerkenswerter, als Elazar, Gründer des »Jerusalem Centre for Public Affairs« und Berater der israelischen Regierung, bis an sein Lebensende den nationalistischen Kreisen nahestand.

Der Militarismus rief immer schon heftigen Abscheu in jüdischen Kreisen hervor. Ende des 19. Jahrhunderts prophezeite Rabbi Güdemann aus Wien, dass die Zionisten sich letztendlich ein »Judentum der Kanonen und Bajonette« schaffen würden. Sie würden die Rollen von David und Goliath vertauschten und das Judentum, das niemals den Krieg verherrlichte und niemals Soldaten idealisierte, bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Mit einem Zitat von Franz Grillparzer zieht er das Fazit, die Zionisten würden einem Weg folgen, der »von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität« führt (Wistrich, 152).

Das nationalreligiöse Lager und die säkularen Zionisten wiederum sind sich darin einig, dass die Israelis sich auf die bewaffnete Macht verlassen müssen. Nach dem Sechstagekrieg waren es gerade die religiösen Zionisten, die für eine Politik der Stärke eintraten, obwohl sie in religiösen Kreisen außerhalb ihrer Bewegung dafür keinen Rückhalt fanden:

Aber sie zielen darauf ab, militärische und politische Strategie einzusetzen, das heißt, Jerusalem gewaltsam zu erobern, und das heißt, gegen den Schwur, den sie Gott gaben, zu verstoßen. [...] Sie behaupten, dass die Versammlung der Vertrie-

benen dem Kommen des Messias vorausgehen sollte [...]. Aber das ist nicht der Weg des Heiligen, [...] denn nicht mit Gewalt oder durch Stärke werden wir in unser Land zurückkehren, und keine politischen Listen und Kniffe können uns unser Land zurückgeben.

(Rosenberg, 362-363)

Gewalt ist nicht mehr das Monopol des Staates. Im Westjordanland ist sie in das tagtägliche Leben der Siedler eingedrungen, unter denen gerade der religiöse Zionismus die zentrale Ideologie darstellt. Sie wollen ihr Prinzip der Stärke und Härte in erster Linie gegenüber den Arabern verbreiten. In zweiter Linie gilt dieses Prinzip auch für all jene, von denen sie meinen, dass sie der weitgehenden Kontrolle über die besetzten Gebiete im Weg stünden. Aus diesem Grund greifen Jugendliche, die ganz wie religiöse Juden aussehen, in Hebron und anderen Städten mit mehrheitlich arabischer Bevölkerung Journalisten und internationale Beobachter an. Eben in dieser Bewegung entstehen die Versuche, die Moscheen auf dem Tempelberg zu sprengen.

Gerade die Anhänger dieser Bewegung haben eine Reihe von Terroranschlägen sowohl gegen Araber als auch gegen Juden durchgeführt (insbesondere die Ermordung friedlich betender Moslems in Hebron und der Mord an Jizchak Rabin in Tel Aviv). Die Untätigkeit der Sicherheitsbehörden im Vorfeld dieser Terroranschläge wird so erklärt, dass man die aggressiven Hetzreden, die im nationalreligiösen Milieu kursierten, unterschätzt und für harmlosen religiösen Eifer oder religiöse Geistesverwirrung gehalten habe.

Die Fehleinschätzung der Rolle der Religion als Motivation für politische Gewalt ist typisch, nicht nur innerhalb der israelischen Strafverfolgungsbehörden (vgl. Gorenberg, 2001, 205). Viele Juden waren schockiert von den offen kriegstreibenden Reden einiger Militärrabbiner während der Operation »Gegossenes Blei« in Gaza im Winter 2008-2009. Der oberste Militärrabbiner erklärte

seinen Untergebenen ihre Aufgabe folgendermaßen: »Ihr sollt nicht Wein und Challa [Sabbatbrot] verteilen, sondern die Herzen der Soldaten mit Kampfgeist und dem Gefühl der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk erfüllen.« Die Gegner des Zionismus sehen in diesen Worten eine klare Abwendung vom traditionellen Judentum, sogar eine Missachtung, wie sie typisch ist für die säkularen Zionisten. In der israelischen Presse wertete man die Schriften, die von den Rabbinern verteilt wurden, um die Kampfmoral zu heben, als rassistisch, da sie die Soldaten zur Gewalt gegen friedliche Zivilisten aufhetzten (Harel).

Religiöse Antizionisten werfen der zionistischen Bewegung insgesamt ihre Grausamkeit vor, die aus ihrer Abkehr von der Tradition folge. Besonders streng urteilen sie über die religiösen Zionisten, die sie beschuldigen, nur vorzugeben, sich an die Gesetze der Thora halten, während sie in Wirklichkeit dagegen verstoßen. Von diesem Standpunkt aus gesehen, begehen die religiösen Zionisten eine besonders schwere Sünde: Sie entweihen den Namen des Herrn.

Wenn man im Fernsehen sieht, wie religiöse Juden ausländische Journalisten und friedliche arabische Mitbewohner angreifen, entsteht bei vielen Beobachtern der Eindruck, als würde das Judentum solches Verhalten befürworten. Solche Szenen, die zwingend zum Bild der zweiten Intifada gehören, führten dazu, dass die antizionistischen Rabbiner ihre Anstrengungen verdoppelten, um zu verhindern, dass Judentum und Judenheit generell mit der Anwendung von Gewalt assoziiert werden. Diese Anwendung von Gewalt erklären sie mit dem Verlangen der Zionisten, die zionistische Natur des Staates aufrechtzuerhalten. Auf den Werbeseiten englischsprachiger Zeitungen in Europa und Nord-Amerika prangerten sie die Gewalt an, die nur das Ziel habe, den zionistischen Charakter des Staates zu erhalten. Auf einer Demonstration arabischer und islamischer Organisationen im Februar 2002 verteilte die Neturei Karta Bewegung folgendes Flugblatt:

Die Grausamkeit des Staates Israel gegenüber den Palästinensern widerspricht dem Gebot der Thora, alle Geschöpfe gerecht und barmherzig zu behandeln. Alle unsere arabischen und moslemischen Brüder überall auf der Welt sollen wissen, dass ihr nicht mit den Juden im Streit liegt, nicht mit dem Volk der Thora. Wir unterstützen euch in eurem Leiden. Wir empfinden euren Schmerz mit euch. Wir sind mit euch. Möge es keine unschuldigen Opfer mehr geben, weder unter den Palästinensern noch unter den Juden.

Lasst uns zusammen beten, dass der zionistische Staat, mit Gottes Hilfe, sehr bald nur noch eine traurige und ferne Erinnerung sein wird.

(Neturei Karta, 2002/1)

Trotz ihrer relativ geringen Zahl erreichten die Aktivisten von Neturei Karta mit ihrer Initiative zur Versöhnung mit den Palästinensern und der Verurteilung der israelischen Militärationen ein riesiges arabisches und moslemisches Publikum. Der Sender Al-Jazeera, das iranische Fernsehen und Zeitungen und Zeitschriften in vielen islamischen Ländern berichteten über ihre Aktionen. Am Purimfest des Jahres 2002, an dem es in Israel zu gewalttätigen Demonstrationen kam, erklärten die Antizionisten: »Das Purimfest feiert den Sieg des Glaubens über die Barbarei, des Guten über das Böse. Gerade an diesem Tag sollte man die tagtägliche Ketzerei und Grausamkeit des Zionismus verurteilen.« In mehreren großen Städten in der Welt verbrannten Charedim israelische Fahnen. Sie verteilten Flugblätter, in denen sie ihre Aktion erklärten:

Das zionistische Experiment hat seinen logischen Abschluss gefunden. Der Tod fordert seinen Preis, und keine nachhaltige Lösung ist in Sicht. Allmählich wird dem jüdischen Volk das wahre Wesen des Zionismus bewusst, seine Leugnung der Worte der Thora über das Exil und die Erlösung, seine ag-

gressive Haltung gegenüber Nichtjuden im Allgemeinen und den Palästinensern im Besonderen. Die Verbrennung der israelischen Fahne steht symbolisch für unsere Auffassung, dass der israelische Staat, ungeachtet seiner haltlosen Erklärungen, nicht das jüdische Volk repräsentiert. In Wirklichkeit sind die Verleugnung unseres Glaubens und die Grausamkeit gegenüber den Palästinensern mit der jüdischen Ethik unvereinbar. Die Pflicht der Juden in aller Welt ist es, den Staaten, in denen sie wohnen, treue Bürger zu sein und sich darum zu bemühen, mit allen Menschen in Frieden zu leben.

(Neturei Karta, 2002/2)

Auch in der Reformbewegung werden Stimmen laut, die die Legitimität des zionistischen Staates in Frage stellen und den amerikanischen Zionisten Heuchelei vorwerfen. Der American Council for Judaism vertritt traditionell eine antizionistische Position, obwohl im Vorfeld des Sechstagekrieges viele Reformsynagogen ihre Solidarität mit dem Staat Israel bezeugten. Rabbi Elmer Berger, der Gründer der Organisation, beklagte die Inkonsequenz seiner Kollegen, die zwar nach wie vor für Frieden und Gerechtigkeit kämpfen, es aber gleichzeitig ablehnen, den Zionismus zu verurteilen, der doch seiner Einschätzung nach militaristisch und repressiv ist:

Ich fühlte eine seltsame Kombination aus Trauer und Beinahe-Amüsement, als ich Zeuge ihrer Beteiligung an den Bürgerrechtskämpfen in den Vereinigten Staaten wurde, während sie - vielleicht auch unwissend - über die in der zionistischen Infrastruktur im zionistischen Staat praktizierte Beinahe-Apartheid schwiegen.

(Berger, 1978, 3).

Ein Journalist der Reformbewegung erläutert diesen Standpunkt, der von vielen Juden zu Beginn des 21. Jahrhunderts geteilt wird:

Der Gegensatz zwischen den Prinzipien der jüdischen Religion und dem Einsatz militärischer Gewalt durch Israel ist eine Tatsache, der sich eine immer größere Zahl von Juden bewusst wird. Sie wollen die humanistische religiöse Tradition ihres Glaubens erneuern und sie von dem Nationalismus abgrenzen, der ihn so oft entstellt.

(Brownfeld, Washington 2001, 87–88)

Der chassidische Rabbiner Awraham Leitner (1929-2007) aus Satmar, ein Schüler von Rabbi Joseph Zvi Duschinsky (1868-1948), sprach sich im Jahre 1947 vor der UN-Versammlung offen gegen das zionistische Vorhaben der Staatsgründung aus und betonte mehrfach, dass allein die Existenz des Staates Israel endlose Gewalt nach sich ziehen würde. Rabbi Leitner beklagte das sinnlose Blutvergießen, welches das »Abenteuer der Zionisten« ausgelöst habe und verwies auf das bekannte Gleichnis aus der mündlichen Thora: »Als das Eisen geschaffen wurde, begannen die Bäume vor Angst zu zittern. Aber das Eisen sagte: Gebt keine Griffe für die Äxte her, dann wird keiner von euch Schaden nehmen.« (Бялик, 10)

Die Wurzeln des Terrors

Der Fall des politischen Mordes an Jacob Israel de Haan wird von den Charedim oft als Beispiel angeführt, um die Gnadenlosigkeit der zionistischen Bewegung zu entlarven. De Haan (1881–1924) war offizieller Vertreter der Agudat Israel, und seine Ermordung rief einen Sturm der Empörung unter den religiösen Juden in Jerusalem und darüber hinaus hervor.¹⁴ De Haan war ein holländischer Dichter, Journalist und Rechtsanwalt. Angezogen von der zionistischen Idee, wanderte er nach Palästina aus. Die besseren Kreise in Jerusalem nahmen ihn wohlwollend auf, er verkehrte bald in den einflussreichsten Kreisen des Landes. Seine Artikel, die in Holland erschienen, gaben seine grenzenlose Treue zum Zi-

onismus wieder. 1920 organisierte de Haan eine glänzende Verteidigung für Wladimir Jabotinsky, der sich wegen Gewalttätigkeit gegen Araber vor Gericht verantworten musste. Aber seine Bekanntschaft mit Jabotinsky und anderen Vertretern des zukünftigen rechten israelischen Lagers, die fasziniert waren vom Erstarken der faschistischen Bewegungen in Europa (vgl. Schattner, 297), ließen de Haan bald begreifen, wie gefährlich das Gewaltmoment des Zionismus war. Bald verurteilte er offen den aggressiven Zionismus, schloss sich der Agudat Israel an und wurde ein Anhänger des religiösen Antizionismus. Er war davon überzeugt, dass der Konflikt mit den Arabern von den Zionisten selbst angeheizt wurde, durch Diskriminierung am Arbeitsmarkt, moralische Libertinage und nationalistische Bestrebungen, die es in der Region bisher nicht gegeben hatte. De Haan kannte sich sehr gut in zionistischen Kreisen aus, aber auch unter seinen Lesern im Westen, an die seine Schriften adressiert waren. Er begann, ernsthaft über die Gründung einer antizionistischen Koalition nachzudenken, unter Beteiligung der Agudat Israel und anderer religiöser Gruppierungen, sowie einflussreicher arabischer Aktivisten. Eine solche Allianz zwischen Juden, Moslems und Christen für den Frieden war eine Bedrohung für die zionistische Minderheit, die durchdrungen war von ihrer Mission, und die den Anspruch vertrat, sie allein würden im Namen aller Juden sprechen. De Haan wurde beschimpft, verfemt und verstoßen. Ein Vorfall verdeutlicht sehr klar, mit welchen Schwierigkeiten es ein westlicher Jude aus dem Mittelstand zu tun bekommt, der in dem hochideologisierten Umfeld fanatischer Zionisten aus Russland eine antizionistische Position einnimmt. Bei einem gemeinsamen Spaziergang in Jerusalem beobachtete ein Gast aus Holland, wie Passanten de Haan nachspuckten. »Ist das ein Ausdruck von Verachtung?«, fragte der Gast erstaunt. »Nein, das ist ein Ausdruck der Achtung Ihnen gegenüber; wäre ich allein, hätten sie mir ins Gesicht gespuckt.«

Obwohl de Haan bedroht wurde, wollte er weder das Land verlassen noch seine antizionistischen Aktivitäten einstellen. Als

schließlich eine Zeitung berichtete, de Haan beabsichtige, nach seiner Rückkehr aus London eine antizionistische Bewegung zu gründen, wurde er von Agenten der Haganah vor seiner Synagoge erschossen. Ein Historiker der Haganah erklärt den Mord folgendermaßen:

Die Agudat Israel stand im Zentrum eines gesellschaftlichen Kampfes. Vor dem Ersten Weltkrieg war alles unter Kontrolle des Alten Jischuw [Charedische Gemeinden]. Damals stellten ihre Angehörigen die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung dar, jetzt aber fühlen sie sich wie Gefangene im eigenen Haus. Der Alte Jischuw weigerte sich, zu kapitulieren und sich der Vorherrschaft der Säkularen zu unterwerfen. [...] Als sie sich abspalteten und eine unabhängige Gemeinde gründeten, [...] hinderte sie niemand daran. Wäre de Haan nicht gewesen, hätten sie ihre eigene kleine Gemeinde ohne jede politische oder nationale Bedeutung organisiert. De Haan nutzte seine Beziehungen, um seinen Kampf in die internationale Politik zu tragen. Er wollte eine Organisation gründen, die mit der zionistischen Bewegung konkurrierte, solange sie noch in den Kinderschuhen steckte und nicht allzu gut organisiert war. Darin bestand seine Gefahr für die Zionisten.

(Danziger, 443)

Die Zionisten fürchteten, dass es de Haan mit Unterstützung einflussreicher Rabbiner, die die nationalen Bestrebungen der zionistischen Bewegung ablehnen, gelingen würde, eine konkurrierende Bewegung zu gründen, die in der Lage wäre, zu einer Zusammenarbeit mit den Arabern zu kommen. Diese Aussicht empfanden die Zionisten, die immer noch eine Minderheit unter den Juden in Palästina bildeten, als Bedrohung. David Tidhar (1897–1970), ein jüdischer Offizier der britischen Polizei, der die Umstände der Ermordung von de Haan untersuchte, war zugleich Mitglied der Haganah. Erst vierzig Jahre später gestand er die Beteiligung seiner

Organisation an dem politischen Mord. In einem Radiointerview erläuterte Tidhar seine damalige Rolle:

Nachdem de Haan so viel Schaden angerichtet hatte, wurde in der Haganah beschlossen, ihn zu beseitigen, bevor er nach London fahren würde. Wäre er am Leben geblieben, hätte er noch mehr Schaden verursacht. Schade, dass man nicht mich ausgesucht hat, um ihn zu liquidieren. Ich erhielt den Auftrag, jene zu decken, die das erledigen sollten. De Haan suchte zum Abendgebet gewöhnlich eine Synagoge im Bezirk Shaarei Zedek auf. Ich war verantwortlicher Offizier für das Viertel Machane Jehuda. Die meisten Polizisten dort waren Araber. Ich ersetzte die arabischen Polizisten durch jüdische und wies sie an, sich im Fall, dass sie Schüsse hören sollten, nicht von der Stelle zu rühren, bis sie von mir den Befehl dazu erhielten. Als das erledigt war, begab ich mich in besagtes Stadtviertel und wartete auf die Schüsse.

(Danziger, 444)

Der Befehl, »den Verräter zu liquidieren«, kam aus den höchsten Kreisen der zionistischen Bewegung. Die Ächtung de Haans als Verräter belegt noch einmal den starken Einfluss russischer Terrorgruppen in der zionistischen Bewegung. Wie die Bolschewiken betrachteten auch die Zionisten jedwede Opposition als illegitim. Sie mochten taktische Differenzen innerhalb ihrer Bewegung dulden, nicht jedoch prinzipielle Kritik an der zionistischen Idee. Diese Intoleranz musste zwangsläufig zur Rechtfertigung von Gewalt führen. Rabbi Sonnenfeld, einer der Führer der Charedim, verurteilte den moralischen Sumpf, in dem die Zionisten in all ihrer politischen Verblendung steckten, scharf:

Dieser Mord, verübt von den Nachkommen Jakobs, welche die Taktik Esaus anwandten, um die Stimmen Israels und Jakobs zum Schweigen zu bringen [das waren die beiden

Vornamen De Haans], soll uns bestärken in unserem Kampf darum, unser Lager vor Einflüssen zu bewahren, die unserem Geist und unserer Thora fremd sind. Dieses reine Blut wehklagt von dem talis kattan [rituelles Kleidungsstück] der von ihm befleckt wurde: »Da ihr es seht, gedenket aller Gebote des Herrn und erfüllet sie, und folget nicht eurem Herzen«, und die Gelehrten erklären: »Gemeint ist die Apostasie.« (Babylonischer Talmud, Brachot, 12). Seht, in welchen grauenhaften Abgrund die Führer des Zionismus gefallen sind und ruft mit lauter Stimme: »Machet euch los von dieser Gesellschaft.« (Danziger, 441)

Das Entsetzen, das Rabbi Chaim Sonnenfeld und viele andere nach dem Mord erfasste, brachte die religiösen Juden in Palästina dazu, sich so zu fühlen wie »Gefangene im eigenen Haus«. Diese Rabbiner empörten sich über die Gewalt und die Glorifizierung militärischer Stärke, wodurch sich die Zionisten so deutlich von den Juden des Alten Jischuw unterschieden. Ihre Ahnungen erfüllen sich immer wieder: Die zionistische Bewegung und der Staat Israel verlassen sich immer mehr auf ihre militärische Stärke als Mittel der Einschüchterung, ohne die die fortgesetzte territoriale Expansion undenkbar wäre.

Obwohl die Zahl der Opfer unter den Palästinensern nach jedem Angriff der israelischen Streitkräfte immer weiter steigt, entspricht der Vorwurf des Genozids nicht der Wirklichkeit. Zwar blieb die Politik der Zionisten seit der Staatsgründung unverändert die gleiche, das heißt ein möglichst großer Gebietszugewinn bei einer möglichst geringen Zahl von arabischen Bewohnern, doch wurde die ansässige Bevölkerung nicht systematisch vernichtet, sondern nur dezimiert und vertrieben. Diese Politik unterscheidet sich von den historischen Ereignissen bei der Eroberung von Amerika und Australien durch die Europäer. Die zionistische Bewegung wendete die Praxis der Einschüchterung an, war aber niemals auf die Auslöschung der örtlichen Bevölkerung aus. Manche Kritiker der

israelischen Politik sprechen nicht von einem Genozid, sondern von einem »Politizid«, der Zerstörung von Gesellschaft, Politik und Wirtschaft der Palästinenser (vgl. Kimmerling).

Die traurige Geschichte de Haans erinnert die Kritiker des Zionismus daran, dass der Terror, den die Zionisten Anfang des 20. Jahrhunderts aus dem russischen Reich nach Palästina brachten, sich am Ende des Jahrhunderts gegen ihre eigenen Nachkommen wendet. Terroranschläge verübte nicht nur die Haganah, sondern auch andere bewaffnete zionistischen Organisationen wie Lechi und Etzel. Ihre Führer Izchak Shamir und Menachem Begin waren Jahre später Ministerpräsidenten Israels. Diese Organisationen einte die Überzeugung, dass man zur Schaffung einer Nation Angst und Terror unter seinen Feinden verbreiten müsse. Die Ironie des Schicksals wollte es, dass diese Taktik später zur Waffe palästinensischer Terroristen wurde.

Israel ist möglicherweise der einzige Staat im gesamten Nahen Osten, in dem man auch nach dem Zweiten Weltkrieg mit einem politischen Mord seine Ziele erreichen kann. Während die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar el Saddat nur wenig an der Politik dieses Landes gegenüber Israel veränderte, hat die Ermordung des Ministerpräsidenten Jizchak Rabin im Jahre 1995 den in Oslo eingeleiteten Friedensprozess mit den Palästinensern für lange Zeit (vielleicht auch für immer) zum Erliegen gebracht. Auch der Mord an de Haan hat sein Ziel erreicht. Er unterbrach die ersten Kontakte zwischen der antizionistischen, beziehungsweise nicht-zionistischen Mehrheit im Heiligen Land und den Großmächten. In beiden Fällen trug der Terror seine bitteren Früchte: die Zerstörung der Beziehungen zwischen Juden und Arabern.

Die Thora warnt, wenn die Frevler an ihren Freveltaten festhalten und nicht zur Thora zurückkehren, dann werden drei oder vier Generationen ihrer Nachkommen für die Verbrechen bestraft werden, die sich in all diesen Jahren angesammelt haben (Exodus, 20:4). Von diesem Gesichtspunkt aus ist der palästinensische Ter-

ror die Strafe, die wegen ihres fortwährenden Verstoßes gegen die jüdische Moral über die Zionisten verhängt wurde. Diese Strafe trifft auch die religiösen Zionisten, weil sie in der Hilfe Gottes etwas Automatisches sehen, vermutet Rabbi Moshe Sober, der diese in nationalreligiösen Kreisen so verbreitete Auffassung aufs Schärfste verurteilt:

Als Rabbiner habe ich ständig mit dem religiösen Glauben zu tun. Gottvertrauen ist ein zentraler Begriff im Judentum, wie in vielen anderen Religionen auch. Aber man muss ganz klar begreifen, dass das jüdische Glaubenskonzept nicht darin besteht, blind daran zu glauben, dass, was immer wir auch tun, sich alles zum Guten wendet. Glaube an Gott bedeutet, dass das Universum von einem gerechten und gütigen Gott gelenkt wird, dem nichts daran liegt, uns zu »erwischen«, der bereit ist, uns eine Ruhepause zu gönnen, der uns gerecht und barmherzig behandelt – solange wir selbst das tun, was wir tun sollen. Wenn Gott manchmal »die Kastanien für uns aus dem Feuer holt«, obwohl wir es nicht verdient haben, so geschieht dies aus göttlichem Wohlwollen, mit dem wir nicht im Voraus rechnen dürfen. Man muss auch an solche furchtbaren Abweichungen denken wie die quälende Langsamkeit des göttlichen Einschreitens gegen die Nazis vor einigen Jahrzehnten. Gott hat seine eigenen Absichten, seinen eigenen Plan der Geschichte, und manchmal, in Entsprechung zu seinen Plänen, verfährt Er mit den Menschen scheinbar ungerecht, aber das ist nur eine Erscheinungsform Seines unergündlichen Willens.

(Sober, 30).

Bei der Ablehnung zionistischer Gewalt stützen sich Rabbiner und säkulare Juden oft auf die gleichen Argumente. Amram Blau von der Neturei Karta wirft den Zionisten vor, Menschenleben nicht zu achten: »Sie handelten verantwortungslos, als sie ihre Herrschaft

auf den von Arabern bewohnten Teil des Heiligen Landes ausweiteten, womit sie die gesamte arabische Welt in einen Konflikt mit der jüdischen Gesellschaft stürzten.« (Blau, Amram, 2). Hannah Arendts Analyse kommt zum gleichen Ergebnis:

Selbst wenn die Juden diesen Krieg gewinnen sollten, [...] würden die »siegreichen« Juden in einer absolut feindseligen Umgebung leben, eingeschlossen in ihren Grenzen, für immer und ewig bedroht, absorbiert von permanenter Selbstverteidigung. [...] Und das wird das Los eines Volkes sein, das, ganz gleich, wie viele Immigranten in das Land kommen und wie weit es seine Grenzen noch ausdehnen wird (ganz Palästina und Transjordanien, so die wahnwitzige Forderung der Revisionisten), immer ein sehr kleines Volk bleiben wird, umgeben von zahlenmäßig weitaus überlegenen feindlichen Nachbarn. (Arendt, 187)

Zweifellos beeinflusst der Zionismus das traditionelle Verhältnis der Juden zum Krieg. Historische Forschungen, und erst recht historische Romane, offenbaren den Kontrast zwischen den romantischen Tapferkeitsidealen christlicher Herrscher und Aristokraten und der tief verwurzelten Friedensliebe ihrer jüdischen Ratgeber (vgl. Feuchtwanger). Anfang des 21. Jahrhunderts befürworteten viele Führer jüdischer Organisationen in vielen Ländern die Anwendung von Gewalt, sowohl im israelisch-palästinensischen Konflikt als auch bei der Intervention der Amerikaner im Irak. Sie waren auch dafür, den Iran zu bombardieren. Solche Erklärungen der jüdischen Organisationen bezeugen mehr ihre engen Verbindungen mit den israelischen Behörden [Walt] als eine ernsthafte Hinwendung der Juden selbst zu militärischen Einsätzen. Bekanntlich wurde Georg W. Bush vor der Wahl zu seiner zweiten Amtszeit von vielen jüdischen Aktivisten einhellig unterstützt. Doch drei von vier amerikanischen Juden stimmten gegen Bush, trotz seiner ständigen Unterstützung Israels. Interessant ist

in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die Juden genauso abstimmten wie die moslemischen Amerikaner. Mit anderen Worten, bedingungsloser Militarismus stößt die amerikanischen Juden ab, deren Mehrheit den traditionellen moralischen Werten des Judentums treu geblieben ist.

Meinungsforscher in den USA fanden heraus, dass nur acht Prozent der amerikanischen Juden glauben, dass der Einsatz von Gewalt den Konflikt im Nahen Osten lösen kann (vgl. Arab American Institute). Abscheu vor Gewalt ist im jüdischen Leben immer noch vorherrschend, obwohl der Einfluss erstens des Zionismus und zweitens des Staates Israel mit seinen permanenten Sicherheitsproblemen zunimmt. Die Ablehnung von Gewalt, die so typisch für die jüdischen Gegner des Zionismus ist, passt offenbar gut zusammen mit der Haltung zu Fragen von Krieg und Frieden, wie sie der statistische Durchschnittsjude in den USA und in vielen Gemeinden in der ganzen Welt hat.

5 Die Grenzen der Zusammenarbeit

»Wer darf hinaufziehn zum Berg des Herrn, wer darf stehn an seiner heiligen Stätte? Der reine Hände hat und ein lauterer Herz, der nicht betrügt und keinen Meineid schwört.«

(Psalmen 24:3-4)

Das jüdische Leben in Palästina begann nicht erst mit der Einwanderung der Zionisten. Zudem sah die Mehrheit der Bewohner des Heiligen Landes am Ende des 19. Jahrhunderts ihre Ankunft mit Argwohn. Die Jerusalemer Juden, der Alte Jischuw, lehnten die Zionisten von Anfang an ab, weil sie diese für Rebellen gegen die Thora hielten, für böse und gefährliche Menschen. Sie untersagten jeden, selbst familiären, Kontakt zu den Angehörigen der von den neuen zionistischen Institutionen geführten Gemeinden (vgl. Kriegel, 159). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte sich der Jerusalemer Bezirk Mea Schearim zu einem Zentrum des Antizionismus, und er ist bis heute eine Hochburg des jüdischen Widerstandes gegen den Staat Israel geblieben, zusammen mit den orthodoxen Gemeinden in New York, Montreal, Antwerpen und London.

Die Reaktion der Moslems und der Christen in Palästina auf die zionistische Einwanderung verlief erheblich langsamer. Zu Beginn entwickelten sich die Beziehungen zwischen ortsansässigen Arabern und einzelnen Führern der zionistischen Organisation, wie zum Beispiel Chaim Weizmann, recht herzlich. Letzterer bot

ihnen sogar wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit an. Erst nachdem die Palästinenser die politischen Ambitionen des Zionismus erkannt hatten, näherten sich Moslems und Christen den orthodoxen Juden in ihrer antizionistischen Einstellung an. Diese Position ist in der arabischen Welt bis heute die vorherrschende.

Fromme Juden lehnten die Neuankömmlinge von Anfang an ab, ohne jemals zu versuchen, deren politische Ziele zu verstehen. Der Säkularismus der Zionisten machte sie für die damalige jüdische Bevölkerung des Heiligen Landes prinzipiell unakzeptabel. Während viele in der zionistischen Bewegung eine primär kolonialistische Invasion sahen, fürchteten die Charedim eher die göttliche Strafe für die Taten der Gottlosen, die auf alle, die im Heiligen Land wohnten, niedergehen mochte.

Gegen die Gebote der Thora im Heiligen Land zu verstoßen, gilt als besonders schwere Sünde. Das »Achtzehnbittegebet« (Schemone Esre, Amida), das dreimal täglich gesprochen wird, enthält eine Passage, die die Feindseligkeit gegenüber den Zionisten nicht nur erklärt, sondern illustriert:

Den Verleumdern sei keine Hoffnung, und mögen alle, die Bosheit üben, urplötzlich verlorengehen und sie alle gar bald aufhören zu sein. Absichtliche Verbrecher wollest Du gar bald entwurzeln, brechen und zerstreuen und demütigen bald in unseren Tagen; gesegnet seist Du, Gott, der Feinde bricht und absichtliche Verbrecher demütigt.

(Hirsch, 1921, 39)

Unter den Chassidim wird diesem Gebet manchmal folgender Satz nachgeschickt: »Man muss sein Gebet dahin richten, dass der zionistische Staat möglichst schnell verschwindet, noch in unseren Tagen aber ohne Blutvergießen.« Eine ähnliche Ergänzung gibt es auch zu einem Gebet an Rosch ha-Schana:

Und damit werden Gerechte sehen und sich freuen. Aufrechte werden jubeln, in Liebe Geweihte freudig laut jauchzen und Gewaltthätigkeit wird ihren Mund schließen und alle Gesetzlosigkeit ganz wie Rauch vergehen, wenn Du die Herrschaft der Willkür von der Erde entfernst.

(Hirsch, 1921, 623)

Gegen die Zionisten wurden schwerwiegende Vorwürfe erhoben. Man hielt sie für gefährlichere Ketzler als die Jünger des falschen Messias Schabbtai Zvi, weil sie das Wesen des Judentums in seinem tiefsten Wesen bedrohten und damit der jüdischen Seele irreparablen Schaden zufügten.

Aber die Zionisten, die zu Beginn den Charedim zahlenmäßig unterlegen waren, gingen schnell in die Offensive. Die Memoiren eines deutschen Generals, der sich im Ersten Weltkrieg den osmanischen Truppen angeschlossen hatte, schildern die Ereignisse von einem unabhängigen Standpunkt aus:

Interessanterweise verschärfte der Krieg die Kontroverse zwischen Zionisten und Nichtzionisten, ein sehr hässlicher Kampf, der dem Judentum insgesamt herzlich wenig einbrachte. Die Nicht-Zionisten, also die Juden, die keinerlei politischen Ziele verfolgten und der orthodoxen Richtung angehörten, stellten zu der Zeit die Mehrheit in Palästina. Die Zionisten repräsentierten allenfalls 5% der Bevölkerung, aber sie waren sehr aktiv und fanatisch, sie terrorisierten die Nicht-Zionisten. Während des Krieges versuchten die Nicht-Zionisten sich mit Hilfe der Türken vom zionistischen Terror zu befreien. Sie hatten die begründete Sorge, daß die Aktivitäten der Zionisten die guten Beziehungen zwischen den alteingesessenen Juden und den Arabern trüben könnten.

(von Kressenstein, 16)

Der Widerstand gegen den Zionismus im Heiligen Land

Die frommen Juden in Palästina – andere gab es zu der Zeit dort nicht – wollten von Anfang an nichts mit den ersten zionistischen Siedlern zu tun haben. Sie sperrten sich gegen die Versuche der Zionisten, die im Jahre 1903 versuchten, einen Kongress aller Juden Palästinas zu organisieren. Von irgendeiner Zusammenarbeit oder gar Einigkeit konnte keine Rede sein.

Aber auch früher schon wurden die Ideale der jüdischen Einigkeit und Solidarität hart auf die Probe gestellt. Spaltungen sind im Judentum keine Seltenheit: zwischen den Sadduzäern und den Pharisäern, zwischen den Anhängern von Schabbtai Zvi und seinen Gegnern im 17. Jahrhundert, zwischen den Chassidim und ihren Widersachern gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Die Emanzipation und das Aufkommen des Reformjudentums erschütterten die Fundamente der Gemeinden noch stärker. Um ihre religiösen Interessen zu schützen, knüpften orthodoxe Gemeinden in Deutschland und einigen anderen Staaten direkte Kontakte zu den staatlichen Behörden, unter Umgehung der offiziellen jüdischen Organisationen, die häufig zum reformistischen Flügel gehörten. Einer der Verantwortlichen für die Abspaltung von den Reformern war Samson Raphael Hirsch, der letztere scharf attackierte:

Es ist mir unbegreiflich, wie ein Jude mit gesundem Menschenverstand sich einer Organisation anschließen kann, die für die jüdische Sache gegründet wurde und so weit von allem Jüdischen entfernt ist ... Letztendlich verschwindet der Unterschied zwischen denen, die Gott dienen, und denen, die es nicht tun, sehr schnell ... Mir scheint, wenn es je eine Epoche gab, die klares Denken erforderte und eine deutliche Demonstration der Zugehörigkeit zum Judentum von Seiten jedes einzelnen Individuums, dann ist es unsere arme, geschwächte Epoche.
(Klugman, 1996, 182)

Rabbi Hirsch drückte auch seine Ablehnung gegenüber der kurz zuvor in Paris gegründeten »Alliance« (Alliance israélite universelle) aus und verweigerte der Vorgängerbewegung des Zionismus »Chibat Zion« seine Unterstützung. Rabbi Hirschs strikte Kompromisslosigkeit war später Vorbild für die Gegner des Zionismus: »Im Volk der Thora ist auch Platz für Sünder und Aufständische, denn, wie unsere Weisen sagen, ein sündiger Jude ist doch ein Jude. Aber für institutionalisierte Sünde und organisierte Ketzerei gibt es keinen Platz in unserem Volk.« (Klugman 1996, 184).

Seit der Balfour-Deklaration genossen die Zionisten die Unterstützung der britischen Mandatsmacht, die sie als Repräsentanten nicht nur der Juden in Palästina, sondern aller Juden weltweit betrachteten. Wir dürfen nicht vergessen, dass es für viele Funktionäre der britischen Verwaltung normal war, in Begriffen wie »Weltjudentum« oder gar »die jüdische Weltverschwörung« zu denken.

Eine Mission der »Zionist Commission for Palestine«, gegründet im Jahr 1918 unter der Führung von Chaim Weizmann, war der erste Versuch, den Zionisten die Kontrolle über alle Juden in Palästina zu bringen. Als Antwort auf den Protest der Rabbiner machte Weizmann diesen ein verführerisches Angebot: Die Finanzierung ihrer Talmudschulen. Dieser Vorstoß besänftigte einige Kritiker; andere blieben unbeugsam, weil sie argwöhnten, dass in langfristiger Perspektive die zionistische Hilfe nur ein Mittel sein könnte, den Talmudschulen die Unabhängigkeit zu entziehen.

Tatsächlich erhöhte die zionistische Weltorganisation, die die Spendenakquise weltweit in ihren Händen konzentrieren wollte, die materielle Unterstützung für bestimmte Jeschiwot nur deshalb, damit sie keine Zuwendungen von unabhängigen Spendern mehr bekamen. Diese Anstrengungen waren nur teilweise von Erfolg gekrönt: Die Charedim verlassen sich bis heute in der Regel auf ihr eigenes System der Spendenakquise, das unabhängig von den zionistischen Institutionen funktioniert.

Die Rabbiner, die den Alten Jischuw führten, waren zwar in ihrer Opposition zum Zionismus unbeugsam, aber nicht einheitlich organisiert. Der Oberste Kommissar der britischen Mandatsverwaltung in Palästina, Sir Herbert Samuel (1870-1963), stieß eine Initiative zur Gründung einheitlicher Strukturen an, die die Einhaltung der *Halacha* kontrollieren sollten. Eine Rabbiner-Versammlung, die 1921 zusammentrat, genehmigte die neuen Einrichtungen, die denjenigen ähnlich waren, die es im Land schon während der Herrschaft der Türken gegeben hatte, mit einer entscheidenden Änderung: Fortan gab es einen aschkenasischen und einen sephardischen Oberrabbiner. Diese Trennung existiert in Israel auch heute noch. Der erste aschkenasische Oberrabbiner war Rabbi Avraham Isaac Hacoen Kook, der dem Zionismus toleranter gegenüberstand als die Mehrheit der Rabbiner jener Zeit. Versuche, die beiden Ämter wieder zu vereinen, hatten keinen Erfolg. Die Unterstellung der rabbinischen Gerichte unter eine höhere Instanz war für viele Jerusalemer Rabbiner inakzeptabel, die die Autorität des Oberrabbiners nicht anerkannten. Es kam zu einer Entfremdung zwischen den neuen rabbinischen Strukturen und den Charedim. Dies wiederum zog die Spaltung des Erziehungssystems zwischen Charedim und Misrachi nach sich, die im unterschiedlichen Verhältnis zum Zionismus bzw. zum Staat Israel begründet ist.

Die Bewegung Agudat Israel lehnte eine Teilnahme am Jewish National Council ab, das von Zionisten organisiert wurde. Die Formulierung der Ablehnung spricht für sich selbst: Die Bewegung lehnte eine Zusammenarbeit mit denen ab, die der »feierlichen Deklaration der Entmachtung Gottes und der Thora über das jüdische Volk« zugestimmt hätten (Reinharz, 162). Die Gründe ihrer Absage waren keine politischen, sondern religiöse. Sie wurzelten in der grundsätzlichen Opposition gegen das neue, das heißt nicht-religiöse jüdische Selbstverständnis, das die Basis der zionistischen Bewegung war. Rabbi Sonnenfeld, der Führer der Agudat Israel, wandte sich an die britischen Behörden und den Völker-

bund, in der Hoffnung, die Anerkennung seiner Bewegung als eine selbstständige, vom Zionismus unabhängige Vereinigung zu erwirken. Es gelang der Agudat Israel, ein Gesetzesvorhaben zu blockieren, dass den Zionisten die vollständige Kontrolle über das jüdische religiöse Leben in Palästina gegeben hätte. De Haan war es zu danken, dass die Bewegung Beziehungen zu einflussreichen Kreisen in Europa hatte aufbauen können.

Gleichzeitig stellten die Rabbiner des Alten Jischuw, die bemüht waren, ihre Gemeinden zu schützen, Kontakte zu arabischen Führern her. Einer dieser Führer war Ali bin Hussein, König des selbstständigen Staates Hedschas, der zwischen 1916 bis 1924 auf dem Gebiet des heutigen Jordanien und Saudi-Arabiens existierte. Im Februar 1924 legten Sonnenfeld und Jacob de Haan diesem ein Memorandum vor. Darin beteuerten sie die friedlichen Absichten der orthodoxen Juden und brachten den Wunsch zum Ausdruck, bei allen Verhandlungen betreffend die Zukunft Palästinas teilzunehmen:

Wir versichern Ihrer Königlichen Hoheit, dass die jüdische Bevölkerung sich immer um brüderliche Harmonie in Beziehung zu ihren Nachbarn bemühen wird. Diese Tradition wollen wir auch im Heiligen Land aufrechterhalten, wir wollen mit allen seinen Bewohnern zusammenarbeiten, um das Land aufzubauen und erblühen zu lassen, im friedlichen und segensreichen Zusammenleben aller ethnischer Gruppen.

(Memorandum, 5)

Beunruhigt von den möglichen negativen Folgen der zionistischen Aktivitäten für das Leben der Juden in den arabischen Ländern, schließen die Verfasser des Memorandums mit der Bitte, Seine Majestät möge seinen gewaltigen Einfluss zum Wohle des jüdischen Volkes, das in den arabischen Staaten lebe, einsetzen.

Dieses Treffen intensivierte auch die Zusammenarbeit zwischen de Haan und Emir Abdallah, dem Sohn Ali bin Husseins

und späteren Königs von Jordanien. Der Emir unterzeichnete ein Dokument, in welchem er die nach Israel eingewanderten Juden willkommen hieß, allerdings unter der Bedingung, dass diese nicht versuchten, unter Ausgrenzung der ansässigen Bevölkerung politische Strukturen aufzubauen oder gar einen eigenen Staat für Juden zu gründen. Der Brief Emir Abdallahs wurde den Teilnehmern eines Kongresses der Agudat Israel, der 1923 in Wien stattfand, öffentlich verlesen. Das Dokument ist von höchster Wichtigkeit, weil es die Idee einer Masseneinwanderung und friedlichen Besiedelung des Landes durch Juden akzeptierte. Es lehnt nur den jüdischen Nationalismus ab, der sowohl den traditionell denkenden Juden, wie auch der nicht weniger traditionellen arabischen Mehrheit fremd war. Der Brief ging bei einem Einbruch in de Haans Haus verloren, und ein Jahr später wurde de Haan selber von einem Agenten der Haganah ermordet (vgl. Nakdimon, 153). Damit war auch die Chance eines auf den individuellen und gleichen Rechten aller Bewohner Palästinas begründeten Frieden verloren. Die Zionisten hatten sich zum Ziel gesetzt, dass dieses Abkommen nicht realisiert würde. Aber die Tatsache, dass dieses Dokument tatsächlich existierte, beweist, dass ein Frieden zwischen Juden und Arabern möglich gewesen wäre. Jedoch die Weltanschauung der aus Russland eingewanderten Zionisten trug den Sieg über die Interessen der alteingesessenen jüdischen Gemeinden Palästinas davon.

Viele palästinensische Rabbiner, Aschkenasim und Sephardim, unterhielten gute nachbarschaftliche Beziehungen zu den Arabern und waren sogar ihrer Sprache mächtig. Hingegen waren ihnen die europäischen Sprachen wenig vertraut, und noch weniger solche westlichen Begriffe wie die den Zionisten so wichtige Idee des Nationalismus. Die Zionisten fühlten sich in der europäischen Gesellschaft wohler als unter den Rabbinern in langen schwarzen Kaftanen. Zu Beginn der Zwanzigerjahre war es dringend erforderlich, einen geschickten Anwalt für die Interessen der jüdischen Antizionisten zu finden. De Haan war für diese Rolle

hervorragend geeignet, aber die feindselige Atmosphäre, die die Zionisten um den Alten Jischuw geschaffen hatten, gefährdete alle seine Aktivitäten und führte schließlich zu seiner Ermordung.

Tatsächlich widerlegten die damaligen Bewohner Palästinas, Juden und Angehörige anderer Glaubensbekenntnisse, allein durch ihre Existenz die Idee von einem »Land ohne Volk«, die dem Selbstverständnis der sozialistischen Siedler aus Russland als »Volk ohne Land« so nahestand. Die Zionisten kamen in ein Land, in dem Juden, Drusen, Christen und Moslems seit Jahrhunderten größtenteils friedlich Seite an Seite gelebt hatten. Aber für die Ideologen des Zionismus war das Land leer: Die malerisch anmutenden traditionellen Gemeinden waren für sie nur Teil der Landschaft. Die Zionisten ignorierten nicht nur die Araber, sondern auch die traditionellen Juden, deren sephardische Mehrheit sich ausgezeichnet in die ansässige arabisch sprechende Gesellschaft integriert hatte. Es waren diese sephardischen Juden gewesen, die die osmanischen Herrscher als Repräsentanten der Juden im Heiligen Land anerkannt hatten und deren Führer, den man Chacham Baschi nannte, einen der wichtigsten Posten in der osmanischen Hierarchie innehatte. Die frommen Aschkenasim hatten auch ein Netz gegenseitiger Hilfeleistungen und wohltätiger Institutionen gegründet, das heute noch ihre Existenzgrundlage ist.

Die Zionisten sahen in diesen Juden die Überbleibsel einer Vergangenheit, die im Wirbel der neuen zionistischen Realität verschwinden würde. Getreu den europäischen Ideen von der Existenz objektiver historischer Gesetze, verfolgten die Zionisten weitreichende Ziele. Sie sahen sich als die Avantgarde des Weltjudentums, und da die Rückkehr der Juden in ihre Heimat, von diesem Standpunkt aus gesehen, unabdingbar war, konnten nur sie, die Zionisten, die »wahren Interessen« der Juden vertreten, sogar derer, die von ihrer Existenz nichts ahnten oder sie offen bekämpften. Das war ihre unumstößliche Überzeugung.

Der Mord an de Haan war der erste Terroranschlag der Zionisten in Palästina. De Haan stand kurz vor der Abreise nach

London, wo er darauf hoffte, die britischen Behörden davon zu überzeugen, die Selbstbestimmung der Charedim und ihre Vertreter anzuerkennen. Eine alternative jüdische Organisation, die dem Wesen nach antizionistisch und pazifistisch war, musste für die zionistische Führung in Palästina inakzeptabel sein. De Haans Liquidierung machte die Beziehungen, die die frommen Juden mit den Arabern und den Großmächten aufbauten, zunichte. Für de Haan konnte kein geeigneter Nachfolger gefunden werden. Aufgrund ihres Misstrauens gegenüber der europäischen Bildung gab es damals unter den Charedim zu wenige, die in der Lage gewesen wären, die Verbindung zur Außenwelt aufrechtzuerhalten. Wegen ihrer besonderen Art, sich zu kleiden, sind die Charedim die auffälligsten Juden, aber es fehlte Ihnen die Fähigkeit, sich ihrer Umwelt zu vermitteln: So leicht es ist, sie zu erkennen, so schwer ist es, sie zu vernehmen.

Getrieben vom unerschütterlichen Glauben an »die Wiedergeburt des jüdischen Volkes durch die Umsiedlung« und schöpferische Arbeit, übernahmen die Zionisten die Kontrolle über die von der britischen Mandatsverwaltung geschaffenen jüdischen Selbstverwaltungseinrichtungen. Die Jewish Agency, die Exekutive der zionistischen Bewegung, erhielt den offiziellen Status der Vertretung aller Juden im Lande, und die Gewerkschaft Histadrut wurde zum Zentrum der Arbeiterbewegung in Palästina, sie schuf Arbeitsplätze in ihrem eigenen Betriebsnetz und bot soziale Dienstleistungen in ihren Krankenhäusern, Clubs und ähnlichen Einrichtungen an (vgl. Lockman; Shalev). Das rasante Anwachsen der zionistischen Bewegung in Palästina zwang die Führer des Alten Jischuw, sich mit Gleichgesinnten in Europa zu verbünden. Diese Politik erreichte insofern ihr Ziel, als sie fast die Hälfte der israelischen Juden, die sich mit der orthodoxen Gemeinde identifizierte, Aschkenasim und Sephardim, gegen das zionistische Projekt mobilisieren konnte.

Während die meisten aktiven Gegner des Zionismus aus dem aschkenasischen Lager kamen, leisteten auch die Sephardim ihren

Beitrag zum Widerstand. Der Gelehrte Schlomo Elieser Alfandari (1826-1930), den man »Saba Kadisha«, den »heiligen Alten« nannte, wurde zur Inkarnation des sephardischen Widerstands. Er verbot jeden Kontakt zu den Zionisten und ermutigte andere Thoragelehrte, sich öffentlich gegen den Zionismus auszusprechen. Aus seiner Sicht bestand kaum ein Unterschied zwischen der Misrachi-Bewegung und der Agudat Israel, einer Organisation, die ursprünglich als Gegenpart zur Misrachi gegründet worden war: »Misrachi und Agudat unterscheiden sich nur dem Namen nach. Beiden gemeinsam ist das Streben nach Macht und Reichtum, nicht die Ehre Gottes.« (Ravitzky, 57)

Ein anderer sephardischer Rabbiner, Hacham Jacob Meir (1856-1939), Führer der sephardischen Gemeinden in Palästina, griff 1928 bei der Verabschiedung des britischen Hochkommissar Sir Herbert Plumer (1857-1932) den Zionismus öffentlich an. Als der Zeremonienmeister ihn zusammen mit Würdenträgern des zionistischen Apparats vorstellte, protestierte er und erklärte, er habe diese Gesellschaft niemals anerkannt und gehöre ihr nicht an. Darüber hinaus erklärte er, alle religiösen Juden sollten sich vom Zionismus fernhalten. Zusammen mit Rabbi Sonnenfeld übergab er Plumer ein Schreiben, in dem er den Zionismus verdammt und die britischen Behörden aufforderte, die frommen Juden von der Kontrolle der Zionisten zu befreien (vgl. Danziger, 450). Später erlaubte der Völkerbund den Charedim Jerusalems, außerhalb der Jurisdiktion der immer einflussreicher werdenden zionistischen Institutionen zu bleiben.

Die Politik der Selbstisolation der charedischen Gemeinde betraf praktisch alle Bereiche möglicher Kontakte mit Zionisten. Nach dem Tod Rabbi Sonnenfelds 1932 spaltete sich eine kleine Gruppe von der Bewegung ab, die deutlich strengere Grundsätze vertrat, vor allem im Bereich der Erziehung. An der Spitze dieser neuen Gruppe, die sich »Neturei Karta« nannte, stand Rabbi Amram Blau. Bis zum Jahre 1945 entwickelte sie sich zur führenden Gruppe in der orthodoxen Gemeinde. 1953 übernahm Rabbi

Joel Teitelbaum, der Rebbe von Satmar, die Führung. Somit hatte sich eine breite antizionistische Front gebildet, die die orthodoxe Gemeinde, die Satmarer Chassidim und die Mitglieder der Neturei Karta in verschiedenen Ländern der Welt einte. Sie wurde unterstützt von prominenten Rabbinern, die eine oppositionelle Haltung zum Staat Israel einnahmen. Das Begräbnis Rabbi Amram Blaus, des Gründers und ersten Führers der verhältnismäßig kleinen Neturei Karta, wurde zu einer Demonstration der überraschend großen Unterstützung des Antizionismus. Hunderttausende Juden zogen durch die Straßen von Mea Shearim. In aschkenasischen und sephardischen Gemeinden in Bnei Brak, London, Montreal und New York wurden Trauerreden gehalten. Wer an den israelischen Wahlen teilgenommen hatte, gleich ob auf kommunaler oder nationaler Ebene, oder wer seine Kinder auf staatliche Schulen schickte, durfte den Sarg nicht berühren. (Hirsch, Moshe, 5). Diese Verbote waren ganz im Sinne des Rabbi Blau, der sich zu Lebzeiten stets geweigert hatte, öffentliche Verkehrsmittel zu benutzen, weil sie staatlich waren, und stattdessen nur Taxis arabischer oder charedischer Besitzer benutzte.

Der Widerstand gegen den Zionismus in der Diaspora

Religiöse Juden lehnten den Zionismus mehrheitlich ab, weil er den Juden erlaubte, sich von der jüdischen Tradition loszusagen und sich dennoch als »gute Juden« zu sehen. Zudem betrachteten die Zionisten ihre Bewegung nicht als beliebige politische Strömung, sondern als das einheitliche Ziel des jüdischen Volkes. Daher ist die religiöse Opposition gegen den Zionismus nur logisch und dauerhaft.

Viele Charedim sehen heute die beharrlichen Versuche, den zionistischen Staat als die »Avantgarde des jüdischen Volkes« darzustellen, mit großer Sorge. Mit den Worten eines charedischen Rabbiners: »Sie präsentieren sich in allen internationalen Foren als Repräsentanten des ganzen jüdischen Volkes, und das Ergeb-

nis [...] ist, dass zu unserer Schande alle Juden dreist und überheblich erscheinen.« (Anonym, 11). Antizionistische Auffassungen vertraten sowohl chassidische Rabbiner, die der westlichen Kultur extrem fernstanden, als auch orthodoxe und reformierte Rabbiner in Deutschland und den USA, die diese Kultur enthusiastisch begrüßten. Die Haltung zur europäischen Kultur hat wenig Einfluss auf die oppositionelle Einstellung zum Zionismus, der das Resultat osteuropäischen Denkens ist.

Besonders in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Abneigung gegen den Zionismus innerhalb der jüdischen Gemeinde weit verbreitet. Man darf nicht vergessen, dass es die deutschen Juden waren, die verhinderten, dass der erste Zionistenkongress in ihrem Land stattfand und in die Schweiz verlegt werden musste. Prominente jüdische Intellektuelle, wie zum Beispiel Samson Raphael Hirsch, äußerten sich kritisch:

Erheben wir in Gebeten und Wünschen unsere Hoffnung auf Wiedervereinigung im Lande, so geschieht es nicht, um dort als Staat unter Staaten zu glänzen, sondern in der Wiedervereinigung und in dem für die Thauróherfüllung [Thoraerfüllung] gelobten und gewährten und wiedergelobten Lande Boden zur volleren Erfüllung unseres geistigen Berufs [Berufung] zu finden. Aber eben dieser geistigreligiöse Beruf verpflichtet uns: So lange Gott uns nicht hinruft, da, wo Er uns hingewiesen, mit Vaterlandsgefühlen zu leben und zu wirken, Körper-, Vermögens- und Geisteskräfte und alles Edle, das im Jissoélwirken [jüdisches Wirken] liegt, zu vereinigen, um das Heil der Staaten zu fördern, die uns aufgenommen; verpflichtet uns: nur der Trauer, den Wünschen und der Hoffnung den Hinblick aufs ferne Land zu gewähren, durch treue Erfüllung aller Jissoélpflichten [jüdische Pflichten] Verwirklichung dieser Hoffnung zu erwarten: aber verbietet uns: durch irgend ein äußeres Mittel die Wiedervereinigung oder den Besitz des Landes zu erstreben. (Hirsch, 1889, 456, 457)

Vor dem Hintergrund dieser Worte ist Rabbi Hirschs Abneigung gegen die Bewegung Chibbat Zion zu verstehen. Er sah in ihr nicht den Beginn einer echten Rückkehr ins Heilige Land (siehe Kapitel Drei).

Diese Einstellung geht zurück auf das Verbot Serubbabels, die Samariter am Bau des Zweiten Tempels mitwirken zu lassen: Aber Serubbabel, Jeschua und die übrigen Oberhäupter der Großfamilien Israels erwiderten ihnen: Es geht nicht, dass wir mit euch zusammen unserem Gott ein Haus bauen, sondern wir allein wollen für den Herrn, den Gott Israels, bauen, wie es uns König Kyrus von Persien aufgetragen hat.

(Esra 4:3)

Da der Bau des Tempels eine heilige Handlung darstellte und dementsprechend jede Zusammenarbeit mit Gottlosen sich verbot, war es vorzuziehen, Tempel und Land zu verlassen. Analog stand der religiöse Zionismus der Misrachi-Bewegung in Deutschland permanent in der Kritik, wie zuvor auch in Osteuropa: »Die Grundsätze der Misrachi als Fraktion innerhalb des Zionismus passen nicht zu den fundamentalen Grundsätzen der jüdischen Tradition.« (Zur, Yaakov, 109). Das obige Zitat aus dem Buch Esra wirft Licht auf einen weiteren Aspekt des Widerstandes gegen das zionistische Projekt: Im Unterschied zu den Zionisten unternahmen die Juden, die zu Esras Zeit aus dem Exil zurückkehrten, keine eigenständigen Aktivitäten über die Befehle des Königs hinaus, weil sie das für gefährliches Abenteuerertum hielten.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hielten orthodoxe Kreise in Deutschland den Kampf gegen den Zionismus für wichtiger als den Widerstand gegen das Reformjudentum, da man letzteres als religiöse Bewegung einstufte, die die Tradition zwar anders interpretiert, aber immerhin als zentrale Säule der jüdischen Identität erhält, während der Zionismus ihr vollständig entsagt.

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges sagte Rabbi Dr. Isaac Breuer (1883–1946), einer der bedeutendsten Schüler Rabbi Samson Raphael Hirschs: »Der Zionismus ist der gefährlichste Feind, den das jüdische Volk jemals hatte. Die antinationale Reform steht mit ihm [dem jüdischen Volk] in offenem Kampf, aber der Zionismus tötet das Volk und setzt ihre Leiche auf den Thron.« (Zur, Yaakov, 111)

Also nicht nur die Charedim hielten den Zionismus für illegitim. Beide Lager, Orthodoxe und Reformer, ließen ihre Streitigkeiten ruhen, um sich auf den gemeinsamen Widerstand gegen den Zionismus zu konzentrieren. Vor allem vor dem Zweiten Weltkrieg erarbeitete die Reformbewegung in Deutschland, aber auch in den USA, eine Position aus, die den Auffassungen der orthodoxen Kreise sehr nahe war.

Reformrabbiner betonten die Bedeutung der religiösen Identität und verurteilten ihre Verkehrung in eine nationale oder gar rassistische Identität aufs Schärfste. Sie lehnten den Nationalismus ab und schlugen Mitte der Vierzigerjahre vor, in Palästina »ein demokratisches politisches System zu schaffen, in dem weder die religiöse noch die ethnische Zugehörigkeit ein Hindernis für die volle Teilhabe am politischen Leben sein sollte.« (Berger, 1978, 12). Aber die zionistische Führung wies die Initiative der Reformer zurück, da sie ihr Vorhaben eines jüdischen Nationalstaates bedroht hätte. Die ablehnende Haltung der zionistischen Führung gegenüber der liberalen Idee, den Juden in allen Ländern der Diaspora das volle Staatsbürgerrecht zuzuerkennen, ist bis heute ein Stein des Anstoßes zwischen dem Staat Israel und Juden in anderen Ländern der Welt. Israel sieht in allen Juden auf der ganzen Welt seine potentiellen Staatsbürger und macht sie damit in gewisser Weise zu Fremden in ihren eigenen Ländern (siehe Kapitel Sieben).

Der Antizionismus der Reformer erreichte seinen Höhepunkt 1944, als einer der Führer des Reformjudentums den Plan zur Errichtung eines Judenstaates als ein »Hitlersches Konzept« (»Hit-

lerian concept«) bezeichnete (Ehrenreich, Ben). Wenig später verlor die Reformbewegung zunehmend an Bedeutung, zuerst unter dem Einfluss des nationalsozialistischen Genozids an den Juden in Europa und der Beteuerungen der Zionisten, den Opfern der Nazis helfen zu wollen, später unter dem Eindruck des israelischen Sieges im Sechstagekrieg. Dennoch wenden sich auch heute noch einige Gruppen in der Reformbewegung gegen die Existenz des Staates Israel, aus ähnlichen Gründen wie die Neturei Karta. Bei einer Rede vor Palästinensern in Jerusalem am Vorabend des Sechstagekrieges, erklärte der Reformrabbiner Berger, der Zionismus bedrohe vor allem die Juden, die »seine letzten tragischen Opfer sein können« (Berger, 1978, 57). Eine solche »Prophezeiung« hätte auch aus dem Mund eines chassidischen Rabbiners kommen können. Auch hieran ist abzulesen, dass die Ablehnung des Zionismus eher auf allgemeinen Prinzipien der jüdischen Weltanschauung fußt, als auf den Ideen dieser oder jener religiösen Richtung. Antizionismus wurde zu einem Kennzeichen auch für Charedim unterschiedlicher Richtung oder Färbung, ungeachtet ihrer üblichen Isoliertheit und Fragmentierung.

Die böse Neigung ist einer der Schlüsselbegriffe im Judentum. So steht in den Sprüchen der Väter: »Besser ein Langmütiger als ein Kriegsheld, besser, wer sich selbst beherrscht, als wer Städte erobert.« (Sprichwörter 16:32). Darin liegt der grundsätzliche Unterschied zwischen kriegerischem Heldentum und jüdischem Heldentum, weil letzteres im Streben nach moralischer Vollkommenheit besteht. Aus der Perspektive dieser Lehre war es die böse Neigung, die die Juden dazu bewegte, die irdische Definition von Heroismus anzunehmen: Städte zu erobern und zu beherrschen. Dennoch sind sich charedische Rabbiner in der Frage der Zusammenarbeit mit säkularen Juden uneinig. Manche Charedim lehnen dies aus praktischen Gründen ab:

Wie können wir mit Menschen zusammenarbeiten, die nur die Zusammensetzung der israelischen Regierung ändern wol-

len? Sobald ihre Partei an die Macht gelangt, werden sie jede Opposition zum Zionismus einstellen. Wir sind der Überzeugung, dass der Staat Israel auch dann nicht existieren sollte, wenn alle Israelis die Gebote einhalten.

(Meizels)

Rabbi Elasar Menachem Schach zählte alle Vertreter der Linken zu den größten Feinden des Judentums. Aber er hatte eine pazifistische Haltung und eine politische Ausrichtung, die den Ansichten der israelischen Linken ähnlich war (Zum Beispiel glaubte er, dass die Siedlungen in den besetzten Gebieten nur eine sinnlose Provokation der örtlichen Bevölkerung sei). Dennoch war er zu keinem politischen Bündnis mit ihnen bereit. Er sah in den Ansichten der linken Politiker immer nur die Absicht, die Juden von der Thora zu entfremden und in der säkularen israelischen Gesellschaft zu assimilieren (vgl. Ben Chaim). In seinen Augen ist die Bewahrung der jüdischen Identität wichtiger als jeder kurzfristige politische Erfolg, den man durch ein Bündnis mit den Linken erreichen könnte.

Die meisten charedischen Rabbiner sind davon überzeugt, dass der Widerstand gegen den Zionismus tief in der Thora verwurzelt ist. Jedes Bündnis mit Juden, die die Autorität der Thora nicht anerkennen, ist automatisch nichtig. Demgegenüber gibt es Charedim, die zwar den Zionismus ablehnen, aber gleichzeitig bereit sind, zeitweilig mit säkularen antizionistischen Organisationen zusammenzuarbeiten. Die Chassidim sind wenig bereit, ihre eigene, besondere Position zu verlassen. Doch auch unter ihnen gibt es einige, die zu einer taktischen Zusammenarbeit bereit sind, weil sie die Überlegenheit der säkularen Organisationen im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit schätzen. Aber im Allgemeinen lässt man sich eher unwillig auf eine Zusammenarbeit ein. So bestand zum Beispiel der britische Rabbiner Yosef Becher Mitte der Achtzigerjahre darauf, dass sein Aufsatz für eine antizionistische Edition, deren andere Autoren überwiegend nicht zu den Chared-

im gehörten, als Beilage publiziert wurde und nicht als Bestandteil des Buches selbst (vgl. Becher, 1986).

Größer noch sind die Meinungsverschiedenheiten unter den Gegnern des Zionismus, wenn es um die Zusammenarbeit mit den Arabern geht. So gibt es Antizionisten, die freundschaftliche Beziehungen zu den Arabern begrüßen, womit sie wiederum den Positionen der israelischen Linken nahestehen:

Man hat den Araber zu einer Art Universalfeind des jüdischen Volkes stilisiert. Das ist absolut falsch. Juden und Araber lebten friedlich miteinander, bis die Briten, und nach ihnen die Zionisten, die ihre eigenen Interessen verfolgten, die Saat der Feindschaft unter ihnen ausbrachten.

(Blau, Ruth, 276)

Gleichwohl bleibt die Frage der jüdischen Solidarität heikel. Einige, wie Neturei Karta und »Lev Tahor«, eine neo-chassidische Bewegung, die von Rabbi Shlomo Helbrans angeführt wird, lehnen das Konzept der Solidarität mit den Zionisten prinzipiell ab und arbeiten lieber mit arabischen Organisationen und sogar mit arabischen Staaten zusammen. Jassir Arafat machte Rabbi Mosche Hirsch von der Neturei Karta zum Minister für jüdische Angelegenheiten in der Regierung der Palästinensischen Autonomiebehörde. Rabbi Helbrans versuchte, die antizionistischen Juden zu organisieren, um eigene politische Strukturen als Alternative zu den vorherrschenden prozionistischen Einrichtungen zu gründen. Er wollte mit den Arabern verhandeln, um eine friedliche Umwandlung des Staates Israel in einen Staat aller seiner Bürger zu erreichen (vgl. Gruda). Seit dem Unfalltod ihres Gründers im Jahr 2017 haben die öffentlichen Aktivitäten der Gruppe nachgelassen.

Währenddessen halten sich die Führer der Satmarer Chassidim ganz aus dem politischen Geschehen heraus. Sie schalten Anzeigen in den führenden Zeitungen der Welt, um ihr Missbehagen an der Idee eines Staates Israel kundzutun. Wie einer der Führer

der Bewegung mir gegenüber erklärte, nehmen sie von Arabern kein Geld zur Deckung der Kosten dieser Anzeigen an, »Die Wahrheit wird oft auf dem Altar des politischen Kalküls geopfert, aber für uns ist die Wahrheit die Hauptsache.« (Meizels). Zwar sind sie noch immer der Auffassung, dass die Existenz des Staates Israel, nicht der arabische Terror, das Überleben der Juden gefährde, doch vermeiden sie es, mit den bewaffneten Gegnern Israels zusammenzuarbeiten, um nicht als Helfershelfer »derer, die Juden töten«, zu gelten. »Die Kriege im Heiligen Land sind nicht unsere Kriege, egal, wer Sieger ist. [...] Aber wir sind dagegen, das Leben von Juden zu opfern«, so ein chassidischer Autor aus Williamsburg (Filop). In diesem Zusammenhang muss man noch einen Grund für die Ablehnung erwähnen, sich der Organisation zur Befreiung Palästinas (PLO) anzuschließen. Jahre vor der Oslo-Vereinbarung, mit der die PLO den Staat Israel anerkannt hatte, erklärte Rabbi Becher von »Neturei Karta« in London den Mitgliedern der PLO-Führung in Tunis: »Ich bedanke mich für Ihr ehrenhaftes Angebot, aber ich kann es nicht annehmen. Solltet ihr eines Tages Israel anerkennen, werden wir euch nicht folgen können!« (Helbrans, 2008).

Nach Meinung des ebenfalls in Williamsburg lebenden Rabbiners Avraham Leitner ist eine Zusammenarbeit mit den Arabern prinzipiell möglich, aber nur zu dem Ziel, Israel mit friedlichen Mitteln in einen Staat all seiner Bürger umzuwandeln.

Ein Teil der amerikanischen Mitglieder von Neturei Karta verurteilen seit einiger Zeit den Zionismus aus humanistischer Sicht. Sie halten es für elementar inhuman, dass Millionen von Palästinensern zu Flüchtlingen gemacht wurden. Aber diese Haltung teilen keinesfalls alle Mitglieder dieser Organisation; viele halten sich weiterhin im Rahmen der rein theologischen Kritik.

Aber auch diese Kritik braucht ernsthafte Argumente. Diese Notwendigkeit veranlaßte Rabbi Jeshajahu Selig Margolies (1894-1969), 1930 einen Besuch des Rebbes von Munkatsch in Palästina zu organisieren. Etwas später schlug er dem Rebbe von Satmar

vor, ein Buch über die rechtlichen und theologischen Fundamente der Opposition gegen den Zionismus zu verfassen. Obwohl der Widerstand der Charedim gegen den Zionismus seitdem eine feste weltanschauliche Basis gewonnen hat, ist das grundlegende Werk bisher immer noch Rabbi Joel Teitelbaums Buch *WaJoel Mosche*. Zum ersten Mal erscheint Amalek in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten (Exodus 17:8-16). Amalek überfiel die Juden aus einem Hinterhalt, ohne irgendwelche materiellen Ziele. Der Vergleich zweier biblischer Verse zeigt, dass Amaleks Überfall eine Strafe Gottes für die Zweifel der Kinder Israels war, als sie kurz nach dem Auszug aus Ägypten Durst plagte: »Den Ort nannte er Massa und Meriba [Probe und Streit], weil die Israeliten Streit begonnen und den Herrn auf die Probe gestellt hatten, indem sie sagten: Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?“ (Exodus 17:7). Solcher Zweifel musste laut den Gesetzen der Thora bestraft werden, insbesondere da sie doch kurz zuvor gesehen hatten, wie Gottes Hand das Rote Meer vor ihnen teilte. Der nächste Vers lautet: »Als Amalek kam und in Refidim den Kampf mit Israel suchte« (Exodus 17:8). Mehreren rabbinischen Quellen zufolge ist Amalek die Inkarnation der Ketzerei und des Aufbegehrens gegen Gott (vgl. Schneerson, 1969). Bis heute gilt es, die Erinnerung an Amalek aus dem kollektiven Bewusstsein symbolisch zu löschen. Noch heute glaubt man, dass die Nachkommen Amaleks in allen Völkern weiterleben, und dass es nicht möglich ist, zu unterscheiden, wer zu dem Volk von Amalek gehört und wer nicht.

Jedoch gibt es unter den Zionisten einige, die dieses Gebot auf ihre Art und ohne jede Symbolik interpretieren, wie zum Beispiel Baruch Goldstein: Am Purimfest, bei dem man in der Thora die Kapitel über den Kampf gegen Amalek liest, tötete er 29 friedlich betende Palästinenser. Goldstein muss wohl alle Palästinenser mit Amalek gleichgesetzt haben. Die Verbindung von Amalek mit zeitgenössischen Gestalten wie Hitler oder Arafat ist übrigens auch nicht ungewöhnlich. Auf der anderen Seite bezeichnen die Gegner des Zionismus die Zionisten als Nachkommen Amaleks.

Dies hat zur Folge, sie unumkehrbar aus der Gemeinschaft der Juden auszuschließen. Während das Judentum jedem Juden die Möglichkeit der Rückkehr zur Tradition gewährt, besteht Margolies darauf, dass damit nur die gemeint sind, die unter der Einwirkung einer kurzfristigen Verführung gesündigt haben. Seiner Meinung nach gründet das Verhalten der Zionisten und ihre Ideologie in einer bewussten und vorsätzlichen Abkehr von der Thora, weshalb ihnen die Rückkehr für immer verschlossen ist. Die Charakterisierung des Zionismus als eine teuflische Macht hat ihre Wurzeln in der halachischen und philosophischen Tradition des Judentums (vgl. Ravitzky, 56).

Die sephardischen Juden ihrerseits schlossen sich dem Kampf gegen den Zionismus hauptsächlich im Land Israel an. Die sephardischen Gemeinden vermieden im Großen und Ganzen politische Meinungsverschiedenheiten und ideologische Konflikte, wie sie die Aschkenasen in Europa plagten. Die sephardischen Gemeinden blieben einig; der Prozess der Modernisierung verlief bei den Sephardim friedlicher und harmonischer (vgl. Stillman 1995; Kaplan), weil in ihren Gemeinden ein atheistisches Selbstverständnis praktisch nicht existent war (siehe Kapitel Zwei).

Sephardim, die gegen die Gebote der *Halacha* verstießen, taten dies in der Regel nicht aus Widerstand gegen die *Halacha* selbst. Sie blieben der Tradition treu, betrachteten sich selbst jedoch als »zu schwach«, um den Versuchungen der Gegenwart zu widerstehen. Sogar in Israel findet man nur schwerlich unter den Sephardim überzeugte Atheisten. Im Unterschied zu den israelischen Aschkenasim werden Sephardim, die Israel verlassen, viel leichter in den jüdischen Gemeinden im Ausland integriert. Die sephardische jüdische Identität orientiert sich mehr an der Tradition und unterliegt nicht der Polarisierung zwischen religiösen und säkularen Juden, die das Leben der Aschkenasim in Israel bestimmt.

Einige Sephardim außerhalb Europas und Israels wandten sich, ungeachtet ihres Abstands zu den ideologischen Ausein-

andersetzungen, die die jüdischen Gemeinden in Europa erschütterten, gegen den Gedanken einer Teilung Palästinas, die im Juli 1937 von der königlichen Kommission (Peel Commission) erwogen wurde. Bald danach warnten marokkanische Juden in einem gemeinsam mit ihren muslimischen Mitbürgern verfassten Brief an das britische Außenministerium in scharfen Worten vor den »schrecklichen Folgen, die die unerwünschten Zusammenstöße zwischen arabischen und jüdischen Elementen zeitigen« würden. Der Brief schloss mit dem Aufruf zur Gründung eines »unabhängigen palästinensischen Staates, der von parlamentarisch-demokratischen Institutionen gelenkt werden soll, da nur ein solches Regime beiden Gruppen in Palästina gleiche Rechte in diesem ihnen so teuren Lande gewährleisten kann.« (Kenbib, 557).

Aus historischer Perspektive scheint der rabbinische Widerstand gegen den Zionismus ganz logisch; nicht so logisch ist die Tatsache, dass einige orthodoxe Rabbiner mit den Zionisten kooperierten. »Die Bereitschaft der Orthodoxen, mit denen zusammenzuarbeiten, die man nach den Gesetzen der *Halacha* als Frevler bezeichnen muss, stellt einen beispiellosen Kompromiss dar«, bemerkt Israel Bartal, Experte für die Geschichte der osteuropäischen Juden (Bartal, 1998, 23). Man sollte nicht vergessen, dass die osteuropäischen Rabbiner vor allem im russischen Reich die Ersten waren, die den Einfluss des Zionismus in ihren Gemeinden spürten. Schneller als irgendjemand anderes begriffen sie, dass die Zionisten vorhatten, das jüdische Leben radikal zu verändern, dass sie der Beziehung der Juden zum Land Israel eine völlig neue Bedeutung gaben. Deshalb war die Opposition gegen den Zionismus in der Regel die Sache der aschkenasischen Rabbiner, die vor allem aus dem ehemaligen russischen Reich stammten. Sie leisteten erbitterten Widerstand. Rabbi Chaim Soloveitchik erkannte ziemlich bald, dass der Zionismus im Begriff war, eine nationale Identität zu erschaffen, die frei von jedweden verpflichtenden religiösen Inhalten war:

Der Zionismus fordert einen jüdischen Staat nicht, weil er einen jüdischen Staat als scheinbaren Retter betrachtet, sondern nur, weil er einen jüdischen Staat für das praktischste Mittel hält, um das Ziel zu erreichen, das er sich selbst gesetzt hat: den Bruch des am Berg Sinai geschlossenen Bundes und die Umwandlung eines heiligen Volkes in ein vulgäres. Als solcher repräsentiert der Zionismus die kollektive schlechte Neigung des jüdischen Volkes.

(Blau, Ruth, 262)

Wie bereits erwähnt fürchteten viele angesehene litauische Rabbiner die Legalisierung und Konsolidierung der neuen säkularen Identität. Sie verweigerten deshalb jeden Kontakt mit den Zionisten und lehnten es schlichtweg ab, mit jenen zusammenzuarbeiten, die dem Judentum entsagt hatten.

Zwei angesehene Rabbiner – Elija Akiva Rabinowicz aus Poltawa, Gesandter am zweiten Zionistenkongress (1862-1917), und Yehuda Leib Zirlsohn (1860-1941) – gründeten eine Bewegung gegen den Zionismus. Weitere einflussreiche Persönlichkeiten, wie der Lubawischer Rebbe Sholom Dovber Schneerson, schlossen sich ihnen an. Als Ergebnis ihrer gemeinsamen Aktivitäten erschien 1900 das Buch *Or Lajescharim* (»Licht den Gerechten«), eine Sammlung von Essays chassidischer Rebbes und nicht-chassidischer Rabbiner der litauischen Richtung. Darin wird die Gefahr des Zionismus für die Zukunft der Juden behandelt, was das Buch zu einer wichtigen Quelle für den Kampf gegen den Zionismus machte (vgl. Landau). 1902 erschienen zwei weitere wichtige Sammelbände mit Schriften gegen den Zionismus: *Or Lezion* (»Licht für Zion«) und *Daat Harabanim* (»Die Meinung der Rabbiner«). Die Reaktion der russischen Rabbiner auf den Zionismus war kategorisch:

Wir sind schockiert, feststellen zu müssen, dass Menschen, die das Joch des himmlischen Königreichs nicht auf sich neh-

men, die niemals den Wegen der heiligen Thora gefolgt sind, die ihre Brüder nicht wirklich kennen und lieben, [...] damit prahlen, dass sie in der Lage seien, das Haus Israels zu erlösen.

(Lévyne, 226)

Schneerson, zu Beginn des 20. Jahrhunderts Rebbe von Lubawitsch, analysiert den Zionismus durch das Prisma des Talmuds und vergleicht ihn mit »jenem Menschen« (wie Jesus häufig in der Tradition genannt wird). Der Talmud besagt, dass die Juden »jenen Menschen« nicht hätten verstoßen dürfen. Sie hätten ihn zurückgewinnen müssen, anstatt zuzulassen, dass er sich von der jüdischen Gemeinde trennt. Aber für die Zionisten, so Schneerson, wäre dieses Vorgehen sinnlos, weil sie die Idee Gottes an sich ablehnten, was Jesus natürlich nicht tat (vgl. Schneerson, 19-24). Nach Meinung von Schneerson stellt der Zionismus eine größere Gefahr für das Judentum dar als das Christentum – ein Vorwurf, der besonders ernst zu nehmen ist, wenn er von einem solch bedeutenden chassidischen Führer kommt. Schneerson meinte, dass der Zionismus in der Lage wäre, einen Keil zwischen die Juden und die Thora zu treiben, was den christlichen Missionaren Jahrhunderte lang nicht gelungen war.

Manche sehen in Rabbi Schneersons Bemerkungen, geäußert vor mehr als hundert Jahren, eine Vorahnung auf die bedingungslose Unterstützung, die der Zionismus heute von Seiten gewisser christlich evangelikaler Gruppen erfährt. Kritiker weisen ebenfalls darauf hin, dass der Zionismus seine Ideen nicht nur dem rassistischen Antisemitismus entlehnt, sondern auch dem christlichen Denken. Nicht nur Napoleon trieb die Idee um, alle Juden im Heiligen Land zu sammeln. Die christlich-zionistische Bewegung (eine religiöse Gruppe, die der Auffassung war, dass eine jüdische Masseneinwanderung nach Palästina und die Gründung eines jüdischen Staates die notwendige Bedingung für die Erlösung der Christen sei) wurde ideologisch von protestantischen Christen be-

gründet. Mehr noch, der christliche Zionismus entstand lange vor dem jüdischen Zionismus, ein Umstand, der Dr. Theodor Herzl, dem Gründer der zionistischen Bewegung, bei seinem Vorhaben besonders in England äußerst gelegen kam. Es ist bekannt, dass in Kreisen, die der Anglikanischen Kirche nahestanden, der Gedanke der Rückkehr der Juden ins Heilige Land (und folglich ihre Auswanderung aus England) besonders populär war (vgl. Pawson).

Der christliche Zionismus strebte letzten Endes die Bekehrung aller Juden zum Christentum an. Viele Zionisten sahen darin kein Problem, denn die Treue zum jüdischen Glauben war auch den Gründern des Zionismus ein Dorn im Auge. So erklärten einige zionistische Vordenker ausdrücklich: »Ein Jude muss seine Religion verleugnen, bevor er erlöst werden kann.« (Efron, 1991, 89). Die signifikante Unterstützung des Staates Israel durch Millionen von prozionistischen Christen ist durch ein Motiv zu erklären: Die Rückkehr der Juden ins Heilige Land muss der Wiederkehr Jesu Christi vorangehen, sie ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu seiner Anerkennung durch die Juden, oder zur völligen Auslöschung derer, die sie verweigern.

In seinem Buch *The End of Days* erklärt Rabbi Gershom Gorenberg, ein religiöser Journalist aus Jerusalem, sehr ausführlich die Bedeutung dieses messianischen Szenarios. Bei einem Interview mit *Le Monde* bemerkte er sarkastisch, »das evangelistische Szenario [ist] ein Drama in fünf Akten, in dem die Juden im vierten Akt verschwinden.« (vgl. Cypel).

Nach Meinung des evangelikalen Predigers Jerry Falwell (1933-2007) war die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 das wichtigste historische Ereignis seit Christi Himmelfahrt »und ein Beweis dafür, dass sein zweites Erscheinen nahe ist. [...] Ohne den Staat Israel im Heiligen Land kann Jesus Christus nicht wiederkehren, das Jüngste Gericht und das Ende der Welt können nicht stattfinden.« (vgl. Tremblay, 118).

Diese christlichen Gruppen leisten den unversöhnlichen Nationalisten in Israel massive politische und finanzielle Unterstütz-

ung. Von ihrem Standpunkt aus ist es die wichtigste Aufgabe Israels, die zweite Rückkehr Jesu vorzubereiten und schließlich das Judentum zusammen mit seinen Anhängern zu vernichten. Das kann möglicherweise erklären, warum die christlichen Zionisten eine immer größere Rolle bei der politischen und finanziellen Unterstützung des israelischen Staates spielen. Die Unterstützung Israels durch Millionen von Evangelikalen wächst, je mehr die jüdische Bevölkerung des Landes anteilig abnimmt (beispielsweise durch nichtjüdische Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion, ausländische Arbeitskräfte). Ein Thinktank in Washington (Hudson Institute) hat ein Notprogramm zur politischen Unterstützung Israels erarbeitet, für den Fall, dass die Unterstützung durch die Juden ins Wanken gerät. Sie arbeiten intensiv mit nichtjüdischen Studenten, schulen sie in der Technik der Manipulation der öffentlichen Meinung auf den Universitätscampus im Sinne der Verteidigung Israels, wobei Israel als vorderste Verteidigungslinie des Westens gegen die arabisch-moslemische Invasion dargestellt wird (vgl. Landau). Mit anderen Worten: Israel ist für die USA zu wichtig geworden, als dass es den Juden überlassen werden kann.

Nationalistische Rabbiner, die Hilfe von christlichen Zionisten empfangen, ziehen es vor, die apokalyptischen Töne ihrer Sponsoren zu überhören oder ihren Beteuerungen, dass der Staat Israel »wichtiger für die Christen als für die Juden sei« (Edgbaston). Messianische Gedanken treiben auch das nationalreligiöse Lager um, was insbesondere auf die Siedler in den besetzten Gebieten zutrifft, die heutzutage zu den überzeugtesten Zionisten gehören. Ihre Anführer halten Reden auf evangelikalen Versammlungen, und einige gestalten sogar Bücher und Broschüren für sie. Die bedeutendste evangelikale Gruppe sind die »Christians United for Israel«, die seinerzeit enge Kontakte mit Präsident Georg Bush knüpfte und in Washington immer noch sehr einflussreich ist.

Der Staat Israel pflegt auch auf offizieller Ebene gute Kontakte mit dem christlichen Zionismus, weil dieser ihm in vielen Ländern

uneingeschränkte Unterstützung gewährt. »Sobald ich das Wort ›Israel‹ sage, fangen sie an ›Halleluja‹ zu singen«, sagte mir ein israelischer Diplomat. »Man kann sich kein wohlwollenderes Publikum vorstellen.« Bei den Antizionisten bestärken diese Kontakte lediglich die gängige Meinung, dass der Zionismus im Grunde eine antijüdische Bewegung ist, die noch viel gefährlicher als die christlichen Missionare ist, denen die Juden stets mit Argwohn begegneten. Diese Auffassung ist wohl der Ursprung eines Plakats, das schon seit vielen Jahren im Viertel Mea Shearim hängt: »Zionismus und Judentum sind diametrale Gegensätze«.

Anfang des 20. Jahrhunderts wandten sich die meisten bedeutenden Rabbiner gegen jede Art der Zusammenarbeit mit den Zionisten. Sie vermieden den Gebrauch des Begriffs »säkularer Jude«, weil sie dadurch den Gegnern der Thora in die Hände gespielt hätten. Im Judentum nennt man Juden, die vom Weg der Thora abgekommen sind, traditionell »Posh'im« (Sünder), »Avaryanim« (Verbrecher) oder »Reshayim« (Übeltäter), beschämende Ausdrücke, die kaum zur Zusammenarbeit mit der bezeichneten Person einladen. Die Allianz zwischen den Rabbinern und dem Zionismus erforderte daher eine besondere Terminologie, die in der Tradition nicht vorhanden ist. Rabbi Domb schrieb hierzu:

Der Zionismus ist im Prinzip das Gegenteil unseres Glaubens und unserer religiösen Ideologie. Zionist zu werden bedeutet, das Judentum als etwas Zeitliches und Irdisches zu sehen, ohne jegliche Verbindung zum Göttlichen, auf dem unser Glaube basiert. [...] Paradoxerweise haben die Gründer der Misrachi-Bewegung dies nicht verstanden. Obwohl sich doch ihre Gruppe gerade aus der Feindschaft zum Zionismus heraus gründete, zogen sie es doch letztlich vor, daran zu glauben, dass eine Synthese dieser beiden gegensätzlichen Konzepte möglich ist.

(Domb, 226)

Wie es der israelische Historiker Elie Barnavi ausdrückt: »Der Pragmatismus der historischen Anführer der nationalen-religiösen Partei verdeckte lange Zeit den atypischen Charakter dieser Gruppe in der zionistischen Landschaft.« (Barnavi 226)

Jakob Reines erklärt das Entstehen der säkularen Identität als eine »vorübergehende Krankheit«, welche durch die Rückkehr in das Land Israel schnell geheilt werden würde. Diese Überzeugung wurde ein wichtiges Argument für Rabbiner, die nach einer Rechtfertigung für ihre Zusammenarbeit mit den Zionisten suchten. Obwohl die zionistische Presse voller Lobesworte von Rabbinern über die Bewegung war, »gab es unter ihnen nicht einen führenden charedischen Kopf der aus Russland.« (Salmon, 1998, 33).

In der Zeit zwischen den Weltkriegen führten die Rabbiner ihren eigenen unversöhnlichen Kampf gegen den Zionismus fort. In seinen eigenen Arbeiten zeichnet Margolies ein dramatisches Bild: eine Handvoll Charedim, umgeben von Horden von Zionisten. Die Abgrenzung von den Zionisten ist für ihn absolutes Prinzip und praktische Notwendigkeit, hat aber auch eine mystische Bedeutung. Er glaubt nicht, dass die Zionisten »jüdische Seelen« besitzen, und er zählt sie zum Stamm Amaleks, des ewigen Feindes der Juden. Wie Rabbi Margolies verglich auch Rabbi Wasserman die Führung und die Ideale des Zionismus mit Amalek (vgl. Wasserman, 1986, 3). Jüdische Häretiker werden als Feinde angesehen, im Unterschied zu allen anderen Menschen, denen man wohlwollend begegnen soll (vgl. Sprüche der Väter, 1, 15). Da das zionistische Projekt an die Idee der Einheit Israels appellierte, attackierten sowohl chassidische Rabbiner als auch litauische Rabbiner gerade diesen theologisch bedeutsamen Begriff. Rabbiner Wasserman lehnte jede Art von Zusammenarbeit im Namen der jüdischen Einheit kategorisch ab:

Wir sind weit davon entfernt, die Thora in dieser Frage wirklich zu würdigen und zu verstehen, und das Leben beweist uns dies jeden Tag. Wenn es zum Beispiel notwendig

ist, Repräsentanten in den Stadtrat oder das Parlament zu wählen, versuchen sogar die Charedim eine »gemeinsame jüdische Front« gegen die Nichtjuden zu gründen. Aber wer sind diese »Juden«, die unsere Partner werden sollen? Sind sie nicht Hellenisten, also überhaupt keine Juden mehr, die uns missachten und angreifen? Repräsentieren uns diese Leute denn besser als Nicht-Juden? Wir wiederholen und bestätigen nur die Lüge, dass sie Juden wären, und betrügen die Obrigkeit, wenn wir erklären, dass die gewählten Repräsentanten legal, das heißt rechtschaffene Vertreter der Juden sind. [...] »Wer dem Bösen schmeichelt, begibt sich in seine Hände.« (Babylonischer Talmud, Sota, 51) Dies alles kann nur unseren Illusionen zugeschrieben werden, unserem Wunsch, in ihnen Juden zu sehen.

(Wasserman, 1986, 8-9)

Mit dem ganzen Gewicht, das chassidische Rabbiner dem Gebot »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« beimessen, wandten sie sich gegen die Versuche der Zionisten, eine »nationale Einheit« zu gestalten (vgl. Marmorstein, 6). Sie akzeptierten keinerlei gemeinsame Initiativen, sie bestritten selbst die Existenz gemeinsamer Interessen von Juden, die der Tradition treu sind und solchen, die sich von ihr abgewendet haben. Letztere galten ihnen überhaupt nicht als echten Juden: »Wer die Thora nicht achtet, ist wie ein Abtrünniger, er hat mit uns nichts gemein.« Die Anhänger der nationalreligiösen Bewegung denken anders: »Auch wenn er die Thora ablehnt, dank seiner nationalen Überzeugung ist er doch einer von uns.« (Wasserman, 1976, 31). In Kapitel Sieben werden wir auf die Frage der gemeinsamen Interessen aller Juden zurückkommen, eine Frage, die auch für die Antisemiten von höchster Bedeutung ist. Die Idee der »Nationalen Einheit« spielte von Anfang an eine wichtige Rolle in der Ideologie der religiösen Zionisten. Einige waren sogar bereit, die Ideen atheistischer Juden darin aufzunehmen, um nicht nur einen »neuen gesamtnationalen

Dialog mit Gott« zu begründen, sondern auch ein neues jüdisches Recht, das sich von der exilischen *Halacha* unterscheiden sollte. Die neue Lehre sollte radikal anders sein als das Judentum der vergangenen zweitausend Jahre (vgl. Полонский 2006, 145-153). So ist es nicht verwunderlich, dass der Widerstand zur Ideologie der Misrachi-Bewegung innerhalb der Charedim in erster Linie in ihrer kompromisslosen Haltung zur *Halacha* besteht:

Statt die Sünder auf den aufrechten und schmalen Pfad zurückzuführen, wurde die nationalreligiöse Partei eine treue Anhängerin der Freidenker, die mit aller Kraft und Energie, privat und öffentlich, jene angreifen, die das Banner der Thora hochhalten. Ja, sie schlagen Brücken zwischen denen, die dem Glauben folgen und jenen, die es nicht tun. Aber auf diesen Brücken sieht man die Menschen nur in eine Richtung gehen; niemand kehrt zurück.

(Wasserman, 1976, 32)

Nach Rabbi Meir Weberman, einem der führenden zeitgenössischen Antizionisten, hat die Misrachi-Bewegung mindestens genau so viel Schaden verursacht wie die säkularen Zionisten, weil sie so tut, als sei sie der Thora treu, während sie eigentlich ihre Bedeutung verfälscht (vgl. Weberman). Darin ist er mit Rabbi Wasserman einig, der schon lange vor der Staatsgründung ablehnte, mit dem nationalreligiösen Lager zusammenzuarbeiten. Er begründete seine Ablehnung damit, dass jede Handlung der Zionisten »Zerstörung bedeutet, nicht Aufbau.« (Wasserman, 1986, 11)

Beziehungen zum Staat

Die Wahlen zur Knesset bieten regelmäßig den Charedim die Gelegenheit, gegen die Existenz des Staates Israel zu protestieren. In ihren Augen sind die Wahlen nichts Geringeres als »Ketzerie und Apostasie«, und jeder Wähler »wird zum Partner und Komplizen

bei dem Begehen von schweren Sünden [die in der Thora erwähnt werden]« (Sefer Milchamot Haschem 5, 18, 322). Charedische Rabbiner, hauptsächlich Aschkenasim, ließen Flugblätter in Jerusalem und anderen Städten verteilen, in denen sie zum Wahlboykott aufriefen. Zwei Tage vor den Wahlen 2012 bot der Rebbe von Satmar, Jekutiel Jehuda Teitelbaum, der eine der größten Chassidim-Bewegungen der Welt leitet, jedem, der nicht zur Wahl ging, Geld an (vgl. Farkash).

Auch angesehene sephardische Rabbiner nahmen die Wahlen in Israel zum Anlass für »Kampfaktionen«. Jakob Muzafi (1900-1983), ein Rabbiner aus dem Irak, brachte seine prinzipielle Opposition, an den Wahlen teilzunehmen, zum Ausdruck. Seine Ablehnung des Staates Israel ging so weit, dass er sich sogar weigerte, Zahlungen der staatlichen Sozialversicherung anzunehmen (vgl. Naimi, 133).

Die meisten Charedim nahmen aber nach der Gründung Israels gemäßigtere Positionen ein, obwohl sie weiterhin Gegner des Zionismus blieben: Natürlich ist es schwieriger, einen existierenden Staat zu ignorieren als eine Ideologie. Ein Staat bietet bestimmte Dienstleistungen an und verlangt finanzielle und persönliche Partizipation, seine Macht erstreckt sich über alle Bürger, unabhängig von ihren Ansichten. Die totale Ablehnung des Staates und all seiner Institutionen, sowie unter anderem auch seiner Währung praktizieren nur noch einige sehr kleine Gruppen von Charedim. Aber das Verhältnis der religiösen Juden zum Zionismus ist immer noch sehr facettenreich.

Laut Ravitzky legitimieren jene Charedim, die zu den Wahlurnen gehen, implizit den zionistischen Staat und untergraben gleichzeitig ihre eigene Position in den jeweiligen Gemeinden. Radikale Charedim werfen der Agudat Israel häufig Nachgiebigkeit gegenüber der »bösen Neigung« zu politischen Kompromissen vor. Die Zusammenarbeit mit dem Staat, die die Agudat seit Jahrzehnten praktiziert, erbost viele antizionistische Rabbiner. Kritiker verweisen auf die vielen finanziellen Vorteile, die Schulen

und Einrichtungen der Bewegung von staatlicher Seite erhalten, die ihrer Auffassung nach den Blick der »Kollaborateure« vernebeln: »Du sollst das Recht nicht beugen. Du sollst kein Ansehen der Person kennen. Du sollst keine Bestechung annehmen; denn Bestechung macht Weise blind und verdreht die Fälle derer, die im Recht sind.« (Deuteronomium 16:19). Daher werden Charedim, die Geld vom Staat annehmen, oft als Heuchler bezeichnet (vgl. Filip, 1981).

Obwohl Charedim in vielen Bereichen mit dem Staat kooperieren, handelt es sich in den meisten Fällen um ganz konkrete und begrenzte Projekte. Die Haltung Rabbi Schachs verdeutlicht, wie sich ideologische Reinheit mit einem gemäßigten Pragmatismus verbinden lässt. Auf ideologischer Ebene war Rabbi Schach immer ein kompromissloser Opponent gegen den Staat Israel, den er »eine Massenrebellion gegen das Reich Gottes« nannte. Auf der pragmatischen Ebene jedoch blieb er auf ein wesentliches Ziel konzentriert: Das jüdische Volk und insbesondere die charedische Minderheit zu beschützen.

Die steigende Partizipation charedischer Parteien an politischen Prozessen ist maßgeblich Rabbi Schachs pragmatischem Führungsstil zu verdanken. Er setzte in diesem Sinne die Linie Rabbi Avraham Jeschajahu Karelitz (1878–1953, nach seinem Hauptwerk auch *Chazon Ish* genannt) fort, die es den Charedim ermöglicht, am politischen System des israelischen Staates zu partizipieren, ohne seine Legitimität anzuerkennen: »Wenn mich im Wald ein bewaffneter Räuber überfällt, und ich versuche ihn zu überreden, dass er mein Leben verschont, bedeutet das, dass ich ihn dadurch in seinem Handeln legitimiere? Nein; er bleibt für mich ein Straßenräuber.« (Ben-Chaim).

So verteidigen sich die charedischen Juden in der Regel, wenn man ihnen »Kollaboration« mit dem Staat Israel vorwirft. Diese Rechtfertigung stützt sich auf die Unterscheidung zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre, dem Einzelnen und der Gesellschaft. Mitglied einer zionistischen Organisation zu sein, ist

eine persönliche und freiwillige Entscheidung, der Staat hingegen gründet sich auf Zwang und ist als solcher frei von ideologischer Gewichtung. Deshalb betrachten viele Charedim und ihre Rabbiner den Staat als ein notwendiges Übel, als Zusammenschluss von Juden, die soziale oder sonstige Dienstleistungen benötigen, die ein Staat für gewöhnlich bereitstellt. Dabei lehnen sie die zionistische Ideologie ab, sowohl in ihrer religiösen als auch in ihrer säkularen Form. An staatlichen Feiertagen, wie zum Beispiel dem Unabhängigkeitstag, nehmen sie nicht teil. Sie sind über viele staatliche Rituale entsetzt und bemühen sich, keinen Umgang mit der säkularen Mehrheit zu haben. Nur wenige Ihrer Söhne dienen in der Armee, und ihre Töchter leisten nicht einmal Zivildienst. Viele von ihnen erheben sich nicht, wenn am Tag des Gedenkens an die Schoa die Sirenen die Bevölkerung zu einer Schweigeminute aufrufen. Da sie Staatsbürger wider Willen sind, vermeiden sie es, die offizielle Staatsbezeichnung auszusprechen, sondern gebrauchen stattdessen einen der traditionellen Namen des Landes, in der Regel in einer aschkenasischen Mundart: »Eretz Jisroel« oder »Eretz Hakoidesch«.

Diese Charedim lehnen das nationalreligiöse Dogma ab, demzufolge der Staat Israel die direkte Fortsetzung der politischen Organisationen der Juden ist, die schon vor der Vertreibung existierten, also mehr als zweitausend Jahre zurück. Dabei leugnen sie jede Nachfolgerschaft zwischen den biblischen Königreichen und dem zionistischen Staat. Die Tatsache, dass Millionen Juden im Land Israel leben, ist für die Charedim irrelevant, da sie, theologisch gesprochen, immer noch im Exil leben, was für sie eine spirituelle, nicht eine geographische Kategorie ist. Eine Postanschrift in Israel zu besitzen, ist ihnen nicht gleichbedeutend mit der Rückkehr in das von den Propheten versprochene Land. Folglich sprechen Charedim vom Staat Israel auch nicht in Begriffen wie »Königreich« oder »dritter Tempel«, da diese Begriffe eine Nachfolgebeziehung zur Epoche des ersten und zweiten Tempels implizieren würden und dem Staat dadurch eine re-

ligiöse Legitimation verleihen würden. In Fragen der nationalen Sicherheit ist das Handeln der Charedim hingegen frei von ideologischen Bezügen. Hier zählt nur die Frage, ob das staatliche Handeln Menschenleben schützt oder nicht. Aber auch dieses Grundverständnis lässt Raum für Meinungsverschiedenheiten. Rabbi Schach, zum Beispiel, kritisierte den Libanonkrieg im Jahr 1982 als ein provokatives Hasardstück, während der letzte Rebbe von Lubawitsch ihn offen unterstützte. Rabbi Ovadia Josef befürwortete den Rückzug der israelischen Armee von der Halbinsel Sinai und aus Hebron, Rabbi Mordechai Eljahu, sein Nachfolger auf dem Stuhl des sephardischen Oberrabbiners für Israel, sprach sich dagegen aus. Angelegenheiten wie diese haben für die Charedim in der Regel keine ideologischen oder national-romantischen Konnotationen, da sie nicht die politische Herrschaft der Zionisten über das Land Israel rechtfertigen. Einer der charedischen Knessetmitglieder sagte ohne Umschweife:

Die Zionisten irrten sich. Man muss die Liebe zum Land Israel nicht durch die politische und oder militärischer Herrschaft über das ganze Land beweisen. Man kann Hebron auch von Tel Aviv aus lieben. Gleichzeitig muss man die Zuneigung zu Hebron nicht durch seine israelische Kontrolle beweisen; man kann Hebron auch unter palästinensischer Hoheit lieben. Überhaupt, der Staat Israel ist kein Wert an sich. Nur geistige Werte gehören in die Kategorie der Werte.

(Segev, 2005/1)

Antizionistische Charedim äußerten sowohl in politischen wie in militärischen Fragen häufig Kritik an den Positionen des national-religiösen Lagers. Die Misrachi-Bewegung, die lange Zeit auf der politischen Bühne eher eine Statistenrolle eingenommen hatte, preschte im Anschluss an den Sechstagekrieg auf einmal vor und bezeichnete Israels Sieg als Wunder und dann als »ein Zeichen Gottes«, mit dem die Besiedelung der besetzten Gebiete gebilligt

würde. Die Befürworter eines »Groß-Israel« (durch die Annektierung aller Territorien unter Kontrolle der israelischen Armee), die immer noch der nationalreligiösen Bewegung angehören, stützen sich auf die Thora, um ihre Positionen zu untermauern. Es muss nicht erwähnt werden, dass dies in den Augen der traditionellen Juden eine Sünde und Entweihung des Namens Gottes ist. Joel Teitelbaum, der Rebbe von Satmar, verurteilte die religiösen Zionisten scharf und verglich sie mit falschen Propheten. Schlimmer noch, seiner Meinung nach machen sich die Führer der nationalreligiösen Bewegung der Beihilfe zum Mord schuldig, weil sie Kriege provozieren, in denen Tausende Menschen getötet werden:

Es ist klar, dass allein schon die Beteiligung an diesem Krieg verboten ist und Israel in Gefahr zu bringen, indem man das ganze Land dazu auffordert in den Kampf gegen andere Länder zu ziehen, ist erst recht gegen unsere heilige Thora. Und jeder, der das übersieht und zum Krieg auffordert und Blut von tausenden und abertausenden von jüdischen Seelen opfert, dass sie getötet werden ohne Erlaubnis und gegen die Meinung der Thora, ist ein vollkommener Mörder und Blutvergießer, und die Schuld am jüdischen Blut komme über ihn. (Teitelbaum, 1998, 56)

Die Beteiligung der Agudat Israel an mehreren Regierungen, darunter auch die, die 1982 den Libanonkrieg anzettelte, zog ähnliche Anschuldigungen nach sich. Nach Meinung der Kritiker hatte niemand das Recht, Menschen in den Krieg zu schicken, sowohl wegen des Verbots der Gewaltanwendung, wie auch aus humanitären Gründen: »In unverantwortlicher Weise schickten sie Tausende Juden in den Krieg, ohne Rücksicht auf den Kummer und die Tränen Tausender Mütter und Väter, deren Kinder sterben mussten«. (Thora, 17)

Neben antizionistischen Texten, wie denen von Wasserman, Teitelbaum und Beck, wird unter den Charedim die Feindseligkeit

gegenüber dem Staat Israel auch durch zahlreiche von Mund zu Mund weitererzählte Geschichten noch genährt. Eine dieser Geschichten berichtet, wie Ministerpräsident Ben-Gurion Rabbi Chason Ish aufsuchte. Er wollte versuchen, die Charedim in den neugegründeten Staat einzubinden. Der Rabbi gab ihm zur Begrüßung nicht die Hand und sah ihm auch nicht einmal in die Augen: Der Talmud verbietet es, einem Gottlosen ins Gesicht zu blicken (vgl. Babylonischer Talmud, Megila 28a).

Die Agudat Israel erkennt den Staat Israel zwar an, aber nur mit erheblichen Einschränkungen. Sie ermutigt religiöse Juden, sich in Israel niederzulassen und bemüht sich, ihre Interessen zu vertreten. Mitglieder der Partei haben Schlüsselpositionen im Verwaltungsapparat inne, lehnen jedoch Ministerposten ab, um so den Schein ideologischer Reinheit zu wahren. Doch wenn ein Mitglied der Agudat zum Minister avanciert, ernennt der Ministerpräsident den entsprechenden Parlamentarier einfach zum stellvertretenden Minister und lässt den Posten selbst vakant. Auf diese Weise partizipiert die Agudat Israel aktiv am politischen Leben der Nation, zollt ihrer antizionistischen Tradition gleichwohl Tribut.

Trotz der gravierenden Unterschiede zwischen den Chassidim von Satmar und denen von Lubawitsch und zwischen diesen beiden und den Anhängern der Agudat Israel, sind sich alle darin einig, dass der Staat Israel vom Standpunkt der jüdischen Weltanschauung aus gesehen nicht legitim ist. Agudat Israel, die stärker als jede andere charedische Gruppe zur Zusammenarbeit mit der Regierung neigt, fand sich eines Tages im Mittelpunkt der Diskussion um die offizielle Anerkennung des Staates Israel. Zu der im Fünfjahresturnus abgehaltenen Gesamtversammlung »Kenessio Gedaulo« (»Große Versammlung«) der Bewegung im Jahr 1979 wurde der Staatspräsident nicht eingeladen, und im ganzen Saal sah man keine einzige israelische Fahne. Eine derart offensichtliche Missachtung des zionistischen Staates schlug sogleich Wellen der Empörung. Insbesondere wurde moniert, man habe damit

»nicht nur mangelnden Respekt gegenüber dem Präsidenten, sondern gegenüber dem gesamten Staates Israel demonstriert.« (On the Essence, 4). Selbstverständlich bestand genau darin die Absicht der Agudat Israel. Sie widersprach den Vorwürfen nicht, sondern antwortete mit einem Zitat von Maimonides: »Wer Gott nicht fürchtet, er mag noch so gebildet sein, darf in Israels Verwaltung kein Amt bekleiden.« (Mischne Thora, Hilchot Melachim, A, 9). Während die Anhänger der Misrachi im Staat das Werk Gottes sehen (vgl. On the Essence, 7) und die Negation der Legitimität des Staats als Gotteslästerung betrachten, vertritt die Agudat Israel die gegenteilige Position:

Der Zionismus war gefährlich, schon als er nur ein Traum und eine Hoffnung war, aber jetzt, da er sich in Gestalt eines souveränen Staates verkörpert, ist er hundertmal gefährlicher. Dieser Staat hat Macht und Einflussmöglichkeiten, damit kann er die Menschen blenden. Die Gefährlichkeit des Zionismus wird nicht geringer, nur weil ein Mann das Ruder hält, der sich auf den Namen Gottes beruft (Menachem Begin). Im Gegenteil: Wenn der Ministerpräsident der Religion wohlgesonnen wäre und in eine Koalition mit der Agudat Israel einträte, würde das Risiko des Irrtums noch größer. Die Menschen könnten glauben, es hätte sich alles geändert. Deshalb müssen wir unseren historischen Kampf gegen den Zionismus in jeder Form fortsetzen. Sowohl gegen die Fraktion Jabotinskys, als auch gegen die Arbeiterpartei, da es in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen ihnen gibt.

(On the Essence, 9)

Aus der Perspektive der religiösen Opposition reduzieren sich die Unterschiede zwischen den zionistischen Parteien auf null. Auf der besagten Versammlung der Agudat Israel 1979 kamen beispielsweise kein einziges Mal die biblischen Grenzen des Landes zur Sprache, um den religiösen Zionisten, die die Annek-

tierung aller 1967 besetzten Gebiete forderten, nicht in die Hände zu spielen. Die Versammlung lehnte es ab, das kurze vorher in der Knesset beschlossene Kontaktverbot mit der PLO zu akzeptieren; sie schloss auch die Möglichkeit eines künftigen palästinensischen Staates nicht aus. Trotz der zentralen Bedeutung Jerusalems im geistlichen Leben der Juden enthielt sich die Agudat Israel auch der Unterstützung eines israelischen Gesetzes, das Jerusalem zur »vereinten und ewigen Hauptstadt des Staates Israel« deklarierte. Die Dankbarkeit, die Agudat Israel den Zionisten für die wirtschaftliche Unterstützung ihrer Institutionen zeigte, bestand letzten Endes in nicht mehr als geduldiger Zurückhaltung. In jüngster Zeit allerdings schwindet diese Zurückhaltung zusehends zugunsten einer bedenkenlosen Unterstützung nationalistischer Hardliner.

Im Ganzen allerdings demonstrieren die Charedim in ihrer ideologischen Ablehnung des Zionismus erstaunliche Konstanz und Einigkeit. Wie Rabbi Schach ironisch bemerkte:

Wenn ich vor dem Himmlischen Richterstuhl gefragt werde, warum ich mich den Ideen des Zionismus nicht angeschlossen habe, schiebe ich die Schuld auf Chofez Chaim und die anderen großen Gelehrten, meine Vorgänger, und die werden schon eine Antwort wissen.

(Ravitzky, 176)

Trotz der eher gemäßigten Einstellung ihrer Anhänger bezogen auch prominente sephardische Rabbiner eine offen antizionistische Position. Rabbi Israel Abuchazira (1890–1984), ein Kabbalist aus Marokko, bekannter unter dem Namen Baba Sali, der nicht nur von den sephardischen Juden, sondern auch von vielen Aschkenasim verehrt wurde, pries Rabbi Teitelbaum für seine antizionistische Aktivität und insbesondere für sein Werk *WaJoel Mosche*. Er hatte das Buch mehrere Tage lang in der Einsamkeit studiert, und als er damit zu Ende war, richtete er ein großes

Festmahl aus, wie üblicherweise nach beendetem Studium eines Talmudtraktates. Als seine Schüler mit Verwunderung bemerkten, man dürfe doch das Buch des Satmarer Rebbe, bei aller ihm gebührenden Hochachtung, nicht mit einem Traktat des Talmud gleichsetzen, antwortete Baba Sali, das Buch sei »eine großartige und wichtige Schrift für unsere Generation, und Rabbi Joel [Teitelbaum] ist eine Lichtsäule, deren Leuchten uns zur Ankunft des Messias führt.« Während des Festmahls las Baba Sali einige Passagen aus dem Buch vor, und erklärte, Rabbi Teitelbaum habe alle seine Fragen bezüglich des Zionismus »ehrlich und kompromisslos« beantwortet. Später, als er vom Tod Rabbi Teitelbaums erfuhr, sagte Baba Sali, die Welt sei nunmehr »leer« (vgl. Jehudjof, 1985, 217–219).

Da sie dem Staat Israel jede religiöse Bedeutung, ob positiv oder negativ, absprechen, können sich viele Charedim ihm gegenüber wie zu jedem beliebigen anderen Staat verhalten. Aber selbst die, die ihn de facto anerkennen, versuchen dort, wo es möglich ist, vom Staat unabhängige Strukturen zu nutzen. Zum Beispiel ziehen sie es vor, sich statt an die staatlichen Gerichte an die rabbinischen Schiedsgerichte zu wenden. Die demonstrative Nichtanerkennung des staatlichen Rechtssystems hat sich auch auf die nationalreligiösen Kreise ausgeweitet, vor allem, wenn es um die besetzten Gebiete geht (vgl. Fendel). Da die meisten orthodoxen Juden glauben, vom Standpunkt der Tradition aus gesehen, sich immer noch im Exil zu befinden, entscheiden die Rabbis über eine mögliche Zusammenarbeit mit dem Staat in jedem konkreten Einzelfall neu.

Dieser Logik entsprechend rechtfertigen einige Anführer der Charedim die Teilnahme an staatlichen Angelegenheiten, jedoch zu den Bedingungen des Exils. Die Juden hätten ja immer ihre Vertreter zu den politischen Entscheidungsträgern gesandt, um die Interessen ihrer Gemeinden zu vertreten, argumentieren sie. Auf diese Weise rechtfertigen sie auch die Praxis der Ernennung eigener Repräsentanten in der israelischen Regierung.

Da das größte Interesse der Charedim der Unterstützung und Erweiterung ihrer Talmudschulen gilt, hängt jede Entscheidung über eine Zusammenarbeit mit der Regierung fast ausschließlich von deren Großzügigkeit gegenüber diesen Schulen ab. Außerdem werden die orthodoxen Juden, deren Angehörige oft ebenso zahlreich wie arm sind, bei der Wohnungssuche von staatlicher Seite unterstützt. Überlegungen zu Außen- und Sicherheitspolitik finden hingegen keine Berücksichtigung. Akute nationale Fragen interessieren die Charedim in der Regel nicht, was wiederum die säkulare Mehrheit der Bevölkerung als prinzipienlosen Opportunismus auffasst und sie in ihrer Feindschaft gegenüber den Charedim bestärkt.

Vom zionistischen Standpunkt aus gesehen scheint die Position der Charedim recht zynisch. Man bezeichnet sie als Parasiten, die den Staat ausnutzen, aber nichts beitragen wollen. An solchen Vorwürfen lässt sich ablesen, wie tief die psychologische Kluft zwischen den Charedim und den übrigen Israelis ist, eine Kluft, die das sogenannte »Schwiegervatermodell« anschaulich illustriert.

In den traditionellen jüdischen Familien, vor allem in Osteuropa, heiraten die besten Talmud-Schüler Töchter aus reichen Familien. Der Vater der Braut verpflichtet sich im Ehevertrag, das junge Paar zu alimentieren, damit der junge Ehemann sein Talmudstudium fortsetzen kann. Die Charedim verstehen den Staat Israel oft als einen »kollektiven Schwiegervater«, der sich freuen soll, dass sein Schwiegersohn sich ganz und gar in das Studium des Talmuds vertieft. Die Charedim leisten keinen nennenswerten Beitrag zu den ökonomischen oder militärischen Belangen des Landes, nutzen aber sehr wohl seine Ressourcen in Form von Zuschüssen für ihre Familien oder Talmudschulen. Dabei leben sie in der Überzeugung, dass nicht die, die zur Armee gehen, dem Land wahren Schutz gewähren, sondern sie, die Charedim, indem sie im Heiligen Land nach den Gesetzen der Thora leben. Ihrer Meinung nach schützen nicht die Panzer und Kampfflugzeuge der Armee

die Juden im Heiligen Land, sondern das Studium der Thora, dem sich Tausende von charedischen Jugendlichen tagtäglich widmen, statt zur Armee zu gehen. Die Sünden gegen die Thora, die im Staat Israel begangen werden, so sagen sie, hätten längst schon die Strafe Gottes nach sich gezogen. Sie sehen sich in der Rolle der Gerechten, die Abraham vergeblich in Sodom suchte, um die Zerstörung der sündigen Stadt abzuwenden (siehe Genesis 18:20-33). Der Unabhängigkeitstag ist für die Kritiker des Zionismus eine Gelegenheit, ihr wahres Verhältnis zum Staat zu demonstrieren. Die Radikalsten unter ihnen zünden die israelische Flagge an, kleiden sich in Lumpen und bestreuen ihr Haupt mit Asche.¹⁵ In Teitelbaums Buch *WaJoel Mosche*, einem zentralen Werk des religiösen Antizionismus, heißt es, die Teilnahme an den Feierlichkeiten des Unabhängigkeitstages sei »schlimmer als Götzendienst; sie akzeptieren nicht nur diesen furchtbaren Aufstand gegen Gott und seine Heilige Thora, sie feiern ihn und freuen sich. Es gibt viele Sünder und sogar Ungläubige, die sich im Herzen grämen, weil sie Gott nicht dienen. Sie sind einfach nicht imstande, der Versuchung der falschen Ideologie zu widerstehen, die sie verwirrt. Aber die, die sich an ihrer Sünde freuen, sind schuldig eines schwereren Vergehens: der Gotteslästerung.« (Teitelbaum, 1985, 2, 157).

Die meisten Charedim ignorieren bewusst alle Aspekte dieses Feiertages. Sie verrichten die gewöhnlichen Bußgebete und üblichen Rituale ohne jede Veränderung. Die Einstellung zum Unabhängigkeitstag ist praktisch bei allen charedischen Gruppen die gleiche. Eine Stellungnahme des Anführers der Belzer Chassidim, einer Bewegung, die dem Staat einigermaßen versöhnlich gegenübersteht, unterscheidet sich kaum von der zitierten Passage aus dem *WaJoel Mosche*:

Du sollst die Ketzer und Frevler widerlegen, die unsere heilige Thora zu entwurzeln suchen, indem du zu ihnen sagst: Deine Freude ist unsere Trauer und unsere Verzweiflung. Den unschuldigen, einfachen Menschen unter ihnen jedoch müssen

wir die Geschichte unseres Exils erzählen - des Staates Israel im Land Israel. Denn dieses Exil ist das schwerste von allen; es ging hervor aus den Worten dessen, der den Staat Israel proklamierte.

(Ravitzky, 148)

Diese Äußerung enthält einige wichtige Hinweise. Der, »der den Staat Israel proklamierte«, damit ist natürlich David Ben-Gurion gemeint, Gründer und erster Ministerpräsident Israels, der den Charedim als ominöser, bösartiger Mensch gilt. Aber bedeutsamer ist der Hinweis auf das Exil. Er bezieht sich auf die Pessach-Hagada, der Geschichte des Exils und der Sklaverei in Ägypten, und genau mit dieser tragischen Episode aus der Bibel vergleicht der Belzer Rebbe das Leben im Staat Israel.

Das Gefühl eines Belagerungszustandes im eigenen Haus ist typisch für die israelischen Charedim. Sie leben in einer Art innerem Exil, indem sie weder die Symbole noch die Ideologie des Staates anerkennen. Für sie bedeutet das Leben in Israel, unter »frevlehaften Ketzern« ein zweifaches Exil. Die Annahme, die Charedim kämen mit ihren nichtjüdischen Nachbarn nicht zurecht, ist eine Fehleinschätzung. Das Gegenteil ist der Fall: Die Erfahrung in vielen Ländern, auch im Heiligen Land, beweist, dass die Charedim ganz wunderbar mit Menschen anderer Glaubensbekenntnisse zusammenleben können. Jene Gefühle spiegeln zunächst einmal ihr Verhältnis zu der Ideologie wider, aus der dieser Staat entstand. Rabbi Wasserman sprach schon 1937 vom »Beginn eines neuen Exils«, eines »Exils unter Juden«, eines »Exils der Jewsektzija«, so als hätte er die Bildung eines auf die zionistische Doktrin gegründeten Staates vorausgeahnt (vgl. Wasserman, 1986, 3).

Auf beiden Seiten empfindet man eine tiefe Entfremdung, da sich hier zwei radikal entgegengesetzte Entwürfe einer jüdischen Identität gegenüberstehen, zwei unterschiedliche Verhaltensmodelle. Die säkularen Juden in Israel sind nicht damit einverstanden, dass die Charedim vom Militärdienst befreit sind, und sie

wehren sich gegen jeden religiösen Zwang. Die Charedim ihrerseits glauben, sich permanent gegen demonstrative Verletzungen der Gebote, vor Willkür und Libertinage schützen zu müssen (vgl. Cohen, Asher; Liebman, 1990). Sogar die Bedrohung der nationalen Sicherheit, die in der Regel ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Geschlossenheit bewirkt, gießt Öl ins Feuer des innerjüdischen Konflikts: Die Charedim bleiben zu Hause, während die säkularen und religiösen Zionisten das Land verteidigen.

Die Zionisten nutzen die prekäre wirtschaftliche Situation der Charedim geschickt aus, um ihren Einfluss auf die Gemeinde auszuweiten. Als der damalige Wohnungsbauminister Ariel Scharon 1967 vorschlug, in den besetzten Gebieten eine Siedlung für Charedim zu bauen, untersagten mehrere charedische Führer ihren Anhängern, dieses Angebot anzunehmen, andere jedoch schwiegen dazu. So wurde die Stadt Immanuel zu einer Hochburg der antizionistischen Charedim, umringt von Siedlungen der schlimmsten Zionisten. Als die Siedlung kurze Zeit darauf von palästinensischen Terroristen angegriffen wurde, sahen sich ihre Bewohner als Geiseln der politischen Lage im Land und wurden zu natürlichen Verbündeten der Zionisten.

Die Notwendigkeit, die Stadt Immanuel und andere Siedlungen im Westjordanland zu verteidigen, brachte manche Charedim dazu, sich in den Parteien des politisch rechten Spektrums zu engagieren, darunter auch in der Likud-Partei. Wenn diese Tendenz sich ausweitet, könnte es zu einer weiteren Spaltung im Land führen, nämlich zwischen denjenigen Charedim, die weiterhin den Zionismus und den Staat Israel ablehnen und denen, die am politischen Leben partizipieren (vgl. Dayan).

Die Folge dieser Entwicklung ist, dass einige Gemeinden, die der Agudat Israel nahestehen, ihre Kritik gegenüber Israel mäßigen, obwohl sie den Zionismus offiziell immer noch ablehnen. Publikationen aus der historischen Reihe der charedischen Edition ArtScroll zeigen in letzter Zeit eine Tendenz, bestimmte grundlegende Postulate des Zionismus zu adaptieren, indem sie

bis zu einem gewissen Grad den Patriotismus, ja sogar politische und militärische Aktivitäten fördern (vgl. Goldwurm; Holder). In diesen Büchern werden Araber oft als »Feinde« dargestellt, der »jüdische Nationalismus« wird ein akzeptabler und sogar positiver Begriff, das Wort »Zionist« wird immer seltener verwendet. Dafür spricht man immer häufiger von einer Kluft zwischen religiösen und säkularen Juden, nicht zwischen Charedim und Zionisten. Obwohl »Zionismus« unter den meisten Chassidim und vielen orthodoxen Juden der litauischen Tradition immer noch ein Schimpfwort ist, nennt sich ein Teil der Aschkenasim, insbesondere die Absolventen der Talmudschulen der Agudat Israel, »Chardal«. Das Wort bedeutet hebräisch »Senf«, ist aber gleichzeitig eine Zusammensetzung aus »Charedi« und »Dati-Leumi« (nationalreligiös). Die politischen Ansichten dieser Gruppe sind nicht weniger militant als die des nationalreligiösen Lagers, und sie ist eine der zuverlässigsten Hochburgen der israelischen Ethnokratie. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wurden einige ehemals antizionistische Zeitungen, wie zum Beispiel die *HaModia*, zum Sprachrohr eines kompromisslosen jüdischen Nationalismus.

Der charedische Antizionismus entwickelt sich in zwei entgegengesetzte Richtungen. Während Charedim aus verschiedenen Gemeinden zu einem nationalen Konsens neigen, verstärkt sich die radikal-oppositionelle Position unter den Charedim und den Fraktionen des nationalreligiösen Lagers, die sich für die Einhaltung der Gebote und eine konsequente Haltung gegenüber dem Zionismus entschieden haben.

Aber das Verhältnis der Charedim zum zionistischen Staat unterscheidet sich nicht nur von dem des religiös-zionistischen Lagers, sondern auch von dem der israelischen Gesellschaft insgesamt. Während nur fünf Prozent der israelischen Juden sich nicht als »patriotische Israelis« bezeichnen würden, ist dieser Prozentsatz bei den Charedim um das Fünffache größer. Dies mag die Feindseligkeit der israelischen Gesellschaft gegenüber den Charedim erklären, zu der sich 37 Prozent der Israelis bekennen,

während lediglich dreizehn Prozent eine negative Einstellung gegen Juden aus der ehemaligen Sowjetunion haben und nur fünfzehn Prozent gegenüber den Siedlern in den besetzten Gebieten (vgl. Rettig).

Im Gegensatz zu Agudat Israel und anderen Parteien, die sich ihre Unterstützung des Staates durch die Nutzung staatlicher Ressourcen vergüten lassen, nehmen die Hartnäckigsten unter den Antizionisten weder Subventionen vom Staat an, noch Hilfen für kinderreiche Familien. Gleichzeitig suchen sie unermüdlich politische Konstellationen, die sie von der israelischen Regierung unabhängig machen und ihnen doch das Recht geben, im Land zu leben. Rabbi Blau von der Neturei Karta bewirkte vor seinem Tod ein Treffen mit dem damaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten, Richard Nixon (1913–1994), um für die antizionistischen Juden den Schutz eines Staates zu erlangen, der außerhalb Israels liegt (vgl. Rosenberg, 912). Offenbar hoffte er darauf, eine Situation zu erschaffen ähnlich der, wie sie im osmanischen Palästina herrschte, als die Großmächte bestimmte religiöse Gruppen unter ihren Schutz nahmen. Seine Versuche blieben fruchtlos: Die Antizionisten hatten weder die Erfahrung, noch die Mittel, noch die erforderlichen Beziehungen zu den Regierungen der westlichen Staaten, auf deren Hilfe sie hofften. Während die proisraelischen Organisationen, vor allem in den USA, effektive langfristige politische Allianzen aufgebaut haben, treten die antizionistischen Charedim allenfalls sporadisch auf der politischen Bühne in Erscheinung.

Der Staat und das Judentum

Für viele Gegner des Zionismus ist nicht in erster Linie der säkulare Charakter des Staates problematisch, sondern eben das Faktum seiner Gründung. Sich die Rolle des Messias anzueignen, das ist ein schwerer Verstoß gegen den göttlichen Willen. Dies ist die prinzipielle Haltung der Rabbiner gegenüber dem zionistischen

Plan einer nationalen Selbstbestimmung der Juden in Israel, unabhängig von ihrer Lebensform oder ihrem Verhältnis zur Thora. In dieser Frage sind sich die Satmarer Chassidim auch mit vielen radikal Antireligiösen einig, die sich gegen religiöse Zwänge wehren: »Der Staat hat in den Synagogen nichts verloren.«

Während der Staat für die Satmarer Chassidim schlichtweg gesetzwidrig ist, sprechen ihm die Säkularen das Recht ab, ihnen die Religion aufzuzwingen. Die Trennung von Staat und Religion ist das gemeinsame Ziel beider Gruppen, obwohl sie von diametral entgegengesetzten Prinzipien ausgehen.

Mit anderen Worten, der Staat darf nicht darüber entscheiden, wer Jude ist und wer nicht; er darf auch nicht die Aufzucht von Schweinen verbieten. Die Gesetzgebung der Knesset mag den orthodoxen Blickpunkt auf das Judentum widerspiegeln, aber viele Kritiker bezweifeln ganz grundsätzlich die Legitimität eines parlamentarischen Eingriffs in den Bereich der *Halacha*. Sollte eines Tages die Knesset die Einhaltung des Sabbats gesetzlich vorschreiben, könnte daraus der Eindruck entstehen, die Thora und ihre Gesetze seien von Menschenhand gemacht. Dann wüsste man nicht mehr, ob die Juden den Sabbat einhalten, weil sie ihn ehren und Seinen Geboten folgen, oder weil sie als bewusste Staatsbürger den Gesetzen ihres Landes gehorchen. Jedes Gesetz, das die Knesset verabschiedet, kann bestimmte Aspekte der *Halacha* berücksichtigen, andere wiederum ignorieren. Innerhalb kürzester Zeit kann so ein heilloses Durcheinander von religiösen und staatlichen Gesetzen entstehen, und dann mögen die Menschen glauben, sie folgten den Gesetzen der Thora, während sie in Wahrheit den Gesetzen des Staates gehorchen. Aus dieser Perspektive gesehen ist die Säkularisierung eines religiösen Gesetzes eine Profanisierung der göttlichen Offenbarung. Gleichwohl setzt sich die Mehrheit der Anhänger der Agudat Israel für einen »Hala-cha-Staat« ein.

Das nationalreligiöse Lager, das mit den säkularen Zionisten zusammenarbeitet, ist hingegen über den Einfluss der säkular-

en Zionisten auf seine Jugend besorgt. Dieses Problem, auf das Rabbi Isaac Jakob Reines bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hinwies, ist heute noch aktuell. So hat beispielsweise die Zahl der religiösen Jugendlichen, die im Verlauf ihres Militärdienstes die Einhaltung der Gebote vernachlässigen, mittlerweile solche Ausmaße erreicht, dass man spezielle Einrichtungen geschaffen hat, um die religiösen Soldaten von den übrigen zu trennen.

Die nationalreligiöse Jugend insgesamt lässt sich stark von messianischen Motiven leiten, die die Bedeutung der jüdischen Besiedelung des gesamten biblischen Landes Israel betonen. Gerade unter ihnen finden sich die überzeugtesten und kompromisslosesten Siedler. Hunderte von Soldaten und Offizieren, darunter relativ wenig fromme, lehnen den Dienst in den besetzten Gebieten ab, weil sie nicht Menschen verteidigen wollen, die ihrer Ansicht nach schlicht Fanatiker sind, die den Nationalismus zur Religion machen. Umgekehrt gibt es Soldaten, darunter viele aus dem nationalreligiösen Lager, die sich weigern, Befehle zur Räumung dieser Gebiete auszuführen, weil dies ihrem Verständnis der Thora und der Meinung der von ihnen verehrten Rabbiner widerspricht. So finden sich an beiden Rändern des politischen Spektrums Befehlsverweigerer aus moralischen und religiösen Gründen.

Sowohl die säkularen als auch die religiösen Soldaten müssen vom Einfluss der Charedim abgeschirmt werden. Nicht wenige Offiziere quittierten den Militärdienst, um sich nur noch dem Thorastudium zu widmen, nachdem sie Vorträge von Charedim gehört hatten, die auf ihre Militärbasen gekommen waren. In den letzten Jahren hat die Armee den Charedim, die dort regelmäßig Vorträge über das Judentum hielten, den Zugang zu den Militärbasen untersagt. Unter den Charedim ist man sich des Einflusses dieser Vorträge auf junge Soldaten sehr bewusst. (vgl. Hus)

Die Charedim sind für die Bekehrung der meisten zum Glauben zurückgekehrten Juden verantwortlich. Der progressiv auftretende religiöse Zionismus, dessen Anhänger sogar »die Fehler

des Judentums korrigieren« wollen (Полонский 2006, 164), erscheint denen, die nach Spiritualität suchen, wenig attraktiv. Deshalb werden sie stärker von Strömungen angezogen, die dem Zionismus gegenüber kritisch sind.

Lev Tahor (»Reines Herz«) ist eine solche Bewegung. Viele Mitglieder dieser radikal antizionistischen Sekte, deren Zentrum sich heute in Guatemala befindet, sind ehemalige Armeeangehörige. Nach dem Beitritt zu dieser Variante des Chassidismus verließen sie die Armee und im Anschluss daran auch den Staat Israel. Früher trugen sie grüne Armeeuniformen, heute lange schwarze Mäntel und Schläfenlocken. Nichts erinnert mehr an den früheren militärischen Schneid. Interessant ist auch die Tatsache, dass einige von ihnen das nationalreligiöse Lager verlassen haben. Sie lernten Jiddisch, um im Alltag nicht das Hebräische benutzen zu müssen, das für sie wieder zur »Heiligen Sprache« wurde. Sie haben sich in den Laurentiden, nördlich von Montreal niedergelassen. Sie bringen ihren Kindern nicht mehr ihre alte Muttersprache, das Neuhebräische, bei. Sie wollen gewissermaßen das Rad der Geschichte zurückdrehen, indem sie die gleichen Anstrengungen unternehmen – nur mit umgekehrten Vorzeichen –, wie hundert Jahre zuvor Elieser Ben-Jehuda, der seine Heimat, Russland, und seine Muttersprache, das Jiddische, hinter sich ließ, um in Palästina ein neues, alltagstaugliches, entsakralisiertes Hebräisch zu schaffen. Heute geben die Chassidim von Lev Tahor der hebräischen Sprache ihren »Heiligen Status« zurück, indem sie sie ausschließlich für Gebete und das Studium der Thora benutzen. Untereinander sprechen sie nur noch Jiddisch.

Als ich an diesem Buch schrieb, fuhr ich für ein Interview zu ihnen. Ihr Rebbe Shlomo Erez Helbrans (1962-2017) erteilte ihnen eine Sondererlaubnis, die »zionistische Sprache« zu benutzen, um ihre antizionistischen Ansichten darzustellen. Mit ihrem Verhalten und ihrer Lebensweise streichen sie ein ganzes Jahrhundert Zionismus aus dem Buch der Geschichte. In gewisser Weise verkörpern sie – auf kollektiver wie auf individueller Ebene – das,

wozu sie ihr geistlicher Führer aufgefordert hat: den Zerfall des zionistischen Staates.

Das Gefühl, dass gerade die Weltanschauung der Charedim wahrhaftige Treue zur Thora widerspiegelt, ist in den Kreisen der nationalreligiösen Juden weit verbreitet. Während die spirituelle Verbindung zwischen Zionismus und Erlösung zunehmend schwächer wird, wächst innerhalb des nationalreligiösen Lagers das Minderwertigkeitsgefühl gegenüber den Charedim. Aus Mea Schearim ist zu hören, dass Siedler aus den besetzten Gebieten in den vergangenen Jahren Hunderte Exemplare klassischer Werke der antizionistischen Literatur erwarben, beispielsweise Kurzfassungen von *WaJoel Mosche*.

Wie ein Reporter der Zeitung Haaretz konsterniert berichtet, sangen Aktivisten des nationalreligiösen Lagers aus Protest gegen die Verhaftung ihrer Mitstreiter vor einem Gerichtsgebäude in Jerusalem die Hymne der antizionistischen Neturei Karta: »An die Herrschaft der Ketzer glauben wir nicht, und ihre Gesetze anerkennen wir nicht. Durch Feuer und Wasser gehen wir auf dem Weg der Thora. Den Weg der Thora gehen wir, Gottes Namen zu heiligen.« (Shragai)

Währenddessen vermeiden die Charedim weiterhin jeden Kontakt mit dem »staatlichen Judentum«. Selbst von anerkannten Symbolen des jüdischen Glaubens wie dem Davidstern wird bewusst kein Gebrauch gemacht, um der Ablehnung gegenüber dem Zionismus Nachdruck zu verleihen. Obwohl der Gebrauch dieses Symbols erst eine Entwicklung der letzten Jahrhunderte ist (vgl. Scholem, 243–251), ziert es dennoch sämtliche Synagogen, die bis Mitte der Fünfzigerjahre des vorigen Jahrhunderts erbaut wurden. Aber nach Proklamation des Staates Israel war der Davidstern vor allem in den Synagogen zu sehen, die mit dem Zionismus sympathisierten. In vielen nicht-zionistischen oder antizionistischen Synagogen hörte man auf, das Symbol zu verwenden, seitdem es Teil der israelischen Staatsflagge ist. Manche religiöse Juden boykottieren seine öffentliche Darstellung aus Protest ge-

gen die israelische Armee, die »den Stern Davids mit Blut befleckt hat.« (Brownfeld, 2002/2, 1-10)

Auch Rabbi Moshe Feinstein (1895-1986), der eine der führenden rabbinischen Autoritäten war, und der sich nach seiner Auswanderung aus der Sowjetunion in New York niederließ, positionierte sich offen und eindeutig gegen staatliche Symbole in Synagogen. Seinen Worten zufolge komme dem Staat Israel keinerlei religiöser Wert zu, und deshalb dürfe man ihn nicht mit einem jüdischen Bethaus assoziieren (vgl. Feinstein, 106).

Chazon Ish nahm eine noch unnachgiebigere Haltung ein. Er verbot den Besuch einer Synagoge, die mit Israels Flagge geschmückt ist, selbst wenn es im näheren Umkreis keine andere Synagoge gibt. Danach gefragt, ob dieses Verbot auch für jenen Sabbat gelte, an dem jeder Jude und jede Jüdin verpflichtet ist, in die Synagoge zu gehen, um aus der Thora den Abschnitt »Sachor« (»Gedenke, was Amalek dir angetan hat«) zu hören, antwortete er, selbst dieser heilige Tag stelle keine Ausnahme dar (vgl. Steiner, 36–37). Mit anderen Worten, die israelische Staatsflagge verunreinige die Synagoge derart, dass sie ihre Bestimmung verliert.

Der Unterschied zu dem nationalen Selbstverständnis der Immigranten aus Russland oder Argentinien, für die Israel den Traum von Freiheit und einem vollwertigen, sinnvollen Leben verkörpert, ist extrem. Diese Einwanderer nehmen den Staat und seine Ideologie begeistert an. Im Gegensatz zu den Charedim, deren Vorfahren schon seit vielen Generationen im Lande leben, fühlen sich die Neuankömmlinge in Israel wie zu Hause (vgl. Gitelman 2002; Lewin-Epstein). Für die Charedim, die den Satmarer Chassidim, der Neturei Karta oder Lev Tahor nahestehen, gilt wiederum jede Zusammenarbeit mit dem Staat als Kollaboration. Sie verurteilen den Zionismus derart kategorisch, weil sie gerade ihn für die größte Katastrophe in der Geschichte der Juden verantwortlich machen: den NS-Völkermord.

6 Der Zionismus, der NS-Völkermord und der Staat Israel

»Und er sagte: Ich will mein Gesicht vor ihnen verbergen und dann sehen, was in Zukunft mit ihnen geschieht. Denn sie sind eine Generation des Aufruhrs, Söhne, in denen die Untreue sitzt.«

(Deuteronomium 32:20)

Der NS-Völkermord, die systematische Vernichtung von Millionen Juden während des Zweiten Weltkrieges, liefert eines der gewichtigsten Argumente sowohl zur Rechtfertigung des Zionismus wie auch zu seiner Ablehnung. Die Zionisten verweisen zu Recht darauf, dass einige von ihnen, wie zum Beispiel Jabotinsky, die schreckliche Tragödie vorausgesehen haben und zur Massenauswanderung nach Palästina aufriefen. Für die überwiegende Mehrheit der Zionisten liefert der Genozid an den Juden in Europa den entscheidenden Beweis für die Bedrohung, die immer noch über jedem Juden schwebt, und dies verleiht dem Staat Israel ihrer Auffassung nach die volle und unbestreitbare Legitimation. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg präsentierte die zionistische Bewegung ihr Projekt als Antwort auf den Massenmord an den Juden. Nur zweieinhalb Jahre nachdem die Verbrennungsöfen erloschen waren, gelang es ihnen, die Vereinten Nationen von der Notwendigkeit der Gründung eines jüdischen Staates zu überzeugen. Gemäß ihrer Logik ist militärische Stärke

unabdingbar, um einen neuen Genozid abzuwenden. Zu den Gegnern des Zionismus und des Staates Israel gehören sowohl die Charedim, die stärker als jede andere jüdische Gruppe unter den Nazis zu leiden hatten, aber auch die amerikanischen Reformer, die von der Tragödie gänzlich verschont blieben. Viele Argumente der religiösen Gegner des Zionismus mögen die Gefühle mancher Menschen verletzen. Sie mögen es für inakzeptabel halten, den NS-Völkermord als Aufruf an die Juden zu verstehen, ihre Sünden zu bereuen, insbesondere die Sünde der Unterstützung des Zionismus. Aus welchem Blickwinkel auch immer man den Genozid der Juden in Europa betrachtet, dieses Ereignis und seine Deutungen rufen auch heute noch starke Emotionen hervor.

Der Genozid und seine Ursachen

Jedes Mal, wenn ein Unheil über die Juden hereinbricht, blicken sie in Gedanken auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels zurück, die symbolisch für alle Tragödien steht, die das jüdische Volk im weiteren Verlauf der Geschichte treffen sollten. In der Tradition heißt es: »Alles liegt in der Hand Gottes, außer der Furcht vor Gott« (Babylonischer Talmud, Brachot 33b). Damit ist gemeint, dass jedes menschliche Wesen mit einem freien Willen ausgestattet ist, einem Geschenk, dessen Missbrauch Gottes Zorn hervorrufen kann. Oftmals wird unterschieden, zwischen solchen Tragödien, die von Gott geschickt werden (wie zum Beispiel die Zerstörung von Sodom und Gomorra) und einem Unglück, das durch den Entzug der göttlichen Vorsehung eintritt: Wenn Gott unmittelbar straft, dann trifft er nur die Schuldigen; wenn er sich jedoch abwendet, und die Menschen selbst zum Werkzeug der Bestrafung werden, können auch Unschuldige leiden (vgl. Levenson; Necker).

Aus der Perspektive des Judentums, das die meisten frommen Juden teilen, ruft eine Tragödie dazu auf, auf peinlich genaue Art und Weise das eigene Verhalten zu überprüfen, um individuelle

oder kollektive Buße zu tun (vgl. Soloveitchik). Es gibt keinen Anlass, dem Henker die Schuld zu geben und noch weniger, sein Handeln durch politische, ideologische oder soziale Gründe zu erklären. Der Henker – sei es der Pharao, Amalek oder Hitler – ist nichts weiter als ein Werkzeug zur Vollstreckung der göttlichen Strafe; ein grausames Mittel, das dem Zweck dient, die Juden dazu zu bringen, Buße zu tun. Diese Auffassung geht auf talmudische Quellen zurück (vgl. Babylonischer Talmud, Megila 14a und Sanhedrin 57a) und wird auch am Sederabend (Pessach-Fest) gesungen, um die Anwesenden daran zu erinnern, dass die Erlösung nur durch göttliche Vorsehung möglich ist. Dementsprechend sind die Katastrophen, die das jüdische Volk heimsuchen, auch nur durch die göttliche Vorsehung erklärbar. In diesem Sinne äußerte sich Rabbi Wasserman, wenige Jahre bevor er selbst von den Nazis ermordet wurde. Sein Aufsatz *Die Epoche des Messias* ist bis zum heutigen Tag eine der wichtigsten Quellen der jüdischen Kritik am Zionismus. Wasserman war sich vollkommen bewusst, welche Gefahr der Nationalsozialismus für die Juden darstellte, aber er sah darin nichts Neues oder Außergewöhnliches in der göttlichen Weltordnung. Ähnliche Überlegungen finden wir auch in den Schriften seines Zeitgenossen Simon Schwab. Seiner Meinung nach waren die Gesetze, die die Rechte der Juden im dritten Reich einschränkten, eine Strafe für ihre Abwendung von der Thora:

Doch Gott ruft und alle – schweigen. Man darf nicht anklagen, flüstert man, raunt es sich zu. Mit scheuem Seitenblick auf Gottes strafende Kräfte, die er zur Züchtigung gegen uns auslöst und abgesandt hat. Man blickt in den allzu strengen Zerrspiegel der erziehenden Gottesboten und findet die Schuld bei den Andern.

(Schwab, 12)

Der deutsche Rabbiner bewies eine wahrhaft prophetische Gabe, als er diese Worte nur wenige Monate vor der Machtergreifung

durch die Nationalsozialisten niederschrieb: »Gott hat euch in Staunen versetzt. Gott zeigt sich in der Krise und im Chaos unserer Zeit. Weiß das mein Volk? [...] Nur ein zehnter Teil wird am Leben bleiben« (Schwab, 7, 13).

Sein Buch, in dem er die deutschen Juden aufruft, angesichts der sich abzeichnenden Katastrophe Buße zu tun, erschien erstmals 1934. Tatsächlich bezieht sich Schwab auf eine biblische Prophezeiung (Jesaja 6:13), die verspricht, dass ein Überrest, wie klein er auch sein mag, selbst nach seiner Vernichtung bereuen und zu Gott zurückkehren wird. Nur der zehnte Teil werde übrigbleiben (vgl. Schwab, 14). Auch nach der Katastrophe behielt Schwab seine Sichtweise bei und veröffentlichte sein Buch 1978 in New York in englischer Sprache neu.

Rabbi Wasserman sah in den Verfolgungen der Nazis, deren Opfer er selber schon bald werden sollte, eine unmittelbare Folge des Zionismus. Von allen »Ismen«, die er je kennengelernt hatte, bereitete ihm der Zionismus die meisten Sorgen: Gerade dem jüdischen Nationalismus warf er vor, einen Krieg zwischen den Juden und Gottes Reich angezettelt zu haben. Von seinem Standpunkt aus war es das Ziel des jüdischen Nationalismus, Gott aus den Herzen der Juden zu vertreiben. Solange die Anführer der Bewegung nicht von ihren ketzerischen Taten ablassen und ihre Sünden bereuen würden, könne es keine Erlösung geben. Auch dem Sozialismus, der die zionistischen Aktivitäten in Palästina in vielerlei Hinsicht inspirierte, stand Wasserman feindlich gegenüber. Es sah eine göttliche Gerechtigkeit darin, dass der Nationalsozialismus, der solche Schrecken über die Juden in Europa brachte, aus dem Nationalismus und dem Sozialismus entstanden war, das heißt Ideologien, die von den osteuropäischen Zionisten vergöttert wurden.

In diesen Tagen wählten die Juden zwei »Idole« denen sie Opfer brachten: den Nationalismus und den Sozialismus. Diese beiden Formen der Götzenanbetung haben die Hirne und Her-

zen der jüdischen Jugend vergiftet. Jede von ihnen hat ihre falschen Propheten in Gestalt von Schriftstellern und Rednern, die ihre Arbeit meisterlich erledigen. Dann geschah das Wunder: Im Himmel flossen diese beiden Häresien zu einer zusammen, dem Nationalsozialismus. Daraus entstand die furchtbare Geißel des Zorns, welche die Juden heimsuchte ... Die Scheusale, die wir anbeteten, haben sich gegen uns selbst gewendet.

(Wasserman, 1976, 23)

Er war sicher, dass der Genozid, dessen Ausmaße er vorausgeahnt hatte, nur die Strafe für die Abkehr von der Thora war, der von den Zionisten schon so lange gefördert und praktiziert wurde. Solange das zionistische Projekt andauert, würden demzufolge die Juden mit Menschenleben für die Verbrechen zahlen müssen, die ein unabdingbarer Bestandteil des Zionismus seien. Der Bruch der talmudischen Schwüre führt dazu, dass das Blut der Juden fließen werde, leicht »wie das Blut von Reh und Antilope«. (Wasserman, 1976, 23). Auch die Gewalt, unter der die Bewohner des Landes seit mehr als hundert Jahren leiden, ist demnach nur die fortdauernde Strafe für den Zionismus und den von ihm geschaffenen Staat Israel. Sowohl die Zionisten wie auch ihre Gegner sind sich darin einig, dass die Feindschaft, die den Juden seit Jahrhunderten begegnet, jedes Maß überschreitet. Es ist eine Feindschaft, die keiner anderen vergleichbar ist. Aber während die Zionisten dieses Phänomen üblicherweise mit der politischen und militärischen Ohnmacht der Juden erklären, sehen die frommen Juden seinen Ursprung in der Schwere der Sünden, die von ihren Brüdern begangen wurden:

Wann immer der Jude im Laufe der Geschichte das Bewusstsein seines Erbes und seiner Mission verliert, wird es notwendig, dass seine Feinde ihn wecken und ihn, dazu bringen, seine Fähigkeiten wiederzuerlangen. Die Größe seiner Feinde und

die Härte der Mittel, die er einsetzt, um den Juden zu wecken, hängen ganz und gar von der Intensität seiner Lethargie ab. Bildhaft ausgedrückt kann man es mit dem Fall eines Mannes, der in einem brennenden Haus schläft, vergleichen. Ist sein Schlaf leicht, wird eine kleine Berührung ausreichen, um ihn auf die Gefahr aufmerksam zu machen; aber wenn er im Tiefschlaf liegt, muss man ihm womöglich einen kräftigen Schlag versetzen, um sein Leben zu retten. Ähnlich verhält es sich, wenn das jüdische Volk sich im Großen und Ganzen seines Judentums bewusst ist. Dann drückt sich der Antisemitismus in kleineren Ärgernissen aus, die genügen, den Juden davor zu bewahren, seine Bestimmung zu vergessen. Jedoch wenn der Jude den Bund, den Gott mit seinen Ahnen schloss, vollkommen ignoriert und leben will wie alle anderen Völker der Erde, dann werden in rasender Gewalt Horden wilder Antisemiten sich auf ihn stürzen, so wie es heutigentags geschieht.

(Wasserman, 1976, 44–45)

Wassermans Erklärungen, die er vor dem Krieg äußerte, gelten bis heute als beredte Anklage gegen den Zionismus. Wie viele andere sieht Rabbi Wasserman im Zionismus eine radikale Abkehr von der jüdischen historischen Kontinuität. Mit dem Zitat aus dem Deuteronomium, »Aber nehmt euch in Acht! Lasst euer Herz nicht verführen, weicht nicht vom Weg ab, dient nicht anderen Göttern und werft euch nicht vor ihnen nieder!« (Deuteronomium 11:16), nimmt er Bezug auf einen Kommentar Raschis, »Sobald sich einer von der Thora abwendet, verfällt er der Ketzerei«. Mit anderen Worten: Jede noch so geringe Abweichung von der Thora zieht die vollständige Abkehr von ihr nach sich, was eine entsprechende Strafe rechtfertigt, deren Zweck es ist, den Abtrünnigen auf den rechten Weg zurückzubringen. Rabbi Wasserman folgert kategorisch: »Der Grund für unsere gegenwärtige, in der jüdischen Geschichte beispiellose Drangsal ist die Abkehr vom

Studium der Thora.« (Wasserman, 1976, 46) Rabbi Wassermans letzte Worte, die er laut Zeugen bei seiner Verhaftung durch die Nazis sagte, werfen ein anderes Licht auf seine Interpretation des NS-Genozids:

Im Himmel scheint es, dass man uns für Gerechte hält, weil unsere Körper erwählt wurden, für das jüdische Volk zu sühnen. Deshalb müssen wir nun hier und gleich Buße tun. Es ist nicht mehr viel Zeit. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir bessere Opfer sind, wenn wir bereuen. So werden wir das Leben unserer Brüder in Übersee retten. Möge nichts Widerwärtiges in unsere Gedanken kommen, Gott behüte, was unser Opfer untauglich macht.

(Rav, 8)

Die jüdische Literatur, welche den Genozid unter diesem Gesichtspunkt darstellt, ist reich. Sie schöpft aus klassischen Quellen und setzt lange vor Auschwitz ein. Die politische und militärische Interpretation des Exils durch die Zionisten gilt als eine wichtige Ursache für die Katastrophe. Da die Vergehen der Zionisten kollektive waren, muss auch die Strafe kollektiv erfolgen, womit an die Verantwortung der Thora-Gelehrten für das gesamte jüdische Volk erinnert wird:

Auf dem Weg nach Auschwitz fragte ein Jude Rabbi Schlomo Salman Ehrenreich (1863–1944): »Warum hat Gott erlaubt, dass diese Katastrophe über die europäischen Juden hereinbricht?« Der Rabbiner antwortete ihm: »Wir werden bestraft, weil wir den Zionismus nicht genug bekämpft haben.« Jeder Verstoß gegen die Thora, auch der individuelle, wird von der ganzen Gemeinde gesühnt. (Blau, Ruth, 259)

Der Talmud warnt: »Wenn der Engel der Zerstörung losschlägt, unterscheidet er nicht zwischen Schuldigen und Gerechten« (Ba-

bylonischer Talmud, Baba Kama 60). Mit der Warnung, dass die Gerechten zuerst bestraft werden, unterstreicht der Talmud die Idee der gegenseitigen Verantwortung der Juden füreinander, indem er sagt, dass Gott einen Juden für die Sünden eines anderen bestrafen kann (vgl. Babylonischer Talmud, Schewuot, 39a). Der Tod von sechs Millionen Juden ist dieser Auslegung zufolge eine direkte Konsequenz der Verletzung der Weltordnung durch die Zionisten, eine Strafe, die selbst die trifft, die nie eine Sünde kannten.

Auf der anderen Seite wirft Rabbi Issachar Shlomo Teichtal (1885-1945) in seinem 1943 in Budapest verfassten Werk den Anführern der Charedim vor, sie hätten die Emigration der europäischen Juden in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen verhindert. Teichtal war Zeit seines Lebens Antizionist gewesen, änderte jedoch seine Position und schrieb darüber ein Buch, kurz bevor er von den Nazis ermordet wurde (Teichtal). Sein Werk ist heute fester Bestandteil des Kanons an den nationalreligiösen Schulen, während man es in charedischen Kreisen völlig ignoriert, obwohl der Verfasser immer einer der ihren blieb. Teichtal war der Auffassung, Gott habe die Leiden des Exils geschaffen, um die Juden zur Einwanderung ins Heilige Land zu bewegen. Seiner Meinung nach können die Charedim sich nach dem Krieg nicht mehr rechtfertigen und sagen »Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben nichts gesehen.« (Deuteronomium 21:7). So erhob Teichtal schwere Vorwürfe gegen die Charedim. Allerdings steht er mit seiner Sicht auf den NS-Völkermord in der jüdischen Literatur allein (vgl. Schindler; Schwartz; Goldstein).

Es ist schwierig, eine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zu erkennen, wenn man postuliert, dass das Überleben und Wohlergehen der Juden von ihrer Thoratreue abhängt. Denn die Wege des Herrn sind unergründlich. Aber für die Charedim gibt es keine andere Möglichkeit, den extremen, oft irrationalen Hass, dem die Juden in der gesamten Geschichte ihres Volkes begeg-

neten, zu erklären. Rabbi Israel Domb erzählt von einem Talmudschüler, der in Auschwitz einen SS-Mann fragte, warum er ihn so sehr hasse: »Ich führe nur Befehle aus«, war die Antwort. Doch als der Junge nach den Motiven derer fragte, die die Befehle erteilten, sagte man ihm, dass diese auch keine Antwort wüssten. »Danach sah ich die SS-Männer und die Gaskammern in Auschwitz nicht mehr, ich sah nur noch die Worte der Thora, die vor meinen Augen im entsetzlichen Schrecken ihrer Verwirklichung standen.« (Domb, 12)

Hitler vernichtete Millionen von Menschen, die von der Kriegsmaschine der Nationalsozialisten effektiv hätten genutzt werden können. Nach drei Jahren Krieg litt Deutschland unter Arbeitskräftemangel, Hitler aber, geblendet von fanatischem Hass, handelte gegen die unmittelbaren Interessen seines Landes. Teile des Eisenbahnnetzes waren mit den Zügen in die Vernichtungslager ausgelastet, anstatt kriegswichtige Güter zu transportieren. Tausende Soldaten und Offiziere der SS kämpften nicht an der Front, wo sie gebraucht wurden, sondern waren in die Vernichtung der Juden eingebunden. Rabbi Domb sah in solchem unerklärlichen Hass einen Beleg für die besondere Verbindung zwischen Gott und seinem auserwählten Volk, eine Sichtweise, mit der er unter den orthodoxen Denkern nicht alleine dastand (vgl. Domb, 10). Eine Bestätigung für diese Position fand er in den Worten der Bibel: »In meinem Zorn ist ein Feuer entbrannt. Es lodert bis in die unterste Totenwelt, verzehrt die Erde und was auf ihr wächst und schmilzt die Fundamente der Berge.« (Deuteronomium 32:22). Der Satmar Rebbe Teitelbaum, der wie durch ein Wunder der Vernichtung entging, drückte sich ähnlich aus:

Wegen unserer Sünden erlitten wir ein großes Leid, bitter wie Wermut, schlimmer als alles, was Israel jemals erlebt hat, seit es ein Volk geworden ist. [...] In früheren Zeiten, als Jakob [also die Juden] Leid erfuhr, überlegten wir und versuchten zu verstehen, welche Sünde das Unheil über uns gebracht habe,

so dass wir bereuen und zu Gott zurückkehren konnten. Aber in unserer Generation muss man nicht lange nach der Sünde suchen, deretwegen das Unheil gekommen ist. [...] Die Ketzner haben alle Anstrengungen unternommen, [...] um gewaltsam [in das Land Israel] einzudringen und die Macht an sich zu reißen, bevor die rechte Zeit gekommen ist. [...] [Sie] haben den Großteil des jüdischen Volkes in schreckliche Häresie getrieben, wie sie die Welt seit ihrer Erschaffung nicht gesehen hat. [...] Deshalb müssen wir uns nicht wundern, dass der Herr in Seinem Zorn über uns hereingebrochen ist. [...] Und die Gerechten starben für die Sünder und Verführer, so groß war der Zorn.
(Ravitzky, 65)

In Polen kamen die Rabbiner zu denselben Schlussfolgerungen. Der zweite Rebbe von Gur, Rabbi Yehuda Leib Alter (1847-1905), hatte die Gefahr, die vom Zionismus drohte, schon viel früher erkannt: »Ein anständiger Jude sollte sich nicht mit den Bösen verbrüdern; damit meine ich die Zionisten« (Rosenberg, 6)

Schon mehrere Jahre vor dem Aufkommen des Nationalsozialismus sprach Rabbiner Sonnenfeld von der beispiellosen Bedrohung, welche die massenhafte Rückkehr des jüdischen Volkes nach Israel mit sich brachte. Ketzerei und Zionismus nannte er eine »schwere Krankheit«, die über die Juden gekommen sei (Rosenberg, 441).

Rabbi Amram Blau schreibt nach dem Krieg einfacher, aber nicht weniger kategorisch: »Ohne die Sünden der Zionisten wäre die Katastrophe in Europa nicht geschehen« (Hirsch, Moshe, 5-6). Die unter den Zionisten weitverbreitete Auffassung, der Staat Israel hätte alle Juden Europas aufnehmen können, wenn er im Jahre 1930 schon existiert hätte, weist Blau entschieden zurück:

Das ist totale Häresie. Ich sage es noch einmal, die Katastrophe erfolgte als Strafe für die Sünden der Zionisten. Sie haben

die drei talmudischen Schwüre gebrochen, das heißt Gottes Verbot, einen jüdischen Staat zu gründen, und damit haben sie dieses Unglück über das jüdische Volk gebracht, dass die Nazis aus den Juden Seife machten. In all dem, was für die Ungläubigen Fragen sind, sehen wir die Antwort.
(Hirsch, Moshe, 6)

Die Witwe Rabbi Blaus ergänzte seine Worte, indem sie sich auf das kausale Verhältnis zwischen dem Zionismus und dem Massenmord an den Juden bezog. Sie erinnerte daran, dass Theodor Herzl und sein Mitstreiter Max Nordau den europäischen Anführern die Idee in den Kopf gesetzt hatten, die Juden seien ein fremdes und zerstörerisches Element, egal wo sie lebten. Hierzu zitiert sie einen österreichischen Minister aus der Zeit des Kaisers Franz Joseph: »Falls die böswillige Propaganda fortgesetzt wird, welche die Juden als Revoluzzer und Gefahr für die Welt darstellen, wird das nicht zur Gründung eines jüdischen Staates führen, sondern zur Vernichtung der Juden in Europa.« Und zum Abschluss erklärte sie: »Weniger als fünfzig Jahre später hat Hitler leider die Befürchtung des österreichischen Ministers verwirklicht.« (Blau, Ruth, 296)

Im Jahre 1947 hielt Rabbi Joseph Zwi Duschinsky im Namen der orthodoxen aschkenasischen Gemeinde eine Rede vor der UNO, in der er erklärte, dass der Zionismus der Hauptgrund für die Gewalt und die Streitigkeiten mit der arabischen Bevölkerung geworden sei, auf Grund deren die britischen Behörden im Jahre 1930 gezwungen waren, die Einwanderung von Juden nach Palästina einzuschränken. Rabbi Duschinsky warf den Zionisten vor, die Rettung von Millionen Juden verhindert zu haben:

Das kolossale Massaker an Millionen unserer Brüder und Schwestern durch die Hand der Nazis hätte in erheblichem Maße abgewendet werden können, weil viele von ihnen friedlich im Heiligen Land hätten leben können. Es gab nicht die

leiseste Rechtfertigung für die Begrenzung der jüdischen Einwanderung, wie sie uns im letzten Jahrzehnt aufgezwungen wurde.

(Statement to UN, 4)

Duschinsky verwies klar auf den Kampfgeist der Zionisten und machte sie dafür verantwortlich, dass die britische Mandatsmacht in ihrem Weißbuch von 1939 eine restriktive Einwanderungspolitik festlegte. Er vertrat die Auffassung, wenn traditionstreue Anführer ohne nationalistische Ambitionen an der Spitze der jüdischen Gemeinden in Palästina gestanden hätten, wäre es auf der Grundlage der lange Zeit friedlichen Beziehungen zu den Arabern möglich gewesen, die Tore des Landes für die verfolgten Juden Europas weit zu öffnen.

Es ist wohl überflüssig zu erwähnen, dass die Zionisten die entgegengesetzte Schlussfolgerung aus der nationalsozialistischen Massenvernichtung ziehen: Sie fand statt, weil man nicht rechtzeitig einen eigenen Staat errichtet hatte. Aus diesem Grund muss man nunmehr dafür sorgen, dass Israel militärisch so stark wie möglich wird, denn nur so kann die nächste Massenvernichtung verhindert werden. Diese Denkweise ruft natürlich scharfe Kritik von Seiten der Charedim hervor. Dazu Rabbi Domb:

Anstatt die richtigen Schlüsse zu ziehen und diese Äußerung des göttlichen Willens als Tadel an sich selbst wahrzunehmen, nutzten sie bewusst das Chaos, das nach dem schrecklichen Schlag herrschte, das das genaue Gegenteil von dem ist, was Er für sein Volk bestimmt hat. Kaum war die entsetzliche Feuersbrunst erloschen, machte sich der mächtige zionistische Propagandaapparat daran, die Bedeutung dieses Ereignisses zu verzerren und umzudeuten. [...] »Das geschah nur deshalb, weil man die zionistische Idee nicht schon früher angenommen hat«, plärren sie allenthalben. »Weil wir nicht die Mittel hatten, uns zur Wehr zu setzen; deshalb müssen wir uns auf

unserem eigenen Territorium bewaffnen, und wenn unsere zionistische Nation sich konsolidiert, wird unsere Zukunft gesichert sein.«

(Domb, 13)

Rabbi Wasserman erklärt, durch die Unkenntnis der Thora und die Auslöschung des Glaubens seien die Juden »die unglücklichsten Menschen geworden. Sie begreifen nicht den Grund für ihr Leiden. Sie haben niemanden, an den sie sich in ihrem Unglück wenden können. Wer kann sich das Ausmaß ihrer Verzweiflung und Verwirrung vorstellen?« (Wasserman, 1976, 24). Heute ist diese Geschichtsauffassung den meisten Juden fremd. Für die Zionisten, schreibt Wasserman, die keinen spirituellen Zugang haben zum Verständnis des Unglücks, das ihnen widerfuhr, die nicht an die göttliche Gerechtigkeit glauben, bleibt gar keine andere Wahl als die Gewalt.

Die Zionisten und der Genozid an den Juden in Europa

Viele Zionisten unterstützten die Idee einer organisierten jüdischen Opposition zum Nationalsozialismus in Deutschland, dachten dabei aber weiterhin in nationalen Kategorien. Sie sahen die Juden als einen Fremdkörper unter den anderen Völkern. Obwohl einige von Jabotinskys Anhängern glaubten, dass Hitler Deutschland gerettet habe und die Nazi-Ideologie nur wegen ihres Antisemitismus ablehnten (vgl. Segev, 2000, 23), war es gerade der militante Flügel des Zionismus, der eine aggressive Haltung gegenüber der neuen deutschen Regierung einnahm. Jabotinsky selber führte sich auf, als sei er der Oberbefehlshaber der jüdischen Armee. In seinen Radioansprachen im offiziellen polnischen Rundfunk und in diversen Artikeln griff er Deutschland scharf an. Die Führungsriege der Nazis meinte, Jabotinsky gebe in seinen Reden und Publikationen die »Pläne seiner Rasse« preis, und spreche zum »Entsetzen der anderen Weisen von Zion¹⁶ klar-

er darüber, als ihnen recht war.« (Schechtman, 214-217) Tatsächlich spielten Jabotinskys Reden über die Einheit der jüdischen Nation gerade denen in die Hände, die dem deutschen Volk mit Geschichten über eine jüdische Weltverschwörung Angst machten. Gerade für diese Position, die die »deutschen Zionisten« für provokativ hielten, erfuhren sie Kritik von vielen Rabbinern. Die Unversöhnlichkeit und Aufsässigkeit jüdischer Organisationen gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland verurteilten in den Dreißigerjahren viele Rabbiner.

Je mehr antijüdische Gesetze in Hitlerdeutschland in Kraft traten, desto stärker warfen sie diesen Organisationen, die meistens mit der zionistischen Bewegung assoziiert waren, gefährliches und verantwortungsloses Verhalten vor. Wasserman erinnerte wiederholt daran, dass »die Juden sich ihren Verfolgern nicht widersetzen [dürfen]. [...] Die Thora und das Gebet, das sind unsere einzigen Waffen.« (Wasserman, 1976, 28). Er verurteilte die »neuen Anführer«, die Kämpfe und Forderungen vorzogen und fragte sarkastisch: »Gegen wen sollen wir kämpfen? Gegen die Großmächte der Welt. Wir müssen sie boykottieren und uns auf Kongressen versammeln, um mit Zeitungsartikeln auf sie zu schießen und Furcht und Zittern unter ihnen zu verbreiten.« (Wasserman, 1976, 28)

Auch Rabbi Simon Schwab vertrat das traditionelle jüdische Prinzip der Zugeständnisse und Kompromisse. 1934 schrieb er:

Der Jude soll treu jedem Staate dienen, in den Gottes historische Vorsehung ihn gestellt hat, ganz gleich, welche Regierungsform in diesem Staate herrscht. [...] [Er soll] still und ehrlich seinen Geschäften nachgeh[en] und sich in einer korrekten Handlungsweise jeder jeweils herrschenden Staatsform gegenüber befleißig[en], sonst aber sein ganzes Bestreben dem innerjüdischen religiösen Ausbau seines Judentums weih[en].

(Schwab, 29)

Andere einflussreiche Rabbiner, etwa Rabbi Weinberg (der am berühmten Rabbinerseminar in Berlin lehrte), bezogen gegen Boykotte und nazifeindliche Propaganda Stellung. Sie waren der Überzeugung, dass beides gefährlich und unverantwortlich sei. Der amerikanische Historiker Mark Shapiro schreibt, dass viele der großen Rabbiner dieser Zeit, einschließlich Rabbi Chaim Oser Grodzinsky (1863–1939), Elchonon Wasserman und Joel Teitelbaum, den Boykott aus religiösen Gründen missbilligten, weil er ihrer Meinung nach der Tradition fremd war (vgl. Shapiro, 117). Tatsächlich formten sich zwei antagonistische Haltungen unter den Juden: Eine traditionelle, die Verhandlungen und Kompromisse bevorzugte, und eine neue, die unerbittlich und furchtlos die Ehre der Juden verteidigen wollte.

Heute mag die versöhnliche Einstellung der Rabbiner unverstündlich und seltsam anmuten, da es ganz üblich geworden ist, seine Rechte offensiv oder gar aggressiv zu verteidigen. Aber die Einstellung der Rabbiner spiegelte eine altbewährte und pragmatische Sicht der Dinge wider, die sich über Jahrhunderte im Exil herausgebildet hatte. Aus der Sicht der Tradition ist jeder Kompromiss, ganz gleich wie schlecht er auch sein mag, dem Konflikt vorzuziehen, zumal die Konflikte, die die Zionisten provozierten, kaum ernst zu nehmen waren. Tatsächlich schien die Strategie der Zionisten eher ein nach innen gerichtetes Propagandainstrument zu sein. Denn selbst nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor zögerten die USA, ein Land, in dem die jüdische Gemeinde wahrscheinlich den größten Einfluss hatte, immer noch, Deutschland den Krieg zu erklären. Schließlich kam Hitler ihnen zuvor. Der Einfluss der jüdischen Organisationen auf den weiteren Verlauf des Krieges erwies sich ebenfalls als ausgesprochen bescheiden.

Zu Zeiten der Propheten, erzählt Wasserman, gab es mehr falsche Propheten als echte, und diese wären häufig dem Spott und der Verachtung ihrer Zeitgenossen ausgesetzt. Aber die wahren Propheten hatten keine Angst, ihr Leben aufs Spiel zu setzen:

Die Aufgabe der echten Propheten war es, das Volk Israel aus seinem Schlaf zu erwecken. Die falschen Propheten verfolgten das gegenteilige Ziel: das Volk Israel in angenehmen Träumen zu wiegen. Aber das ist nur verständlich: Es ist leichter, mit dem Strom zu schwimmen als dagegen. Heute gibt es keine wahren Propheten mehr, aber falsche Propheten haben wir mehr als genug. [...] Und wie die Juden früher einen hohen Preis dafür bezahlen mussten, dass sie auf die falschen Propheten hörten, so müssen auch wir heute zahlen.

(Wasserman, 1976, 29)

Obwohl einige Juden die Zionisten für »falsche Propheten« und »Betrüger« hielten, blieb der Charakter der zionistischen Bewegung ambivalent. Die Zionisten, die im Westen aktiv waren (vor allem in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen), betonten die Rolle Palästinas als Zufluchtsort für verfolgte Juden. Diese Haltung erklärt sich dadurch, dass die politischen Ambitionen der Bewegung, insbesondere die Idee der Gründung eines jüdischen Staates, bei den Juden in den USA und einigen anderen Staaten, aus denen sich die Zionisten vorwiegend finanzierten, durchaus keine einmütige Zustimmung fanden. Innerhalb der Bewegung war klar, dass der Zionismus vor allem eine ideologische Selbstbestimmungsbewegung ist, nicht ein praktisches Programm zur Rettung notleidender Juden. Der aus Russland stammende Chaim Weizmann soll einmal gesagt haben:

Nichts ist heuchlerischer und falscher als der Gedanke, das Leid der russischen Juden sei der Anlass für den Aufstieg des Zionismus gewesen. Der eigentliche Grund für die Geburt der Bewegung bestand schon immer in der Sehnsucht nach einem nationalen Zentrum. (Rabinowitch, 10)

Diese Position erklärt die Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden der Juden, die Historiker und Rabbiner den Zionisten vorwerfen.

Tatsächlich gibt es zahlreiche Belege dafür, dass die zionistische Führung in Palästina der Masseneinwanderung unter fadenscheinigen Gründen Restriktionen auferlegte, mit der Begründung, dass man unter den Willigen die Passenden auswählen oder bestimmte Berufszweige aussieben müsse (Ofer, 841-842; Dawidowicz, 189-190). Das hinderte die gleichen Leute später nicht daran, die Massenvernichtung als Begründung für die Notwendigkeit eines jüdischen Staates zu instrumentalisieren.

Dass die Verhältnisse zur damaligen Zeit allerdings differenzierter waren, als man auf den ersten Blick vielleicht annehmen könnte, zeigt folgender Vorfall: Kurze Zeit nach der Machtergreifung der Nazis lud die zionistische Organisation in Deutschland einen hochrangigen Offizier der SS, Leopold von Mildenstein ein, zionistische Siedlungen in Palästina zu besuchen. Zur gleichen Zeit schrieb Kurt Tuchler, Vorstandsmitglied der Berliner Zionisten, »Ziel des Besuches sollte sein, eine Reportage in einer wichtigen Nazi-Zeitung zu veröffentlichen, die das zionistische Projekt in Eretz Israel nach vorn bringt.« Zum Gedenken an den Besuch von Mildensteins und Tuchlers nebst Ehepartnern wurde sogar eine besondere Medaille geprägt. Darauf steht geschrieben »Ein Nazi fährt nach Palästina und erzählt davon im Angriff«. Auf der einen Seite der Medaille prangt ein Hakenkreuz und auf der anderen ein Davidstern.

Diese freundschaftlichen Beziehungen schufen gute Bedingungen für eine Zusammenarbeit. Nach einigen Jahren holte von Mildenstein, zu dieser Zeit Leiter der »Abteilung II/112: Juden« im Sicherheitsdienst des Reichsführers SS (SD), einen vielversprechenden jungen Mann namens Adolf Eichmann in seine Reihen. Jeden Herbst (zum jüdischen Neujahr) schickte er einen Neujahrsgruß an seine Freunde, die sich zwischenzeitlich in Tel Aviv niedergelassen hatten. Die Freundschaft zwischen den Tuchlers und von Mildensteins bestand über die gesamte Dauer des Krieges und sogar noch einige Jahre danach. Tuchlers Enkel erzählt davon in seinem Dokumentarfilm »The Flat«.

Die Zionisten führten mit den Nazis kurz nach deren Machtübernahme Verhandlungen über den Transfer von 60.000 Juden mitsamt ihrem Eigentum aus Deutschland nach Palästina (vgl. Black). Fast schon in gewohnter Manier entwickelten die Repräsentanten der zionistischen Bewegung gute Arbeitsbeziehungen mit den Nazibehörden, insbesondere mit Adolf Eichmann, der inzwischen zum Leiter des Judenreferats im Reichssicherheitshauptamt avanciert war und die Auswanderung organisieren sollte. Mit den Worten von Howard M. Sachar, einem bekannten amerikanischen Historiker, der mit dem Zionismus sympathisierte:

Eichmann war freundlich, geradezu herzlich, während er mit den zionistischen Gesandten aus Palästina zusammenarbeitete. Als die Zionisten um Erlaubnis baten, Lager zur Berufsausbildung der zukünftigen Einwanderer einrichten zu dürfen, stellte Eichmann ihnen bereitwillig Gebäude und Ausrüstung zur Verfügung.

(Sachar, 197)

Die Zionisten ernteten für ihre Kooperation mit den Nazis heftige Kritik. Unter anderem warf man ihnen vor, sie seien letztlich nur auf das Vermögen der deutschen Juden aus, oder sie machten die Rettung der Juden von ihrer Ausbildung abhängig. Auf der anderen Seite verteidigt man die Bewegung, weil sie nichtsdestotrotz Tausende von Juden retten konnte. Wie bereits angedeutet: Die Dinge sind weder schwarz noch weiß.

Es gibt jedoch noch andere Anzeichen, die dafür sprechen, dass den Zionisten das Wohlergehen ihrer Bewegung wichtiger war als die Rettung von Menschenleben. Nach der Unterzeichnung des Vertrages mit Eichmann, der sogar nach Palästina reiste, um zu überprüfen, ob man dort Juden aufnehmen könne, und angesichts der britischen Einwanderungsrestriktionen, stellten die zionistischen Organisationen Versuchen, die Aufnahme von Juden im

Ausland zu organisieren, Hindernisse in den Weg. Dies brachte ihnen scharfe Kritik von Seiten orthodoxer und reformierter Rabbiner ein, und später auch von vielen israelischen Intellektuellen. Sie warfen der zionistischen Führung vor, ihre Sorge gelte mehr der Gründung des Staates als dem Schicksal der Juden, die in den Vernichtungslagern ermordet wurden (vgl. Hecht). Im Gegenzug widersetzte sich die zionistische Führung einigen Plänen zur Rettung von Juden (in Ungarn und einer Reihe anderer Länder). Ein zionistischer Aktivist antwortete auf die Aufforderung, den europäischen Juden zu helfen, folgendermaßen: »Eine Kuh in Palästina ist wichtiger als alle Juden Polens«. Yehuda Bauer, ein anerkannter Experte für die Geschichte des nationalsozialistischen Genozids, berichtet, Ben-Gurion habe die Vernichtung der Juden nicht als Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder gegen das jüdische Volk aufgefasst, sondern als Verbrechen gegen die zionistische Bewegung (vgl. Segev, 2005/1). Die Verhandlungen zwischen den Nazis und Dr. Rudolf Kasztner (1906–1957), dem Gesandten der »Jewish Agency«, waren später Gegenstand eines berühmten Prozesses in Israel. Wie sich im Laufe der Verhandlungen herausstellte, hatte Kasztner einem Kompromiss zugestimmt: Er half den Nazis, die Juden in den Vernichtungslagern zu beruhigen, und durfte dafür einige tausend Juden auswählen, darunter viele Freunde und Familienmitglieder, die den Herrschaftsbereich der Nazis verlassen und damit ihr Leben retten konnten. Als man ihn in Israel öffentlich der Kollaboration mit den Nazis beschuldigte, reichte er eine Klage wegen übler Nachrede und Verleumdung ein. Er verlor in der ersten Instanz, gewann aber später nach einem Einspruch der Regierung David Ben-Gurion beim Obersten Gericht. Die Entscheidung des Gerichts erlebte Kasztner allerdings nicht mehr. In einer Atmosphäre öffentlicher Empörung, vor allem unter den Familien der Opfer der NS-Massenvernichtung, wurde er in Tel Aviv auf der Straße angeschossen und erlag kurz darauf seinen Verletzungen. (Sachar, 373–376). Die Beziehung Ben-Gurions zur Rettung der europäischen Juden ist bis

heute umstritten. Unmittelbar im Anschluss an die Novemberprogrome 1938, der »Kristallnacht«, soll er gesagt haben:

Hätte man mir gesagt, dass man alle jüdischen Kinder retten könnte, indem man sie nach England brächte, oder nur die Hälfte, wenn man sie nach Palästina schickt, so wäre meine Wahl auf die zweite Möglichkeit gefallen, denn auf dem Spiel stand nicht nur das Schicksal dieser Kinder, sondern das historische Schicksal des jüdischen Volkes.

(Porat, 120)

Bei einer anderen Gelegenheit, als ihm eine Überlebende aus dem Ghetto Vilnius auf Jiddisch von der Vernichtung der Juden in Europa berichtete, entgegnete Ben-Gurion »kühl, sogar feindlich«, sie habe in einer »fremden und mißtönenden Sprache« mit ihm gesprochen (Porat, 121). Er war auch gegen

[...] die Schaffung einer starken, leistungsfähigen und kompetenten offiziellen Agentur, die ausgestattet war mit den erforderlichen Ressourcen für Rettungsoperationen, sogar dagegen, für solche Operationen Mittel zu verwenden, die von zionistischen Organisationen gesammelt wurden. Er weigerte sich auch, sich an die amerikanischen Juden um Hilfe beim Sammeln ausreichender Mittel zur Erreichung dieses Zielen zu wenden.

(Porat, 128)

Unabhängig von der Person Ben-Gurions werfen viele der zionistischen Bewegung als solcher vor, vor dem Schicksal der europäischen Juden die Augen verschlossen zu haben, außer wenn sich der NS-Genozid für die Zwecke des Zionismus habe instrumentalieren lassen (vgl. Kranzler). Man beschuldigt die zionistische Führung, sie habe »Versuche, den europäischen Juden die Flucht in andere Erdteile zu ermöglichen, verhindert, um ihre Aus-

wanderung nach Palästina zu erzwingen.« (Porat, 122). Diese Vorwürfe, die israelische Historiker Ende des 20. Jahrhunderts erhoben, bestätigen die alten Vorwürfe der Rabbiner in den schwarzen Kaftanen. Im jüdischen Establishment nimmt man diese Rabbiner bis heute nicht ernst. Das liegt vielleicht nicht einmal an den kulturellen Unterschieden: Gleiche Vorwürfe von Seiten der Reformjuden, die ausgezeichnet in die westliche Kultur integriert sind, werden ebenfalls ignoriert.

Ein Angehöriger der amerikanischen Reformjuden, Rabbi Morris Lazaron (1888-1979), protestierte nach einer Reise zu den jüdischen Gemeinden im Europa am Vorabend des Zweiten Weltkrieges gegen die fast exklusive Finanzierung des »Projekts Palästina«, zu Lasten der Bemühungen um Rettung der Juden Europas, über denen damals schon unmittelbare Bedrohung durch die Nazis schwebte. Er wies auch die zionistische These zurück, nach der nur Palästina ein sicherer Zufluchtsort für die Juden sei. Er empörte sich über die zionistische Propaganda, die den Juden einreden wollte, dass früher oder später die ganze Welt ihnen den Rücken kehren würde. Für ihn gab es keinen Grund, das Vertrauen der amerikanischen Juden in die Emanzipation ihres Volkes aufzugeben, nur wegen der Politik Deutschlands (vgl. Greenstein, 79). Auch Elmer Berger, ebenfalls reformierter Rabbiner, bezichtigte die Zionisten derselben Vergehen, deren sie auch die Chare- dim beschuldigten: der Sabotage jeglicher Bemühungen, die europäischen Juden zu retten, einschließlich der gleich zu Beginn des Krieges durch Präsident Roosevelt getroffenen Entscheidung, Staaten zu finden, die den Juden Zuflucht bieten könnten. Roosevelt hatte die Taktik der zionistischen Führung offenbar klar durchschaut:

Tja, aus ihrer Perspektive gesehen, haben sie Recht. Die zionistische Bewegung weiß, dass Palästina gegenwärtig und in der näheren Zukunft eine Gesellschaft ist, die auf Zuwendungen [von Juden aus verschiedenen Ländern] angewiesen

ist. Sie wissen, dass sie große Summen für Palästina eintreiben können, indem sie den Spendern sagen: »Die armen Juden können sonst nirgendwohin.« Aber [...] wenn es eine Zuflucht für politische Flüchtlinge irgendwo in der Welt gäbe, unabhängig von Rasse, Glaubensbekenntnis oder Hautfarbe, dann könnten sie dieses Geld nicht bekommen. Die Leute würden ihnen antworten: »Wieso können die Juden nirgendwo hin, außer nach Palästina? Sie sind doch die privilegiertesten Schützlinge auf der Welt.«

(Berger, 1957, 57)

Morris Ernst (1888–1976), Mitbegründer der Amerikanischen Bürgerrechtsunion (American Civil Liberties Union) mit direkten Verbindungen zu Präsident Roosevelt, nahm sich vor, den Wahrheitsgehalt dieser Informationen an der Reaktion seiner zionistischen Freunde zu überprüfen. Als er die Initiative des Weißen Hauses erwähnte, so schrieb er, warfen ihn diese Freunde kurzerhand aus dem Haus. Sie sagten ihm unverblümt: »Morris, du bist ein Verräter, du unterminierst die zionistische Bewegung.« Darauf antwortete er: »Das mag sein. Aber für mich ist es wichtiger, eine Zuflucht für eine Million Menschen zu finden, die in der ganzen Welt verfolgt werden«. Die New York Times kommentierte: »Warum, in Gottes Namen, sollte das Schicksal all dieser armen Menschen weniger wichtig sein als jemandes Ruf nach der Gründung eines Staates?« (Berger, 1957, 57).

Gut zwanzig Jahre später verglich Ruth Blau die vergleichsweise starke Unterstützung, die Israel vor dem Sechstagekrieg erhalten hatte, mit der Gleichgültigkeit, mit der die jüdische Führung den Vorschlag aufnahm, fünfzig Dollar pro Kopf für die Rettung Hunderttausender Juden zu zahlen: Was für ein Kontrast zwischen dem Tumult, der 1967 veranstaltet wurde und dem tödlichen Schweigen der zionistischen Anführer angesichts der Schoa in den Jahren 1940–1945, über die sie in allen Einzelheiten Bescheid wussten.« (Blau, Ruth, 235)

Es gibt Quellen, in denen der zionistischen Bewegung eine Politik der »Selektion« vorgeworfen wird, das heißt diejenigen bevorzugt zu haben, die mehr »zum Aufbau des Landes« beitragen konnten. Der Begriff »Selektion« hat in diesem Fall einen besonders bösen Beiklang aufgrund seiner Verwendung in den Vernichtungslagern. In diesem Zusammenhang wird häufig die Rede des späteren israelischen Präsidenten Chaim Weizmann aus dem Jahre 1938 zitiert:

Das Land kann nicht alle Juden Europas aufnehmen. Wir wollen, dass nur der beste Teil der jüdischen Jugend zu uns kommt. Wir wollen, dass nur gebildete Menschen kommen, um die Kultur des Landes zu stärken. Die anderen Juden sollen dort bleiben, wo sie sind und ihr Schicksal erwarten. Diese Millionen von Juden sind nichts als Staub auf den Rädern der Geschichte, man muss sie einfach wegpusten. Wir wollen nicht, dass sie Palästina überfluten. Wir wollen nicht, dass Tel Aviv zu einem weiteren unterentwickelten Ghetto wird.
(Bell, 35)

Es ist nicht anzunehmen, dass diese Worte aus dem Munde Weizmanns nur ein Versprecher waren. Ein Jahr zuvor hatte er sich schon ähnlich ausgedrückt: »Die Alten verschwinden, das ist ihr Schicksal. Sie haben keine wirtschaftliche oder moralische Bedeutung. Die Alten müssen sich mit ihrem Schicksal abfinden.« Diese Einstellung, die von den antizionistischen Charedim heftig verurteilt wurde, ist auch der westlichen Presse nicht entgangen. Kurz nach dem Krieg schrieb ein jüdischer Menschenrechtsaktivist: »Wer weiß, wie viele tausend Juden man aus den Klauen Hitlers hätte retten können, wenn es nicht diesen antijüdischen Druck aus den eigenen Reihen gegeben hätte?« (Sussman, 428). Viele israelische Historiker schließen sich dem Vorwurf einer zionistischen Verantwortung für den NS-Völkermord, wie sie von Charedim und reformierten Rabbinern erhoben werden, an.

Wenn auch mit anderen Worten unterstützen sie die These, dass Ben-Gurion und sein Umfeld die Versuche, jüdische Gemeinden vor der Vernichtung zu retten, erschwerten. Die zionistische Führung habe alles getan, damit Rettungsversuche dem zentralen Ziel ihrer Bewegung untergeordnet wurden, sprich der Schaffung des »neuen Juden« und des jüdischen Staates. Menschen sahen sie nur als »Menschenmaterial«, Leben und Tod von Millionen von Juden war für sie nur eine Frage politischer Zweckmäßigkeit. Den Kern der Vorwürfe mag folgendes Zitat aus einem Buch des bekannten israelischen Politologen Zeev Sternhell verdeutlichen:

Die jüdischen Gemeinden, die in ganz Zentral- und Osteuropa verteilt waren, hatten für die Gründer zunächst nur Bedeutung als Reservoir für Einwanderer. Sie stellten für sie keinen Wert an sich dar. Auch während des Zweiten Weltkrieges änderte sich diese Priorität nicht: Für Berl Katzenelson stand nicht etwa die Rettung der Juden an erster Stelle, sondern die Organisation der zionistischen Bewegung in Europa.
(Sternhell, 65)

Die zionistische Bewegung, die, wie so viele revolutionäre Bewegungen im 20. Jahrhundert, fundamentale gesellschaftliche Veränderungen versprach, adaptierte auch den Grundsatz einer funktionalen Moral – eine weitere Gemeinsamkeit von Zionismus und Bolschewismus. In einer Rede auf dem ersten Kongress des Komsomol, einige Monate nach der Oktoberrevolution, rief Lenin dazu auf, die alte Moral hinter sich zu lassen und durch eine neue Klassenmoral zu ersetzen, für die nur ein einziges Kriterium gilt: der Nutzen für den Kampf der Arbeiterklasse. Im Verhältnis der Zionisten zum NS-Genozid spiegelt sich eine ähnliche Sicht. Von ihrem Standpunkt aus war der Zionismus eine Bewegung zur Rettung der Nation, nicht zur Rettung einzelner Juden (vgl. Sternhell 65–67). Es war nicht das erste Mal, dass die Interessen Einzelner mit den Interessen eines Staates kollidierten, aber in diesem

spezifischen Fall hatte diese Kollision tragische Konsequenzen, auch wenn der Staat damals vorerst nur eine Idee war.

In der Sicht der antizionistischen Denker verletzen diejenigen, die zwischen der Moral des Einzelnen und der Moral des Staates unterscheiden, die jüdische Tradition. Robert Gordis, Experte für politische Geschichte, formuliert die moralischen Grundsätze, die nicht nur die Gegner des Zionismus anerkennen sollten:

Für die Propheten und die gesamte Bibel gilt ein und dasselbe Verständnis von Gut und Böse, richtigem und falschem Verhalten gegenüber Gott wie gegenüber den Menschen, gegenüber dem Individuum wie gegenüber dem Volk.

Grausamkeit und Ungerechtigkeit, Gewalt und Unterdrückung waren Verstöße gegen das Prinzip, welches für die Propheten Teil des Gefüges des Universums war: richtiges Verhalten führe zum Heil, falsches zu Unheil, sowohl im Leben des einzelnen Menschen als auch in Angelegenheiten des Staates es. Dieses Prinzip, das ich »Gesetz der Folge« genannt habe, kann genauso wenig straflos verletzt werden wie jedes grundlegende Naturgesetz [...]. Wer für eine Trennung zwischen einer Ethik des Individuums und der Moral der Regierung ist, verstößt entschieden gegen die jüdische Tradition; mehr noch, die Tradition lehrt, dass dies der gesamten Erfahrung der Menschheit widerspricht und zum Scheitern verurteilt ist [...]. Mit Entschiedenheit muss jede Einstellung zurückgewiesen werden, gleichgültig ob gegenüber der arabisch-israelischen Problematik oder irgendeiner anderen, die eine Dichotomie zwischen Politik und Moral konstatiert.

(Gordis, 49–50)

Noch leidenschaftlicher argumentierte Rabbi Dr. Mendel Hirsch, Sohn und Schüler von Rabbi Samson Raphael Hirsch, für die Einheit von individueller und staatlicher Moral, und das zu einer Zeit,

als der zionistische Staat noch ein gewagter Traum war. Hirsch drückte seine negative Haltung gegenüber dem ersten Zionistenkongress in Basel mit den Worten des Propheten Jesaja aus:

Weh dem sündigen Volk, der schuldbeladenen Nation, der Brut von Verbrechern, den verkommenen Söhnen! Sie haben den Herrn verlassen, den Heiligen Israels haben sie verschmäht und ihm den Rücken gekehrt. Wohin soll man euch noch schlagen? Ihr bleibt ja doch abtrünnig. Der ganze Kopf ist wund, das ganze Herz ist krank.

(Jesaja 1:4–5)

Dazu kommentiert Mendel Hirsch:

Israel muss ein heiliges Volk sein, bereit, sich dem Guten und Gerechten aufopfernd zu widmen. In Israel darf kein Platz sein für den Gedanken, dass die Gesetze der Moral nur für das private Leben gelten, während der Staat, um seine sogenannten staatlichen Interessen zu verteidigen, angeblich von der Befolgung dieser Gesetze befreit sei. Im Gegenteil: Dem jüdischen Staat muss die Umsetzung der moralischen Gebote erste Bedingung und letztes Ziel sein.

(Hirsch, Mendel, 381)

Die Sorge um das Wohl des künftigen Staates hat die traditionelle jüdische Barmherzigkeit verdrängt. Dies zeigte sich im Scheitern der Pläne zur Rettung der Juden während der Massenvernichtung, wie auch im Verhalten gegenüber ihren Überlebenden. Charedim und Reformen waren die Ersten, die zwischen Zionisten und Nazis in mehreren Punkten Parallelen zogen: bei der rassischen Definition des Juden, der Vergötterung des Staates und dem Kult der Stärke. Sie warfen ihnen auch die gleiche kalte Gleichgültigkeit gegenüber den Opfern vor, wie sie die Nazis zeigen gezeigt hatten (vgl. Schonfeld, 1977). Aber der Vergleich von Zionismus und Na-

tionalsozialismus verlor seine Schlagkraft, als die sowjetische und später die arabische Propaganda ihn benutzten.

Heute ist die Indifferenz der zionistischen Führung gegenüber den Opfern des Nationalsozialismus gut dokumentiert (vgl. Segev, 1995). Überlebende des Völkermords empfing man nach dem Krieg oft mit Verachtung oder gar Feindseligkeit, was gleichzeitig in der antizionistischen Presse scharf kritisiert wurde. Es ist bekannt, dass der junge israelische Staat systematisch die Versuche anderer Staaten vereitelte, Überlebende der Vernichtungslager oder andere Gruppe von Juden aufzunehmen. Man brachte an den Tag, dass Zionisten unter den überlebenden Juden in den Auffanglagern für Vertriebene in Europa eine »Atmosphäre des Terrors« erzeugten. Es gibt Berichte, dass zionistische Emissäre Zwang durch Nahrungsentzug und direkte Gewalt ausgeübt hätten, um von den Überlebenden Geld zu erpressen oder sie in die israelische Armee zu drängen. Die Führer der Zionisten glaubten, dass ein heimatloser Jude automatisch zum Bürger des jüdischen Staates werde und somit alle Rechte und Pflichten für ihn gelten, wie für jeden israelischen Staatsbürger (vgl. Grodzinsky, 203). Solcherart wurden Tausende Überlebende des Genozids eingeschüchert und dazu gebracht, vor der anglo-amerikanischen Kommission die Auswanderung nach Israel zu beantragen, auch wenn sie eigentlich darauf gehofft hatten, sich in einem anderen Land niederlassen zu dürfen. Mehr als fünfzigtausend Menschen, denen die Ausreise nach Israel aufgezwungen worden war, verließen das Land nach kurzer Zeit wieder, manche von ihnen sogar in Richtung Deutschland (vgl. Domb, 17).

Die Politik Israels ist in dieser Angelegenheit konsequent. Noch Jahre nach dem Ende des Krieges bezeichnete der kanadische Einwanderungsminister die israelische Regierung als ein Hindernis für die Einwanderung von Juden nach Kanada:

Die Regierung hat keine Fortschritte bei der Bereitstellung von Einrichtungen für Einwanderer aus Israel gemacht und

hat nicht die Absicht, in dieser Richtung irgendwelche Schritte zu unternehmen, weil die Regierung Israels, das ein Land ist, das Einwanderer sucht, dies nicht wünscht.

(House of Commons, 1464)

Der zionistische Brauch, in jedem Juden einen israelischen Staatsbürger zu sehen, ist bereits vor Gründung des Staates Israel entstanden. Das Model des »Abfangens« von Juden bei der Übersiedelung von einem Land ins andere wiederholt sich, wenn auch unter weniger tragischer Umständen, während der gesamten Geschichte des israelischen Staates. Egal welche Partei gerade an der Macht ist, die israelische Regierung versucht immer, den Strom der Immigranten ausschließlich nach Israel zu lenken, sie widersetzt sich der Auswanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion, Argentinien oder Nordafrika, in Länder wie die USA, Deutschland, Frankreich oder Kanada. Aber in dieser Hinsicht steht der Zionismus nicht allein da. Die Einstellung, Menschen als Staatseigentum anzusehen und die Interessen des Staates über die der Person zu stellen, ist typisch für viele politische Regime des 20. Jahrhunderts.

Wundersame Wiedergeburt oder Fortsetzung der Tragödie?

Die Zionisten zogen aus dem NS-Völkermord eine einfache Lehre: Man muss um jeden Preis einen eigenen Staat gründen und ihn stark machen, indem man so viele Juden wie möglich dort ansiedelt. Nur so wird er jedem erdenklichen arabischen Widerstand überstehen können. Mit den Worten von Leibowitz:

Die Schoa ist ein Werkzeug, das häufig verwendet wird. Ein Zyniker könnte behaupten, dass sie eines der nützlichsten Mittel zur Manipulation der Öffentlichkeit ist, insbesondere der jüdischen, und zwar in Israel wie auch außerhalb. Die is-

raelische Politik zieht aus der Schoa den Schluss: »Ein unbewaffneter Jude ist so gut wie ein toter Jude.«
(Leibowitz, 61)

Andere ziehen eine andere Lehre aus dem NS-Genozid: Man müsse sich vor einem starken Staat hüten, der sich über die individuelle Moral stellt, Rassendiskriminierung betreibt und Verbrechen gegen die Menschlichkeit begeht. Aus diesem Grunde hat sich die Mehrheit der Juden den Glauben an die Ideale der Gleichheit und der liberalen Demokratie bewahrt. Jeder, auch die Antizionisten, erkennen die Bedeutung der NS-Massenvernichtung für die Entstehung des zionistischen Staates in Palästina an.

Nach der furchtbaren Katastrophe des Zweiten Weltkrieges hatte die europäische Judenheit viele ihrer großen Führer verloren. Zudem herrschte bei vielen Überlebenden ein Gefühl der Verwirrung. Die nichtjüdische Welt war bemüht, ihre Passivität während der Katastrophe wiedergutzumachen. Daraus entstand der Sieg der Zionisten im Jahre 1948. Aber eine nüchterne Analyse der jüdischen Geschichte führt uns zu dem Schluss, dass der Zionismus von Beginn an von der überwältigenden Mehrheit der Thoragläubigen und frommen Juden abgelehnt wurde.
(Central Rabbinical Council)

Die Gründer des israelischen Staates konnten die meisten UNO-Mitgliedsstaaten davon überzeugen, dass die einzige Entschädigung für die Leiden während des Zweiten Weltkrieges und die einzige Lösung der »Judenfrage« die Gründung eines eigenen Staates für die Juden sei. Sie betonten, dass die Existenz der Juden in der Welt an sich bedroht sei, und dass nur ein eigener Staat sie schützen könne. Die Zionisten ziehen eine direkte Verbindung zwischen dem NS-Genozid und dem Staat Israel, dessen Gründung sie als Wiedergeburt nach der Massenvernichtung darstellen.

Die zionistische Deutung dieses tragischen Ereignisses spiegelt sich präzise darin wider, wie es in Israel gewürdigt wird. Zum Gedenken an den NS-Völkermord schuf die israelische Regierung den Nationalfeiertag »Jom haSchoa« (Tag der Schoa). Um die Verbindung zwischen den beiden wichtigsten Ereignissen in der neueren jüdischen Geschichte zu betonen, beschloss man, das Datum für diesen neuen Gedenktag auf einen Tag kurz vor dem »Unabhängigkeitstag« zu legen.

Die Absicht der Führer des jungen Staates, das Thema des »passiven Leidens« mit dem Thema des Widerstandes zu verbinden, ließ sie ein Datum wählen, das an den Aufstand im Warschauer Ghetto im Jahre 1943 erinnert. Der vollständige Name des Gedenktages lautet »Tag des Gedenkens an Schoa und Heldentum«, er beginnt mit einem symbolischen Akt im »Yad Yashem«, dem Museum zur Geschichte des Holocaust, an dem auch Militäreinheiten teilnehmen. Die zentrale Botschaft des Feiertages lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Es wird keine zweite Schoa geben, da der Staat Israel uns schützt. Darin klingt auch die Behauptung an, dass die Existenz eines Staates Israel schon vor dem Zweiten Weltkrieg die Tragödie der Juden in Europa verhindert hätte. Laut einer Broschüre, die für Offiziere der israelischen Armee gedacht war, sollte der »Tag der Schoa« das nationale Zugehörigkeitsgefühl und die Treue zum Staat bei den Soldaten verstärken:

Die Gründung des Staates Israel war gedacht als Lösung für das Problem der Existenz des jüdischen Volkes, angesichts der Tatsache, dass alle anderen Lösungen gescheitert waren. Die Schoa hat, mit all ihren Schrecken, bewiesen, dass das Überleben der Juden im 20. Jahrhundert nicht gesichert ist, solange sie nicht selber die Verantwortung für ihr Schicksal tragen und solange sie nicht über die Mittel verfügen, ihr Dasein zu verteidigen.

(Liebmann, 1983, 178)

Der offizielle Text fügt hinzu, dass die israelische Armee das Werk derjenigen fortsetzt, die während des Krieges in Widerstandsgruppen gekämpft hatten, womit man den israelischen Soldaten das Gefühl moralischer und spiritueller Kraft geben will.

Seit mehr als vierzig Jahren dient das Gedenken an die Schoa der Erziehung zum israelischen Patriotismus. So flogen beispielsweise vor einigen Jahren drei von Nachkommen der Überlebenden gesteuerte F-15 Kampfflugzeuge der israelischen Luftwaffe – trotz Protesten der Museumsdirektion – über das ehemalige Vernichtungslager Auschwitz. Zweihundert angereiste israelische Soldaten schauten zu. Einer der Piloten gab seinem Glauben an die israelische Armee emphatisch Ausdruck: »Das ist unser Sieg. Vor sechzig Jahren hatten wir nichts. Kein Land, keine Armee, gar nichts. Und jetzt kommen wir hierher mit unseren Flugzeugen, um das Andenken derjenigen zu ehren, die nicht mehr bei uns sind.« (Mala)

Offizielle Gedenkzeremonien an die Schoa bieten Gelegenheit, diese Gefühle zu vertiefen. So verlautete der Chef des israelischen Generalstabs, am Fuße des Denkmals für die Kämpfer des Warschauer Ghettos stehend: »Wenn ihr wissen wollt, woher die israelische Armee ihre Kraft schöpft, geht zu den heiligen Märtyrern der Schoa und zu den Helden des Aufstands. [...] Die Schoa ist die Wurzel der Rechtfertigung unseres Unternehmens.« (Liebmann, 1983, 184). Gabi Aschkenasi, Generalstabschef zwischen 2007 und 2011, hielt 2008 in Auschwitz eine ähnliche Rede, in welcher er sagte, der Staat Israel und die Armee seien die Antwort auf die Schoa und garantierten, dass ein solches Ereignis nie wieder passieren werde (vgl. Israeli Ministry of Foreign Affairs).

In Israel wird zwar häufig die Frage diskutiert, wie man verhindern könne, dass das jüdische Volk jemals wieder zu hilflosen Opfern wird. Aber nur wenige fürchten das Gegenteil, nämlich dass die Juden selbst einmal zu Tätern werden. Irena Klepfisz, Tochter eines im Warschauer Aufstand umgekommenen Juden, ist eine dieser wenigen:

Nur weil die Israelis die Palästinenser nicht zu Hunderten an die Wand stellen, sondern nur einen pro Tag erschießen, stellt das uns, die Juden, etwa frei von der Sorge um Moral und Gerechtigkeit? Ist denn der Nationalsozialismus der einzige Maßstab geworden, nach dem Juden das Böse messen, so dass alles, was keine genaue Kopie davon ist, uns als moralisch akzeptabel erscheint? Ist es das, was der Holocaust aus der jüdischen Sensibilität für Moral gemacht hat?

(Klepfisz, 130–131)

Marek Edelman (1922–2009), ein Kommandeur des Aufstandes im Warschauer Ghetto, unterstützte die palästinensische Widerstandsbewegung, er sah in ihr Parallelen zu seinem Widerstand gegen die Nazis. »Nichts verärgert die Zionisten mehr, als die Worte eines jüdischen Antizionisten, der eine so konsequente und prinzipientreue Geschichte hat.« (Foot). Von daher erklärt sich das Erfordernis, unentwegt auf die grundsätzliche Unsicherheit der jüdischen Existenz außerhalb der Grenzen Israels hinzuweisen.

Der frühere Bildungsminister Sevilun Hammer (1936–1998), der der nationalreligiösen Bewegung zugehörte, drückte diesen Gedanken ziemlich deutlich aus: »Die Schoa ist kein nationaler Wahn, der irgendwann auftrat und vorüberging, sondern eine Ideologie, die niemals verschwunden ist, und deren Anhänger noch Verbrechen an unserem Volk entschuldigen könnten.« (Liebman, 1983, 184)

Für viele Juden stellt der NS-Völkermord die ultimative Rechtfertigung des israelischen Staates dar. Das trifft auf die Überlebenden des Krieges und in einem sicherlich noch größeren Maße auf ihre Nachkommen zu. Ilan Ramon, erster israelischer Astronaut und Sohn von Überlebenden der Schoa, nahm ein Souvenir aus dieser Zeit mit an Bord des amerikanischen Space-Shuttles: das Bild einer Mondlandschaft, gemalt von einem Kind im Konzentrationslager Theresienstadt. Dies war für ihn Ausdruck des Stol-

zes über seine Zugehörigkeit zu Israel, dem Land, das entstand aus der Asche der Demütigungen und des Todes, die in Europa erlitten wurden. Außerdem sehen viele Juden im Staat Israel einen Schutz vor zukünftigen Bedrohungen. Das ist auch der Grund, warum die Unterstützung Israels von vielen im Ausland lebenden Juden als eine Art Versicherungspolice gesehen wird. Aber es gibt auch Zweifler. Rabbi Sober aus den USA glaubt beispielsweise nicht, dass Israel den amerikanischen Juden zu Hilfe kommen könnte, sollte es der Regierung der USA auf einmal in den Sinn kommen, sie zu verfolgen. Er findet diese Idee absurd und schließt mit einem Wort aus dem Talmud: »Euer Garantiegeber braucht selber eine Garantie. Das ist so, als würde jemand eine Lebensversicherung bei einem Unternehmen abschließen, das garantiert, an seinem Todestag Konkurs anzumelden.« (Sober, 49).

Zionistische Erzieher bedienen sich der unterschiedlichsten Mittel, um den Gedanken zu bestärken, die Existenz Israels stelle eine Art Wiedergutmachung für die NS-Massenvernichtung dar. Eines der größten und erfolgreichsten offiziellen Projekte ist der »Marsch der Lebenden«, der 1988 zum ersten Mal stattfand. Junge Juden aus aller Welt besuchen die Konzentrationslager in Polen, meistens Auschwitz, und reisen im Anschluss daran nach Israel, wo der Marsch einige Tage vor dem Unabhängigkeitstag endet. Die emotionale Wirkung dieser Reise ist stark: Vom Tod zum Leben; von den dunklen Baracken des Lagers Auschwitz zu den sonnigen Straßen der israelischen Städte, die zur Feier des Unabhängigkeitstages mit blauweißen Fahnen geschmückt sind.

Aber die Katastrophe der europäischen Juden rechtfertigt nicht nur die Existenz Israels, sie ist auch ein hervorragendes Mittel, andere Länder zur Unterstützung Israels zu motivieren:

Selbst die besten Freunde der Juden boten der europäischen Judenheit keine substantielle Hilfe und kehrten den rauchenden Schornsteinen der Vernichtungslager den Rücken zu ... Deshalb muss die gesamte freie Welt, besonders heute, de-

monstrativ Reue zeigen, indem sie Israel diplomatische, ökonomische und militärische Unterstützung gewährt.

(Liebman, 1983, 184)

Dieses Zitat, das nicht irgendeiner polemischen Schrift entnommen ist, sondern einer politischen Analyse nationalreligiöser Akademiker, illustriert, wie die ideologische und politische Nutzung des Gedenkens an die Schoa (einschließlich der Manipulation kollektiver Schuldgefühle) schlicht ein Modus Operandi geworden ist, sowohl für Israel als auch für seine Unterstützer in anderen Ländern; ein Phänomen, das man in eben diesen akademischen Kreisen oft genug beklagt (vgl. Finkelstein; Novick).

Der Staat Israel schlägt auf vielfältige Weise Kapital aus dem Gedenken an die Schoa. Jahrzehntelang bezogen sich israelische Diplomaten auf den Genozid an den Juden Europas, um jede Kritik an einem Staat zurückzuweisen, der ihrer Meinung nach kollektiver Erbe der sechs Millionen Opfer geworden war. Aber dieses Verfahren verliert nach und nach seine Wirkung. Die Generation, die den Krieg noch miterlebt hat, ist mittlerweile vollständig aus der europäischen Politik verschwunden, und immer häufiger äußert sich Unmut, dass Israel dieses starke Argument missbraucht.

Auch die Nachkommen der Opfer teilen manchmal diesen Unmut. Einige Zeit nach der Operation »Gegossenes Blei« in Gaza, bei der Hunderte von Palästinensern zu Tode kamen und Tausende obdachlos wurden, wandte sich der Enkel eines in den Gaskammern ermordeten Juden in einem offenen Brief an den Präsidenten des Staates Israel mit der Bitte, den Namen seines Großvaters von der Gedenkstätte Yad Vashem zu entfernen:

Sie sind der Präsident eines Staates, der vorgibt, nicht nur alle Juden der Welt zu repräsentieren, sondern auch das Gedenken an die Opfer der Schoa. Das ist mir unerträglich. Indem man die Namen meiner Verwandten in Yad Vashem zur Schau

stellt, sperrt Ihre Regierung das Gedenken an meine Familie hinter die Stacheldrahtzäune des Zionismus, um sich die moralische Rechtfertigung zu verleihen, jeden Tag widerwärtige Ungerechtigkeiten zu begehen.

(Braitberg)

Der israelische Schriftsteller Amos Oz verurteilt den politischen Missbrauch des Gedenkens an die sechs Millionen Menschen mit einer guten Portion Sarkasmus:

Unser Leid hat uns eine Art moralischen Ablass erteilt oder eine moralische carte blanche ausgestellt. Nach all dem, was uns diese schmutzigen Gojim [Nicht-Juden] angetan haben, darf uns keiner von Ihnen Moral predigen. Wir aber dürfen alles, weil wir die Opfer waren, und weil wir so viel gelitten haben. Einmal Opfer, immer Opfer – und ein Opfer hat natürlich Anspruch auf moralische Indulgenz.

(Oz, 40)

Schon seit langem gibt es die Befürchtung, dass der Missbrauch des Gedenkens an die Schoa Israels Verbündete auf lange Sicht vor den Kopf stoßen könnte:

Um zu verstehen, warum Israel sich nicht nur in den Augen seiner Verbündeten, sondern teilweise sogar in denen seiner eigenen Bürger unlogisch verhält, genügt ein Blick auf die zentrale Rolle, die der Mythos der Schoa in der Kultur und in der Geschichte des Staates einnehmen.

(Liebman, 1983, 237)

Während des ersten Libanonkrieges schrieb Ministerpräsident Menachem Begin in einem Brief an den amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan, er komme sich vor, als führe er eine tapferere Armee in Richtung Berlin, um Hitler in seinem Bunker zu

töten (vgl. Liebman, 1983, 237). Für zionistische Extremisten sind die Palästinenser »die neuen Nazis« (Ellis, 2002, 33).

Der NS-Völkermord wird von den Gegnern einer Evakuierung der zionistischen Siedler aus den 1967 besetzten Gebieten oft als Argument gegen die Umsiedlung ins Feld geführt. Gegner der von der Scharon-Regierung genehmigten Evakuierung nannten diese eine »Deportation« und sahen darin den ersten Versuch seit Ende des Zweiten Weltkrieges, ein Gebiet »judenrein« zu machen. In den Reden einiger Nationalisten, die den Plan der Räumung ablehnten, wurden die Grenzen von 1967 mehrfach als »Auschwitz-Grenzen« bezeichnet. Die Kritiker der Räumung verglichen die israelischen Soldaten, welche die Siedler evakuierten, mit den Schergen der SS, während andere den Rückzug aus Gaza als neuen Genozid ansahen, diesmal im Land Israel. Ein Radosender der Siedler zog Parallelen zwischen Scharon und Stalin, sowie zwischen dem israelischen Sicherheitsdienst und der Jew-sekzija. Graffitis an der Landstraße 1 verkündeten: »Scharon = Hitler«. Unweigerlich werden in diesem Kontext auch Erinnerungen an das Plakat von Jizchak Rabin in der Uniform der SS wach, das von seinen Gegnern kurz vor seiner Ermordung 1995 verbreitet wurde. In erster Linie sind es zwar die Nationalisten, die das Gedenken an die Schoa zu polemischen Zwecken gebrauchen, aber auch ihre politischen Widersacher schrecken vor ähnlichen Metaphern nicht zurück. So nannte beispielsweise Professor Jeshajahu Leibowitz Angehörige einer Bürgerwehr der Siedler im Westjordanland »Judeo-Nazis«.

Während der Missbrauch des Gedenkens an die Schoa mittlerweile auch einige Nationalisten verärgert, stören sich ihre Kontrahenten aus dem religiösen Lager hauptsächlich an der Stilisierung des Aufstandes im Warschauer Ghetto zu einem staatlichen Propagandainstrument, das ihrer Meinung nach nicht nur die Ereignisse in ein falsches Licht rückt, sondern außerdem eine dem Judentum fremde Moral zeigt. Sie akzeptieren nicht die für offizielle Gedenkfeiern typische Verherrlichung des Militärs mit

ihrer besonderen Aufmerksamkeit für den jüdischen Widerstand, der ihrer Meinung nach nicht die Regel, sondern die Ausnahme war. Zudem haben die Charedim eine völlig andere Sicht auf den Widerstand an sich, und gerade auf den Aufstand im Warschauer Ghetto, deren Anführer eher entschlossen waren, mit der Waffe in der Hand zu sterben, um die Ehre und Würde der Juden zu retten, als dass sie auf einen Sieg gegen die deutsche Kriegsmaschinerie gehofft hätten:

Es ist sonnenklar, dass Menschen, die an Gott glauben und nach seinen Geboten leben, niemals ihren Tod auch nur um eine Minute beschleunigen würden, erst recht nicht, wenn es nicht nur um ihr eigenes Leben, sondern um das von Tausenden ihrer Brüder geht.

(Warsaw Ghetto Revolt, 6)

Auch hört man unter den Charedim häufig Kritik an denen, die auf die Teilnahme der religiösen Juden am Aufstand im Warschauer Ghetto stolz sind (vgl. Warsaw Ghetto Revolt, 6). An diesen Reaktionen lässt sich eine klare Zurückweisung des romantischen Heroismus ablesen, wie er von den Zionisten gepredigt wird.

Für viele Zionisten gilt es als Heldentat, im Kampf zu sterben. Als Beispiel solchen Heldentums sehen sie den Aufstand im Warschauer Ghetto, der nicht die geringste Chance auf Erfolg hatte und zur Vernichtung fast aller Ghettobewohner führte. Für andere dagegen ist der Aufstand ein Verbrechen. Wie bei vielen anderen Fragen, die aus der Kontroverse zwischen Judentum und Zionismus entstanden, ist kein Kompromiss möglich. Wie wir schon in Kapitel Vier gesehen haben, tut sich hier ein Abgrund zwischen den beiden Positionen auf: Der Zionismus verherrlicht das Ideal von Stärke und Heldentum, während die Charedim dies nicht nur nicht teilen, sondern überhaupt nicht wahrnehmen.

In einer Sammlung ergreifender Geschichten, erzählt von überlebenden Chassidim, finden sich zahlreiche Beispiele für den

unerschütterlichen Glauben an den Schutz Gottes. Eine solche Erzählung handelt von einigen jüdischen Frauen im Ghetto, die von SS-Männern zur Hinrichtung gebracht werden. Sie erbaten sich die Erlaubnis, vor ihrem Tod noch einmal das rituelle Bad nehmen zu dürfen. Als ein SS-Offizier eine von ihnen fragte, warum diese seltsame Bitte von der Angehörigen »einer schmutzigen Rasse, der Brutstätte aller Infektionen und Unreinheiten in Europa« käme, antwortete sie: »Gott hat unsere reinen Seelen in diese Welt gesandt, in die reinen Häuser unserer Eltern, und wir wollen unsere Seelen rein unserem Gott im Himmel zurückgeben.« (Eliach, 160–161)

Dieses Gottvertrauen gab einem chassidischen Rabbiner den Mut, von dem Kommandanten des Konzentrationslagers in Bergen-Belsen Mehl und einen Ofen zu verlangen, um Matzen für Pessach zu backen. Während er am Sederabend aus der *Haggada* las, versprach der Rabbi den Chassidim, dass das Grauen um sie herum der »Beginn unserer Erlösung« sei. Als sie in ihre Baracken zurückkehrten, »waren sie sicher, dass sie das Geräusch der Schritte des Messias als Echo ihrer eigenen Schritte auf der blutgetränkten Erde von Bergen-Belsen hörten.« (Eliach, 19)

Erwähnenswert ist, dass die Herausgeberin der Anthologie sich verpflichtet fühlte, den Lesern zu versichern, dass »diese Sammlung von chassidischen Erzählungen die Bedeutung des ehrenhaften, bewaffneten Widerstandes und des Kampfes um Leben und Tod nicht schmälert.« (Eliach, 32). Indes geht es in keiner der Geschichten um Widerstand. Die Sammlung enthält nur Zeugnisaussagen von Opfern der Nazis, wie man sie selten bei offiziellen Gedenkveranstaltungen zu hören bekommt. Die Anmerkung der Herausgeberin beweist, wie schwer es für einen modernen Juden ist, ein anderes Verständnis der Tragödie zu akzeptieren, ein Verständnis, das von der Treue zur Tradition bestimmt ist, das eine spirituelle Lehre aus der Tragödie zieht. Es ist deshalb auch nicht weiter verwunderlich, dass Juden, die den Zionismus ablehnen, die Geschichte des NS-Genozids völlig anders interpretieren

als die Zionisten. Vom Standpunkt der Tradition aus wurde diese Katastrophe uns »wegen unserer Sünden« auferlegt und ist eine Aufforderung zur Umkehr. Wie schon dargelegt wurde, machen einige religiöse Intellektuelle die Zionisten für den Massenmord an den Juden Europas verantwortlich und beschuldigen sie, die anderen Völker provoziert und die Juden zur Abkehr vom Weg der Thora ermutigt zu haben. Für sie ist die NS-Massenvernichtung nichts anderes als die Erfüllung einer Prophezeiung aus den heiligen Schriften. Obwohl die Thora hauptsächlich vor den Gefahren des Götzendienstes warnt, den »fremden Kulturen«, die die Söhne Israels locken, gibt es darin auch eine Mahnung, die den Atheismus vorwegnimmt:

Sie haben meine Eifersucht geweckt durch einen Gott, der kein Gott ist, mich zum Zorn gereizt durch ihre Götter aus Luft – so wecke ich ihre Eifersucht durch ein Volk, das kein Volk ist, durch ein dummes Volk reize ich sie zum Zorn. In meinem Zorn ist ein Feuer entbrannt. Es lodert bis in die unterste Totenwelt, verzehrt die Erde und was auf ihr wächst und schmilzt die Fundamente der Berge. Immer neue Notbürde ich ihnen auf, ich setze gegen sie alle meine Pfeile ein. Sie werden ausgemergelt durch den Hunger, verzehrt durch die Pest und die verheerende Seuche. Den Zahn der Raubtiere lasse ich auf sie los, dazu das Gift der im Staube Kriechenden. Auf der Straße raubt das Schwert die Kinder und in den Zimmern der Schrecken. Da stirbt der junge Mann und das Mädchen, der Säugling und der Greis.

(Deuteronomium 32:21-25)

Es geht dabei nicht um Gott, der »Sein Antlitz verbarg«, nicht um die »göttliche Finsternis«, sondern um die aktive Manifestation Gottes in der Geschichte.

Die Zionisten betrachten die beiden wichtigsten Ereignisse in der jüngeren Geschichte der Juden, den Genozid in Europa und

die Gründung des Staates Israels, als Erscheinungsform des Modells »Zerstörung und Wiedergeburt«. Demgegenüber interpretieren Rabbi Teitelbaum und eine Reihe anderer charedischer Denker diese Geschehnisse als zwei Etappen eines kontinuierlichen Prozesses, nämlich des letzten Ausbruchs der Kräfte des Bösen und der Zerstörung, einer Art Vorspiel zur Erlösung. Der Glaube, dass der Staat Israel ein weiteres Glied in der Kette der Gewalt ist, die mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges begann, ist ein weitverbreitetes Motiv in den antizionistischen Schriften der Charedim. Und eben dieses Motiv findet sich in anderen Formulierungen auch in der antizionistischen Literatur der reformierten Juden.

Israel hat erhebliche Reparationszahlungen von Deutschland erhalten. Die meisten Länder der Welt sehen in Israel den rechtmäßigen Erben von Millionen ermordeter Juden und erkennen daher sein Recht auf Reparationszahlungen an. Kritiker jedoch argumentieren, Israel habe die Entschädigungen illegaler Weise erhalten, da die Opfer der Nazis Israel nie zu ihrem Erben ernannt haben und gar nicht haben ernennen können. So verhält es sich auch in der Kontroverse um Entschädigungszahlungen von Schweizer Banken und anderen Institutionen, die indirekt mit der Judenvernichtung in Verbindung standen, wie zum Beispiel die französische Eisenbahngesellschaft (SNCF). Die Aggressivität der jüdischen Anwälte, die diese Verhandlungen führen, beunruhigt die Charedim, sie fürchten, ein dermaßen verbissener Kampf für »jüdische Interessen« werde negative Konsequenzen für alle Juden nach sich ziehen.

Die frühen Kritiker des Zionismus erklärten schon Ende des 19. Jahrhunderts, der geplante jüdische Staat werde nicht den Antisemitismus abschaffen, sondern eine noch größere Gefahr für die Juden heraufbeschwören und den Hass gegen sie noch vergrößern. Überhaupt hält die Tradition jede Art von übermäßiger Konzentration von Juden an einem Ort für gefährlich. Viele Kommentatoren glauben, Israel sei zum »kollektiven Juden unter den

anderen Völkern« geworden und auf diese Weise selbst zu dem für Juden gefährlichsten Staat überhaupt. In Zeiten gesteigerter Mobilität und rasanter Kommunikation kann der schon seit hundert Jahren andauernde Konflikt im Heiligen Land, den die Gründung des Staates Israel auslöste, eine immer größere Drohung der Gewalt gegen jüdische Gemeinden in aller Welt zur Folge haben.

Die finsternen Prophezeiungen der frühen Gegner des Zionismus klingen heute deutlich realer als zu einer Zeit, als noch der Enthusiasmus für die junge und vielversprechende zionistische Bewegung vorherrschend war. Die offensive Politik Israels und ihre Rechtfertigung »im Namen aller Juden« führen zu einer Verschärfung der Spannungen zwischen Juden und der Gesellschaft der Länder, in denen sie leben. Dadurch wächst bei vielen Juden das Gefühl der Bedrohung durch den Staat Israel immer mehr. Und doch ist es gerade dieses Gefühl einer bevorstehenden Gefahr, das die zionistische Weltanschauung stärkt.

Die Gegner des Zionismus sagen, dass sie ihre Warnungen in den Medien verbreiten, um das bevorstehende Unheil zu verhindern. Sie geben nicht den Ruf nach der »Einheit des Volkes Israel« nach, die sie nicht nur für zionistisch, sondern sogar für antisemitisch halten, weil sie die Existenz spezifisch jüdischer Interessen implizieren, was wiederum die Zukunft der Juden in der Welt bedrohen könnte. Außerhalb Israels haben solche Aufrufe größere Wirkung als in Israel, wo die extreme Vielfalt politischer Meinungen den demagogischen Charakter dieses Schlagwortes dekuviert.

Während einer Reise nach Deutschland im Jahre 1935 besuchte der amerikanische Rabbiner Morris Lazaron die Aufführung einer jüdischen Operngruppe, die ihn sehr berührte. Die Oper, gestaltet nach Motiven aus dem Buch Ester, wurde am Tag des Purimfestes in Berlin aufgeführt. Unter den Zuschauern befand sich auch Heinrich Himmler, der Reichsführer SS. Lazaron drückte seine Bewunderung über den Mut der Juden aus, die noch im Angesicht der Verfolger ihren unbeugsamen Glauben demonstrierten.

Auch wenn die Gegner des Zionismus das Ende des zionistischen Staates herbeisehnen, beten sie für die Rettung seiner Bewohner, dafür, dass die Strafe direkt von Gott kommen möge, nicht mittelbar über die Völker, die den Juden großen Schaden zufügen können. Sie flehen Gott um Barmherzigkeit an. Die Perspektive der völligen Zerstörung, ein wichtiges Motiv der religiösen Kritik am Zionismus, übersteigt die Vorstellungskraft, sogar vor dem Hintergrund des Massenmordes durch die Nazis. Ein Rabbiner verweist auf einen klassischen Kommentar: Wenn der Messias kommt, werden nur noch siebentausend Juden im Land Israel sein (vgl. Azulai, 22). Natürlich können die Prophezeiungen des Untergangs, ähnlich wie die Prophezeiung des Jonas, auch schlicht als Warnungen aufgefasst werden. Im Judentum kann wahrhafte Reue die drohende Strafe abwenden. Im Gegensatz zur griechischen Tragödie ist Fatalismus dem jüdischen Weltbild fremd.

7 Untergangsprophezeiungen und Überlebensstrategien

*»Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir: Herr, höre meine Stimme!
Wende dein Ohr mir zu, achte auf mein lautes Flehen! Würdest
du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr, wer könnte bestehen?«
(Psalmen 130:1–3)*

Israel ist in Gefahr. Die Vorahnung des Unheils, die häufig von den überzeugtesten Zionisten geäußert wird, erscheint paradox. Der Staat Israel, den sie so oft als den einzigen Ort darstellen, an dem ein Jude in Ruhe leben kann, wenn er nicht gar seine letzte Zuflucht ist, wurde zu einem der gefährlichsten Orte für Juden. Darin stimmen auch die schärfsten Kritiker des Zionismus und des Staates mit ihnen überein. Nicht wenige Israelis fühlen, dass sie und ihre Kinder in eine »blutige Falle« geraten sind. Gleichzeitig kann man feststellen, dass die Mehrheit der Juden in und außerhalb Israels sich an die Existenz dieses Staates gewöhnt hat. Vielen scheint sie nun als ewige Tatsache, gewissermaßen als Kulminationspunkt der gesamten jüdischen Geschichte. Am Ende des vergangenen Jahrhunderts rief die Knesset Jerusalem zur »ewigen Hauptstadt Israels« aus. Allerdings zeugt eine solche für ein Gesetz ganz ungewöhnliche Formulierung eher von mangelndem Vertrauen in die Zukunft.

Tatsächlich ist das Gefühl der Fragilität des Staates in der israelischen Gesellschaft weit verbreitet, obwohl Israel über die stärkste Armee der gesamten Region verfügt. Möglicherweise gilt diese

Gefahr mehr den Bewohnern dieses Staates als diesem selbst. Obwohl die Armee das Land erfolgreich verteidigt, fühlen sich seine Bewohner immer verletzbarer, und die Juden in anderen Ländern auch. Der israelische Politologe Shlomo Avineri bemerkte, dass für viele der Staat Israel als politisches System wichtiger ist als das Wohl seiner Bewohner. Er vermutet, dass allein der Gedanke an eine Evakuierung der Juden aus dem Nahen Osten »einem neuen Holocaust gleichkommt, weil die Existenz Israels als Staat an sich eine normative Bedeutung für die Juden der Diaspora besitzt ... Israel wird nicht nur als eine Gesamtheit von Personen, seiner Einwohner gesehen, sondern seine Existenz hat eine eigene Wertigkeit und einen normativen Status.« (Avineri, 1981, 221).

Es stellt sich die Frage, ob die Interessen des Staates Israel sich mit den Interessen der Juden in der Welt decken, und ob sie dem Wohl seiner eigenen Bürger entsprechen. Viele Juden in Israel und in der Welt sind zu dem Schluss gekommen, dass die gegenwärtige Existenz des Staates Israel mit ethisch inakzeptablen Handlungen verbunden ist. Sie suchen erfolglos einen würdevollen Ausweg aus dieser Lage. Ein wachsendes Gefühl der Verzweiflung zwingt sie dazu, vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben, auch die Argumente der Antizionisten anzuhören, die schon seit langem auf die Gefahren des Zionismus und des israelischen Staates hinweisen. Aber was für Möglichkeiten können die Gegner des Zionismus anbieten? Das folgende Feiertagsgebet erinnert nicht nur an die Pilgerfahrten der Juden nach Jerusalem zur Zeit des ersten und zweiten Tempels, sondern auch an die Fortdauer des Exils:

In Folge unserer Sünden aber sind wir aus unserm Lande vertrieben und von unserm Boden entfernt worden, und wir können nicht hinaufwandern, um zu erscheinen, uns niederzuwerfen vor Dir und unsere Pflichtopfer in dem Hause Deiner Wahl, in dem großen und heiligen Hause, über dem dein Name genannt ist, zu vollziehen, in Folge der Gewalt, die an deinem Heiligtum geübt worden.

Möge Gott unser Gott und Gott unserer Väter, barmherziger König, der Wille von Dir ausgehen, daß Du unser und deines Heiligtums Dich wieder mit deinem großen Erbarmen erbarmst, es bald wieder erbauest, und seine Herrlichkeit groß sein lassest. Unser Vater, unser König, offenbare bald die Herrlichkeit deines Reiches bald über uns, vor den Augen aller Lebenden, vereinige unsere Zerstreuten aus ihrer Getrenntheit zwischen den Völkern, und unsere Vertriebenen sammle von den Enden der Erde, und bringe uns heim zu Zion, deiner Stadt, in Jauchzen, und zu Jeruschalaim, der Stätte deines Heiligtums, mit ewiger Freude [...].

(Hirsch, 1921, 603-605)

Gemäß der Tradition hat die Geschichte einen Sinn: das Kommen des Messias. Wie wir in Kapitel Drei sahen, verbietet die Tradition, das Ende vorauszusagen und verurteilt jeden Versuch, sein Kommen zu beschleunigen. Sie rät sogar davon ab, allzu innig dafür zu beten. Obwohl etwa die Hälfte aller Juden weltweit heute in Israel leben, blieb dieses Gebet unverändert. Die messianischen Erwartungen gelten nach wie vor, trotz der physischen Anwesenheit von Millionen von Juden in Israel. Mehr noch, obwohl der Text des Gebetes für alle orthodoxen Juden der gleiche ist, verstehen sie ihn unterschiedlich: Die einen hängen der frohen Überzeugung an, dass die Gründung des Staates Israel ein Wunder sei, der den baldigen Eintritt der endgültigen Erlösung verheißt, andere sind voll düsterer Vorahnungen, dass die zionistische Auflehnung unabwendbar eine fürchterliche Strafe über sie bringen wird.

Die Stellung des Staates Israel in der jüdischen Geschichte

Die Vorstellung der nicht von Menschen gemachten Natur der Erlösung, die in den meisten antizionistischen Quellen formuliert wird, findet sich schon in den klassischen Texten des Judentums. Auch die Anhänger des nationalreligiösen Lagers teilen

diese Auffassung, mit einem wichtigen Unterschied: Sie sehen die Gründung des Staates Israel und das ganze zionistische Werk als einen Ausdruck des göttlichen Willens, gewissermaßen als den »Fingerzeig Gottes«, wie er sich auch beim Auszug aus Ägypten manifestierte. Die Differenz zwischen diesen zwei Polen besteht nicht in der unterschiedlichen Auffassung der totalen Zerstörung, die der Erlösung vorangehen muss, sondern darin, was man unter dieser Zerstörung verstehen soll.

Während die religiösen Zionisten der Meinung sind, dass die Zerstörung 1945 zu Ende war und die Schoa der Ausgangspunkt der Erlösung ist, verstehen die Theoretiker des Antizionismus den Genozid und die Existenz des Staates Israel als ein Glied in der Kette der Zerstörungen, die auch heute noch andauern. Nach ihrer Meinung werden alle Erfolge des Zionismus vor dem Kommen des Messias ausgelöscht, so dass er das Land Israel im Zustand völliger Leere vorfinden wird. Der Staat Israel ist nach dieser Sichtweise nur ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung.

Darin liegt der Kern der prinzipiellen Opposition zur Existenz des Staates Israel, in dem sich die verschiedenen religiösen Strömungen des Antizionismus einig sind. Dabei geht es nicht um das Territorium, das der Staat Israel einnimmt, ob vor oder nach 1967. Es gibt unter den Antizionisten einige, die den Gedanken der Gründung eines palästinensischen Staates neben dem israelischen befürworten, sie halten die Zwei-Staaten-Lösung für ein zeitlich begrenztes Mittel, die Leiden der Palästinenser zu mindern und dadurch ihre antijüdische Haltung abzuschwächen. Aber auch für sie ist das Grundproblem die Bildung einer säkularen Nation und die jüdische Souveränität über das Land Israel. Ein Reformrabbiner und ein chassidischer Rebbe, so unterschiedlich ihre jeweilige Lesart der Thora und ihr Lebensstil auch sind, werden notwendigerweise die Umwandlung der Judenheit in eine säkulare Nation im europäischen Sinne des Wortes ablehnen müssen.

Die ökonomischen und militärischen Erfolge der Zionisten haben nicht nur die Meinungsunterschiede zwischen den Juden

nicht beseitigt, sie haben sie sogar noch verstärkt. Die Existenz eines modernen und wohlhabenden Staates hat die Leidenschaft nicht gemäßigt, sondern noch Öl ins Feuer der alten theologischen und politischen Auseinandersetzungen gegossen. Das nationalreligiöse Lager sieht in den ökonomischen, landwirtschaftlichen und militärischen Erfolgen des Staates ein Vorzeichen für das Kommen des Erlösers, während die Antizionisten die »zionistische Revolte« umso stärker verurteilen. Aber auch ohne Theologie ist es schwer, das Überleben einer reichen westlichen Gesellschaft zu garantieren, die von Millionen Menschen umgeben ist, deren Lebensstandard vielfach niedriger ist als der der Israelis.

Die Tradition legt Nachdruck darauf, dass die Erlösung als ein Wunder kommt. Das wird besonders deutlich in der Pesach-Hagada: »Nicht durch einen Engel und nicht durch einen Gesandten, sondern durch den Allerheiligsten selbst«. Betont wird die ausschließliche Wirkung Gottes bei der Herbeiführung der Erlösung. Die Charedim warnen: »Vor dem Kommen des Messias wird der profane Staat verschwinden, ein anderer Weg kann nicht sein«, schreibt Rabbi Teitelbaum und bezieht sich auf die Worte des Talmuds: »Der Nachfolger Davids wird nicht kommen, bis die falsche Herrschaft verschwindet.« (Babylonischer Talmud, Sanhedrin, 170; Teitelbaum, 1985, 8). Ein Staat, der in »Sünde geboren« wurde, muss getilgt werden. Der Staat Israel ist, wie schon gesagt, nur ein Hindernis auf dem Wege zur wahren Erlösung, die nicht stufenweise kommen wird, sondern plötzlich, in Form eines »Quantensprungs«.

Besonders energisch wehren sich die Antizionisten gegen die Sakralisierung des Staates Israel. Das nationalreligiöse Lager wiederum holt sich Inspiration aus den mystischen Schriften von Rabbi Kook, der für gewöhnlich als »radikaler und revolutionärer« Denker angesehen wird (Avineri, 1981, 188). Die Auffassung, dass die Hauptaufgabe eines jeden Juden darin bestehe, Israel zu schützen, weil »mein Land immer recht hat« (»My country, right or wrong«), lässt keinen Raum für Diskussionen. Da für

viele Zionisten »der religiöse Glaube das sozial-politische System heiligt, damit den Staat in eine Sphäre des Absoluten hebt und ihm eine transzendente Bedeutung verleiht«, ist für sie jede Art von Kritik, ja sogar Zweifel unzulässig. Der Staat wird vergöttert, und alle seine Aktionen, auch militärische, gelten als heilig. Der Unterschied zwischen dem Spirituellen und dem Militärischen verwischt sich, oder, wie Ravitzky sagt: »Israels Armee, das heißt, die Armee Gottes, ist dazu berufen, eine Pax Judaica zu schaffen, zunächst im Nahen Osten und schließlich in der ganzen Welt, als Vorbereitung auf die Erfüllung der Prophezeiung vom Ende aller Tage.« (Ravitzky, 83–84). Diese Gedanken inspirieren auch Millionen von christlichen Zionisten, die jede Kritik am Staat Israel unterdrücken.

Bei allen Differenzen, die den in den USA lebenden Rebbe von Lubawitsch und Rabbi Schach, den Führer der litauischen Charedim in Israel, trennen, eint sie doch die Überzeugung, dass dem Staat Israel keinerlei religiöse Bedeutung zukommt. Ungeachtet seiner harten Haltung in Bezug auf territoriale Kompromisse, vertrat der Rebbe, der nie in Israel war, die Meinung, die massenhafte Einwanderung von Juden ins Heilige Land sei keineswegs die »Sammlung der Zerstreuten« wie sie in den Büchern der Propheten beschrieben ist. Er war vielmehr davon überzeugt, dass der Staat Israel die Erlösung erschwere und Verwirrung im jüdischen Volk säe:

Die falsche Erlösung lässt nicht zu, dass die wahre Erlösung sich offenbart [...], sondern sie bewirkt nur eine Verlängerung des Exils: des Exils des Einzelnen, des Exils der Gemeinschaft, des Exils ganz Israels und des Exils der Schechina [der Gegenwart Gottes bei seinem Volk].

(Ravitzky, 147)

Es gibt eine weitere Art von Kritik an der nationalreligiösen Doktrin. Die Rabbiner Kook und Reines und ihre Schüler hofften, dass

das Land Israel einen mystischen Einfluss auf die säkularen Zionisten ausüben und sie der Thora näherbringen würde. Ihre Hoffnungen wurden enttäuscht. Das Gegenteil ist der Fall. Wie wir in Kapitel Zwei sahen, hat sich die neue israelische Identität noch weiter von der Tradition entfernt, was die Antizionisten als Bestätigung ihrer Einschätzung verstehen, dass Israel nach wie vor ein »Projekt der Ketzerei und eine Gefahr für die jüdische Gemeinschaft« sei (Beck, 2002). Wie viele Rabbiner mit dem Aufkommen des Zionismus befürchteten, ist der Staat Israel für viele Juden, auch für die religiösen Zionisten, zum Zentrum ihrer jüdischen Identität geworden, eine neue – säkulare – Religion.

Gleichzeitig wurde der Staat Israel für viele religiöse Juden, vor allem für die Charedim, ein schwerverdauliches Gemisch von Symbolen und Zeremonien, die der jüdischen Religion entlehnt sind, aber ihren eigentlichen Sinn verloren haben, nämlich den Gehorsam gegenüber Gott.

Die Verwendung religiöser Symbole durch den Staat bedeutet keineswegs die Rückkehr der Bürger zur traditionellen Religion (vgl. Liebman, 1983, 226). Aber selbst wenn eine solche Rückkehr stattgefunden und sich der Anteil der religiösen Juden unter den Staatsbürgern vergrößert hätte, bliebe die kategorische Ablehnung des zionistischen Staates bei vielen Charedim unverändert. Sie glauben, dass bei der Ankunft des Messias vom Staat nichts mehr übriggeblieben sein darf.

Die Zivilreligion des Staates Israel ist eine sehr zerbrechliche Konstruktion. Die Charedim haben sie niemals akzeptiert, sie glauben, dass sie eingeführt wurde, um das Judentum zu ersetzen. Eine wachsende Zahl säkularer Israelis fühlt sich davon an die »Blut und Boden«-Ideologie erinnert, eine Art »religiösen Faschismus«, der sich in gefährlicher Weise mit einer nationalistischen Deutung der Thora vermischt. Viele von ihnen, vor allem jene, die sich aktiv für eine gerechte Behandlung der Palästinenser einsetzen entdecken für sich die Friedensliebe und den politischen Realismus historischer »Dissidenten«, etwa des Propheten Jere-

mias oder Jochanan Ben-Sakkais neu. Dies macht sie empfänglicher für die Tradition, aber auch für klassische antizionistische Positionen, die Israels Zivilreligion ablehnt:

Nur ein blinder Dogmatismus kann Israel als etwas Positives für das jüdische Volk erscheinen lassen. Gegründet als sogenannter Zufluchtsort, war dieses Land das letzte halbe Jahrhundert lang der auf der Welt gefährlichste Ort für Juden. Es ist die Ursache für den Tod Tausender Juden, für die Trennung jüdischer Familien; es hinterließ eine große Anzahl trauernder Witwen, Waisen und Freunde ... Und wir dürfen nicht vergessen, dass man dieser Liste physischer Leiden von Juden auch das Leid des palästinensischen Volkes hinzufügen muss, ein Volk, welches verurteilt wurde zur Armut und Verfolgung, zu einem Leben ohne Schutz, zu blanker Verzweiflung und allzu oft zu einem vorzeitigen Tod.

(Weiss, Interview)

Diese Argumente eines antizionistischen charedischen Aktivisten gehen über die metaphysischen Warnungen hinaus und schließen Befürchtungen humanitärer und moralischer Natur ein. Offenbar, ohne sich dessen bewusst zu sein, paraphrasierte er den bekannten Satz von Friedrich Engels, der bemerkte: »Ein Volk, das andere unterdrückt, kann sich nicht selbst emanzipieren. Die Macht, deren es zur Unterdrückung der andern bedarf, wendet sich schließlich immer gegen es selbst.« (Weiss, 2002/2; Engels)

Die Verweise auf den Massenmord an den Juden durch die Faschisten und das permanente Gefühl des Bedrohtseins ermöglicht vielen Israelis und Zionisten in anderen Ländern, sich einer moralischen Bewertung ihrer Handlungen zu entziehen. Das ist nicht verwunderlich, denn:

[W]ährend das Judentum die Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott in den Mittelpunkt stellt und die Verpflichtung

gegenüber der Gesellschaft als Teil der Beziehung des Menschen zu Gott begreift, stellt diese neue Zivilreligion die Verpflichtung des Einzelnen gegenüber dem Staat ins Zentrum.
(Liebman, 1983, 229)

Die Zivilreligion gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, verlangt aber vom Einzelnen, dass er bereit ist, sein Leben zu opfern. Wie ein bekannter israelischer Politologe bemerkte, assoziiert man den zivilen Raum (civic space) in Israel nicht mit dem Leben, sondern vor allem mit dem Tod für die Heimat (vgl. Ezrahi, 47). Für Mussolini war das Volk nicht mehr als eine Gruppe von Menschen, die zusammen kämpfen, eine Interpretation, die die meisten Israelis zu Recht faschistisch nennen, obwohl viele dies in Israel implizit akzeptieren.

Die Anhänger der Zivilreligion glorifizieren Ehre, Tapferkeit und Heldenmut der ersten Zionisten und nicht selten auch den Bruch mit den traditionellen jüdischen Werten, die sie verächtlich »exilisch«¹⁷ nennen. Auf der anderen Seite stehen zahlreiche Charedim, die beklagen, dass Gewalt in der israelischen Gesellschaft das überzeugendste Argument geworden sei. Sie verurteilen den Anspruch Israels, im Namen und zum Wohle aller Juden zu handeln. So gebrauchte General Ariel Scharon, dessen militärische Initiativen in und außerhalb Israels oft Empörung hervorriefen, gerne den zweideutigen Ausdruck »Am Israel«, der sowohl »israelische Staatsbürger« als auch »jüdisches Volk« bedeuten kann.

Der Kampfgeist Israels und seiner Unterstützer im Ausland irritiert Juden und Nichtjuden. Gerade deshalb werden die Gegner des Zionismus nicht müde zu wiederholen, dass »das jüdische Volk nicht geschaffen wurde, um andere Völker zu unterdrücken. Die Juden sollen ein moralisches Vorbild sein. Das Streben, das Land um jeden Preis zu erobern, widerspricht vollkommen unserer moralischen nationalen Mission.« (Weiss, 2002/2). Charedim und Reformen betonen gleichermaßen den Unterschied zwischen

Nationalismus und Treue zur Thora. Sie verweisen auf die tiefe Kluft zwischen dem traditionellen Juden, der bereit ist, um des Friedens willen Kompromisse zu schließen, und dem neuen Juden, der nichts akzeptiert außer dem Sieg. Rabbi Meir Weberman aus Williamsburg in New York meint, dass »die Zionisten mit ihrem unverschämten Benehmen und ihrem aggressiven Verhalten die schlimmsten antisemitischen Klischees bestätigt haben«. Seiner Auffassung nach »ist der Hass gegen Juden, den die Zionisten und ihr Staat verursachten, schlimmer und offener sogar als der brutale Hass der Nazis.« (Weberman)

Die öffentliche Debatte und ihre Grenzen

Jahrhundert lang warf man den Juden vor, sie seien zu rational, zu intellektuell. Viele Juden beziehen sich heute jedoch emotional auf den Staat Israel als Quelle ihrer Identität und weigern sich, eine rationale Diskussion über die Auswirkungen des »Staates des jüdischen Volkes« auf ihre Gemeinden zu führen. Diese Haltung ist durch den heroischen, virilen Mythos Israel geprägt worden:

Eine Persönlichkeit, die künstlich geschaffen wurde, muss hart und unbeugsam sein, um sich behaupten zu können. Zögerlichkeit ist fehl am Platz. Israels kollektive Charaktermerkmale sind Geradlinigkeit, Stärke, Einfachheit und Selbstsicherheit, das Musterbeispiel eines Mannes, dem in Israel auch die Mehrheit der Frauen anhängt. Es sieht die Welt ausschließlich in Schwarz oder Weiß.

(Goldberg, 2005, 215)

In vielen jüdischen Gemeinden ist es undenkbar, den Zionismus als eine Ideologie unter vielen anzusehen (vgl. Rose, Jacqueline, 12). Zwar wird Kritik an einzelnen Mängeln des Staates und Fehlern seiner Politik immer noch toleriert, aber grundsätzliche Kritik am Zionismus gilt allgemein als illegitim. Die traditionelle Frage:

»Ist das gut für die Juden?« wird in Bezug auf Israel einfach abgetan. Die bloße Erwähnung von Juden, die den Zionismus ablehnen, führt sofort zu einer scharfen Reaktion: »Mit Antizionisten zu streiten ist nicht nur sinnlos, es ist auch demütigend.« (Krauthammer, 16–17)

Die Gegner des Zionismus werden häufig schlicht ignoriert. Obwohl Juden traditionell Debatten und Diskussionen lieben, gehen die Zionisten aus mehreren Gründen gern einer Diskussion über dieses Thema aus dem Wege.

Erstens dürfen offizielle Repräsentanten Israels den »jüdischen Charakter« des Staates nicht in Zweifel ziehen, selbst wenn das Thema der Umwandlung des Staates aller Juden in einen Staat aller seiner Bürger – Juden, Moslems, Christen und Atheisten – in Israel selbst sehr oft debattiert wird.

Zweitens, wie bereits bemerkt, wurden viele jüdische Organisationen zu bedingungslosen Verteidigern des Staates Israel, genauer gesagt, eines virtuellen, monolithischen und zielgerichteten Israels, wie es ihrer Vorstellung entspricht. Sie sehen ihre Aufgabe darin, die jüdischen Gemeinden zu einigen und sie zu einer Ergänzung der israelischen Außenpolitik zu machen. Auf dem Jüdischen Weltkongress, der kurze Zeit nach der Operation »Gegossenes Blei« im Jahre 2009 stattfand, sagte ein Delegierter:

Genauso wie viele Juden israelische Aktivitäten permanent ablehnen und überall »Nicht in meinem Namen!« rufen, müssen sie sich gegenüber dem jüdischen Weltkongress verhalten [...], [der] nur sich selbst vertritt und einen kleinen Kreis von Nachbetern. Weder Schimon Peres noch Ron Lauder sind Präsidenten des jüdischen Volkes. Je mehr Juden die Machenschaften dieser beiden Personen verurteilen, desto besser für die wahren Interessen der Juden in der ganzen Welt, das heißt Ehrlichkeit und Vertrauen in die Zukunft der Gemeinschaft (Freedman).

Darüber hinaus warf er diesen jüdischen Organisationen öffentlich vor, sie gefährdeten mit ihrer bedingungslosen Unterstützung Israels die Sicherheit der Juden überall auf der Welt.

Drittens werden die Gegner des Zionismus häufig drangsaliert, sogar in akademischen Kreisen vor allem außerhalb Israels. Das kann bis zum Verlust des Arbeitsplatzes gehen. So erging es dem amerikanisch-jüdischen Professor Norman Finkelstein, Sohn von Überlebenden der Schoa und Autor von fünf Büchern. Mit Unterstützung seiner Kollegen sollte er eine ordentliche Professur bekommen, (vgl. Cohen, Patricia), aber die Leitung der Universität gab dem Druck zionistischer Gruppen nach und verweigerte ihm die Berufung. Seine prinzipielle Kritik an Israel kam ihn teuer zu stehen. Die von der amerikanischen Verfassung garantierte Meinungsfreiheit ist gefährdet, wenn es um Israel geht. Auch in Israel selbst sind Fälle bekannt, in denen Druck auf antizionistische und post-zionistische Professoren ausgeübt wurde, wenngleich es nicht bis zur Entlassung ging.

Viertens: Die Haltung der Charedim, die den Zionismus grundsätzlich ablehnen, ist in der Öffentlichkeit kaum bekannt. Zudem ist sie schwer verständlich. Ihre Argumente strotzen vor religiösen Begriffen und Zitaten aus dem Talmud, die nur Thoragelehrten geläufig sind. Erst in den letzten Jahren begannen einige Charedim, eine modernere und dem breiten Publikum verständlichere Sprache zu verwenden. Erste Artikel über den religiösen Antizionismus erscheinen in politologischen Zeitschriften. Obwohl die jüdischen Medien in der Regel dem Zionismus nahestehenden Kreisen angehören und Juden, die den Zionismus ablehnen, totschweigen, haben die von den Massenmedien boykottierten Charedim in den letzten Jahren ihren eigenen Weg in die öffentlichen Medien gefunden (vgl. Klaushofer; Gruda).

Und schließlich wird das Phänomen eines jüdischen Widerstandes gegen den Zionismus als solches von vielen Menschen als Widerspruch zum gesunden Menschenverstand angesehen. Der zionistischen Bewegung ist es gelungen, die öffentliche Meinung

davon zu überzeugen, dass sie die Interessen aller Juden in der Welt vertritt. Die Ideen der religiösen Antizionisten sind im Internet präsent. Außer auf ihren eigenen Websites finden sie sich auf den Websites der linken Bewegungen sowie einiger moslemischer, arabischer und christlicher Organisationen. Doch trotz gewisser Erfolge in den Medien werden die Argumente der Antizionisten, die sich auf die Thora beziehen, gewöhnlich weder in Israel noch in anderen Ländern diskutiert. Das Gefühl der permanenten Bedrohung, das viele Israelis für die Zukunft des israelischen Staates empfinden, ist einer solchen Diskussion offensichtlich nicht förderlich.

Die Wahrheit, sagt man, leidet in jedem Krieg als erstes. Da sie davon überzeugt sind, in der letzten Verteidigungslinie Israels zu stehen, verweigern die Zionisten für gewöhnlich jede Debatte, die ihre Position untergraben könnte. Fragen über den Zionismus werden sowieso ignoriert: Was ist das Programm des Zionismus? Beinhaltet es die Einwanderung aller Juden aus der ganzen Welt nach Israel? Was haben die nichtjüdischen Israelis zu erwarten? In welcher Form verlangt der Zionismus, dass Israel ein jüdischer Staat wird? Wie ist das Verhältnis zur Vision der religiösen Erlösung der Juden? Wie ist das Verhältnis zur Forderung nach Trennung von Staat und Synagoge?

All diese Fragen werden unterdrückt mit der Behauptung, dass solange Israel von Feinden umgeben ist, die es vernichten wollen, für solche Grundsatzdebatten keine Zeit ist. Die Geschichte kennt nicht wenige Fälle, in denen die Redefreiheit durch den Verweis auf eine feindliche Umgebung eingeschränkt wurde. Hier aber beobachtet man ein interessantes Paradox: In Israel selbst sind diese Beschränkungen weit weniger strikt als außerhalb. Da der zionistische Staat für viele Millionen Juden in der ganzen Welt zum Ideal geworden ist, sind diese oft »päpstlicher als der Papst« und verteidigen Israel heftiger als die Israelis selbst.

Es wurde schon gesagt, dass die Freunde Israels im Ausland zu Unterstützern eines »imaginären« Israel wurden, dessen Bürger

ihnen als geeinter erscheinen, als sie tatsächlich sind. Wenn einem Politiker oder Journalisten vorgeworfen wird, er sei »gegen Israel«, bedeutet dies, dass er die extrem harte Linie gegenüber den Palästinensern nicht mehr vertritt. Kritik an Israel wird nur toleriert, wenn sie auf einer überflüssigen Milde beruht, wie zum Beispiel der Bereitschaft, über die Teilung Jerusalems oder die Evakuierung der Siedler aus den 1967 gesetzten Gebieten zu diskutieren. In solchen Fällen gilt die Kritik nicht Israel als solchem. Besonders heftige Reaktionen rufen die Versuche hervor, den »jüdischen Charakter« des Staates Israel zu kritisieren. Es gibt Leute, die tatsächlich glauben, eine Kritik an der zionistischen Politik Israels führe direkt zu einer neuen Schoa. Als Antwort auf den Vorschlag, die verschiedenen Möglichkeiten einer Reorganisation aller Gebiete zwischen dem Jordan und dem Mittelmeer zur Einrichtung eines einheitlichen Staates zu diskutieren, schrieb ein kanadischer Verteidiger Israels:

Hinter der Idee eines einzigen Staates steht etwas wahrhaft Ungeheuerliches: Wenn Israel als jüdischer Staat das Zentrum des jüdischen Volkes darstellt, den Erben der Schoa, dann stehen wir hier nicht nur vor der Liquidierung eines Staates, sondern vor der Auslöschung eines ganzen Volkes.

(Krantz)

In vorliegenden Fall handelt es sich um einen gebildeten Professor für Geschichte, der, nebenbei bemerkt, wenig über das Judentum weiß. Aber auch Rabbiner äußern bisweilen ähnliche Ansichten. Heute ist die Überzeugung weit verbreitet, dass die Zukunft der Judenheit ausschließlich von der Erhaltung des Staates Israel abhängt. Deshalb begegnen die Zionisten allein schon der Erwägung von Alternativen mit äußerster Feindseligkeit, und die Initiatoren solcher Versuche werden in vielen jüdischen Gemeinden stigmatisiert. Viele Juden eint die Furcht, Zweifel am Zionismus könnte den Staat Israel schwächen, in dem sie ihre letzte, fragile

Zuflucht sehen. Sogar die militärische Stärke Israels kann dieses Gefühl der Schutzlosigkeit nicht zerstreuen. Nach einem Vortrag, den ich in Lausanne hielt, einer der friedlichsten Städte der Welt, erzählte mir eine junge Jüdin, wie sehr sie um ihre Zukunft besorgt sei, und dass sie das Gefühl habe, nur Israel könne ihr ein Gefühl der Sicherheit geben und sie vor einem neuen Genozid schützen. Diese Episode zeugt von der weitverbreiteten Wahrnehmung der Geschichte als Katastrophe und insbesondere von der ebenso verbreiteten zionistischen Interpretation der Tragödie der europäischen Juden. Mehr noch als unmittelbar nach dem Kriegsende haben in den letzten Jahrzehnten immer mehr Juden, von Marokko bis Kalifornien, von Kanada bis Australien, Angst vor einer Wiederholung der Tragödie bekommen, die die europäischen Juden ausgelöscht hat, und deshalb stehen sie ohne Vorbehalt »hinter Israel«.

Als Beispiel für die emotional aufgeheizte Stimmung mag der Skandal dienen, der ausbrach, als eine kleine Gruppe Charedim, oppositionelle Aktivisten von Neturei Karta, im Jahre 2006 Teheran besuchte. Anlass der Reise war ein Kongress, der sich mit der politischen Instrumentalisierung des NS-Genozids durch die Zionisten befasste. Einige Teilnehmer dieses Kongresses äußerten Zweifel an den Ausmaßen der Tragödie und sogar an der Existenz von Plänen zur vollständigen Vernichtung der Juden. Angesichts dieser Teilnehmer wiesen die Charedim daraufhin, dass viele ihrer Familienmitglieder von den Nazis ermordet wurden, und dass ein Zweifel an dieser historischen Tatsache unmoralisch und sinnlos sei. Sie kritisierten ebenso Israels Recht, sich auf den Genozid an den Juden Europas zur Legitimierung ihrer politischen und territorialen Ziele zu beziehen, und unterstrichen, dass Israel, entgegen den Behauptungen der Zionisten, nicht das Judentum und nicht alle Juden der Welt vertrete.

Der Kongress fand zu einem Zeitpunkt statt, als der Präsident des Iran, Mahmud Ahmadinedschad, in israelischen und westlichen Medien beschuldigt wurde, Kernwaffen zu erwerben, um

»Israel von der Weltkarte auszuradiieren«. Auf der Jahresversammlung des AIPAC (»American Israel Public Affairs Committee«) in Washington im März 2006, einige Monate vor dem Kongress in Teheran, verglich man Ahmadinedschad mit Hitler und sein Vorhaben mit den Plänen Hitlers zur Vernichtung der Juden. Auf gigantischen Leinwänden projizierte man abwechselnd Ausschnitte aus den Hetzreden Hitlers und Ahmadinedschads, die man mit der Losung »Never again!« (»Nie wieder!«) abschloss. An dreizehntausend Journalisten wurden Materialien verschickt, in denen der Iran beschuldigt wurde, die Vernichtung Israels und seiner Bewohner zu beabsichtigen. Ohne im Einzelnen auf die Stichhaltigkeit dieser Anschuldigungen einzugehen (vgl. Rabkin, 2009), ist es wichtig, an die elektrisierte Atmosphäre zu erinnern, die damals in Israel und unter den Juden überall auf der Welt herrschte. Deshalb gingen die Fotos, auf denen Juden in langen schwarzen Kaftanen, mit Bärten und Schläfenlocken in herzlicher Umarmung mit dem iranischen Präsidenten zu sehen waren, in Windeseile um die Welt und schlugen in Israel natürlich wie eine Bombe ein. Ganz offensichtlich hatte die Reise der Antizionisten nach Teheran (übrigens war es für viele von ihnen nicht die erste) die neue jüdische Identität verletzt, die heute auf zwei Säulen ruht: die Erinnerung an die Auslöschung der Juden in Europa und die Unterstützung des Staates Israel. Das Erscheinen der Charedim in Teheran erschütterte beide dieser Säulen.

Die Reaktion ließ nicht auf sich warten, und sie war beispiellos heftig und emotional. Israelische Minister und Rabbiner warfen ihnen vor, den »Namen Gottes zu besudeln« und forderten, den Bannfluch über die »Verräter am jüdischen Volk« auszusprechen. Sogar ein Teil der Satmarer Chassidim schloss sich dem Verdikt an. Niemand machte sich die Mühe zu überprüfen, wer genau auf dem Kongress gesprochen hatte, über welche Themen verhandelt wurde, ob es Protokolle der Sitzungen gab, und so weiter.

Die Kinder eines der Charedim, die aus Teheran nach Hause kamen, wurden von der jüdischen Schule in Wien verwiesen. Der

Vater selbst wurde während einer Pilgerfahrt an das Grab eines bekannten charedischen Rabbiners in Polen von Israelis verprügelt. Einem anderen hochbetagten Teilnehmer des Kongresses wurde das Geld, das er für den Erwerb seines Grabs auf einem jüdischen Friedhof in Manchester bezahlt hatte, zurückerstattet (vgl. Derfner). Unter eher ungeklärten Umständen ist das Gebäude der Neturei Karta in New York in Flammen aufgegangen. Die Häuser einiger ihrer Mitglieder mussten von der Polizei geschützt werden, weil man sie als die »größten Feinde des jüdischen Volkes« verunglimpfte.

Der Begriff »Volksfeind« wird häufig von Menschen mit einer Neigung zu totalitärem Denken verwendet. Im Konflikt mit dem Zionismus kam er in Umlauf in Gestalt des Ausdruckes »der sich selbst hassende Jude«, (»self-hating Jew«, analog zu dem im Deutschen entstandenen Begriff »jüdischer Selbsthass«). Die Verwendung dieses Begriffes zur Charakterisierung von frommen Juden ist natürlich nicht besonders überzeugend. Es verstärkt lediglich die Irritation und den Zorn der Zionisten gegenüber dieser kleinen Gruppe von Iranbesuchern. In diesem Zusammenhang ist der Ausspruch des russischen Schriftstellers Viktor Schklowskij bei seiner Verhaftung durch die Sowjetmacht in den Zwanzigerjahren zutreffend. Er hatte mit vier anderen Schriftsteller einen Literaturzirkel gegründet: »Sie haben die Armee und die Marine auf Ihrer Seite, und wir haben vier Männer – warum sind Sie so besorgt?« (Волков, 589–590)

Die Verwendung des Begriffes »jüdischer Selbsthass« in Zusammenhang mit den Gegnern des Zionismus drückt die Meinung aus, dass »Jude sein« auch »Zionist sein« bedeutet, und dient damit zur Rechtfertigung des Hasses ihnen gegenüber.

Eigentlich entstand der Ausdruck »Selbsthass« als erlösender Begriff im Zusammenhang mit der Ablehnung des Nationalismus nach dem Ersten Weltkrieg. Diejenigen, die den Begriff erfunden und bekannt gemacht haben, waren Juden, der Österreicher Anton Kuh (1890–1941) und der Deutsche Theodor Lessing (1872–1933).

Es handelte sich nicht um eine polemische oder schmähende Bezeichnung, sondern um eine affirmative Idee, die persönlich und universell heilbringend sein sollte. Lessings Buch sollte den Juden helfen, sich von ihrem Selbsthass zu heilen (vgl. Reitter). Der gegenwärtige Gebrauch ist jedoch eindeutig polemisch und soll jüdischen Kritikern des Zionismus und Israels, die als pathologische Abweichler wahrgenommen werden, die Legitimität absprechen. Tatsächlich hätte dieser Begriff, wenn es ihn schon gegeben hätte, die Gründungsväter des Zionismus gut beschrieben: Sie hassten die Tatsache, dass sie Juden waren. Zu Anfang schlug Theodor Herzl eine organisierte Bekehrung aller Juden zum Christentum vor, um so einen radikalen Schritt zu tun, der die Judenfrage lösen sollte (vgl. Archive). Nachdem der erste Plan scheiterte, gründete er den politischen Zionismus.

Die Reaktion auf die Teheran-Reise der Rabbiner zeigt einmal mehr deutlich, wie ehemals besonnene Juden zu temperamentvoll verwegenen Israelis wurden, deren Devise lautet: »Erst schießen, dann fragen!« Die Charedim hatten mit ihrem Besuch in Teheran gegen die »neue Thora« verstoßen, die zur vollen und uneingeschränkten Unterstützung Israels aufruft, ohne dabei, nebenbei gesagt, irgendein Gebot der »alten« Thora zu verletzen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass es den internationalen Medien auch nur eine Zeile wert gewesen wäre, wenn diese Charedim öffentlich Schweinefleisch verzehrt oder gar irgendwelche Götzenbilder angebetet hätten. Einer von ihnen beklagte sich, man könne heutzutage die Religion kritisieren, nicht aber den Götzendienst, und im Wertsystem vieler Juden, einschließlich mancher Rabbiner, sei der Staat Israel an die Stelle Gottes getreten (vgl. *Confronting Idolatry*).

Traditionelle Juden, die nicht zu den Charedim gehören und es trotzdem wagen, den Zionismus zu kritisieren, haben mit besonderen Problemen zu tun. Im Unterschied zu den Satmarer Chassidim, die eine geschlossene Gemeinde bilden, oder sogar zu den säkularen Juden, die keiner religiösen Gemeinde angehören,

kommen diese Juden aus der nationalreligiösen Bewegung in Israel und aus der modernen Orthodoxie in anderen Staaten der Welt.

In den letzten Jahren fragen einige von ihnen, zum Beispiel Avraham »Avrum« Burg, wohin die zionistische Ideologie die israelische Gesellschaft gebracht hat. Diese Juden – selbst und sogar die Mitglieder ihrer Familien – sind öffentlichen Beleidigungen und Diskriminierungen ausgesetzt, man nennt sie »Verräter«, bricht den gesellschaftlichen Kontakt zu ihnen ab, grüßt sie auf der Straße nicht mehr, verbannt sie gar aus den Synagogen, in denen sie zu beten pflegten. Einer von ihnen erzählte mir, ihm sei nichts anderes übriggeblieben, als aus seinem nationalreligiösen Stadtbezirk wegzuziehen, und er besuche jetzt die Synagoge in Bnei Brak, wo seine Kritik am Zionismus niemanden aufrege.

Viele Juden wissen nicht mehr, dass der Zionismus eine radikale Revolution in der jüdischen Geschichte war, eine machtvolle Wendung im kollektiven jüdischen Bewusstsein und eine offene Herausforderung an das Judentum. An die jüdische Arbeiterbewegung, die damals den Zionismus radikal ablehnte, sind heute nur vage Erinnerungen geblieben. Insofern die Revolution als Begriff nicht mehr hoch im Kurs steht, gründet sich die Legitimation Israels heute sowohl unter Juden wie überhaupt in der Welt eher auf die Vorstellung, der Zionismus und die Gründung des Staates Israel haben sich aus der jüdischen Geschichte ergeben und seien ihr Kulminationspunkt.

Gemäß der Taktik »Angriff ist die beste Verteidigung« muss alles, was das zionistische Einheitsdenken schwächen kann, zum Schweigen gebracht werden, besonders, wenn es von Juden, und ganz besonders, wenn es von israelischen Juden kommt (vgl. Brownfeld, 1999, 84-85, 89). Als Jeschajahu Leibowitz vor einem amerikanisch-jüdischen Verein einmal einen Vortrag zum Thema »Wir sind einig« halten sollte, schlug er vor, dem Titel seines Vortrags ein Fragezeichen hinzuzufügen. Daraufhin wurde die Einladung zurückgezogen. Die Intoleranz gegenüber jeder Kri-

tik an Israel lässt sich sehr einfach erklären. Den zionistischen Organisationen liegt sehr daran, Israel als sehr viel stabiler und einheitlicher dazustellen, als es in Wirklichkeit ist. Die übliche kritische Polemik der israelischen Medien findet sich selten in der jüdischen Presse im Ausland. Israelische Intellektuelle und Journalisten, die sich für die Rechte der Palästinenser engagieren, oder auch Historiker, die die israelische Politik gegenüber den Arabern dokumentieren, haben selten Zugang zu den Räumlichkeiten jüdischer Organisation im Ausland. Zum Beispiel war keine einzige jüdische Organisation in Montreal bereit, dem bekannten Journalisten Gideon Levy, der für die israelische Tageszeitung Haaretz schreibt, Räume für einen Vortrag zur Verfügung zu stellen; was ihn allerdings nicht daran hinderte, seinen Vortrag in mehreren Universitäten der Stadt doch noch zu halten. Auch für eine Veranstaltung mit Professor Jeff Halper, dem Vorsitzenden des Komitees gegen Hauszerstörungen, ließ sich keine Räumlichkeit anmieten. Juden sehen sich außerhalb Israels häufig den Argumentationen eingeschworener Nationalisten gegenüber, für die das Postulat der Einheit Israels und des jüdischen Volkes selbstverständlich ist.

Dies verstärkt den Rückhalt der äußerst nationalistischen Bewegung, zum Beispiel der »Jewish Defense League«, die 1968 in den USA gegründet wurde, und ihren politischen Arm in Israel, die Kach-Partei. Diese kämpfen nicht nur gegen Araber, sondern auch gegen Juden, deren Ansichten ihnen als gefährlich für den Staat Israel erscheinen. Obwohl man in Israel toleranter mit der Kritik am Zionismus umgeht als außerhalb. Seither haben zahlreiche Ideen der Kach-Partei Eingang in politischen Konsens in Israels gefunden. (vgl. The Prophet).

Da die Juden in den USA und anderen Staaten in der Welt die Folgen des Konflikts im Nahen Osten mehr und mehr zu spüren bekommen und sich als unfreiwillige Geiseln der israelischen Politik empfinden, werden doch manche von ihnen allmählich empfänglicher für die Argumente der Gegner des Zionismus:

Heute ist das völlige Versagen des zionistischen Staates sichtbarer als je zuvor. Die Friedenspläne sind ein Fiasko. Der Blutpreis steigt von Tag zu Tag. Alle Möglichkeiten, die von den zionistischen Prämissen ausgingen, sind ausgetestet. Die Menschen wollen endlich die alten Klischees überwinden und zu neuen – in Wahrheit sehr alten, traditionellen – Lösungen kommen. Der Preis für die Weigerung, den Zionismus zu überdenken, steigt von Tag zu Tag.

(Central Rabbinical Council)

Aus dieser Perspektive stellt Israel heute eine enorme Gefahr dar: Es ist zu einem unersättlichen Ungeheuer geworden, das täglich neue Opfer verschlingt, eine Art »Saturn, der seine Kinder frisst«. Nur dass die Charedim, die diesen Apell in amerikanischen Zeitungen veröffentlichten, nicht nur an die physische Gefahr dachten, sondern auch die geistige.

Wie wir gesehen haben, fürchteten die meisten Rabbiner seit Aufkommen des Zionismus nicht so sehr die Abkehr von der Thora, die schon Jahrzehnte vor Entstehen der zionistischen Bewegung begonnen hatte und ihm den Boden bereitete. Der Zionismus ermöglicht es vielen ungläubigen Zionisten, sich als gute Juden sogar besser als die »veralteten, an den Talmud geketteten Menschen« zu fühlen, die sich weigern, sich dem zionistischen Mainstream anzuschließen. Nicht weniger stellten sich die Gegner des Zionismus gegen den religiösen Zionismus, der ihrer Meinung nach den Juden die Möglichkeit bietet »einem anderen Gott« zu dienen und sich dabei im Glauben zu wännen, der Thora treu zu sein. Sie sehen darin eine Parallele zur Geschichte vom Goldenen Kalb, wie es im Buch Exodus, Kapitel 32, erzählt wird. Dabei erinnert man oft an das zweite Gebot: »Du sollst keinen anderen Gott neben mir haben.« Die scharfen Vorwürfe von Seiten der Chardim, insbesondere des Rebbe von Satmar, scheinen oft maßlos übertrieben und unplausibel, mehr als ein Ausdruck hilfloser Wut gegenüber dem siegreichen Zionismus. Und tatsächlich ist es den Zionisten ge-

lungen, einen Staat mit einer starken Armee und einer modernen Volkswirtschaft aufzubauen und auf seinem Gebiet Millionen von Juden zu sammeln. Aber im Laufe der Zeit begannen israelische Wissenschaftler, Historiker, Politologen, Soziologen usw., die eigentlich selbst zionistische Positionen vertraten, einen großen Teil dieser Vorwürfe zu bestätigen: die Entführung jemenitischer Kinder, die Gleichgültigkeit der zionistischen Führung gegenüber den Opfern des Faschismus, antisemitische Provokationen durch Agenten des israelischen Geheimdienstes in Marokko und anderen arabischen Staaten, Maßnahmen, um die Einwanderer, vor allem junge Menschen, von der Thora zu entfremden. Es ist nicht auszuschließen, dass es sich hier nur um ein Vorurteil handelt: Auf so einen »Fanatiker im schwarzen Kaftan« hört man weniger als auf einen Professor in Jeans. Antoine de Saint-Exupéry beschrieb dieses Phänomen:

Ich habe ernsthafte Gründe zu glauben, daß der Planet, von dem der kleine Prinz kam, der Asteroid B-612 ist. Dieser Planet ist nur ein einziges Mal im Jahre 1909 von einem türkischen Astronomen im Fernrohr gesehen worden. Er hatte damals beim internationalen Astronomenkongreß einen großen Vortrag über seine Entdeckung gehalten. Aber niemand hatte ihm geglaubt, und zwar ganz einfach seines Anzuges wegen. Die großen Leute sind so.

Zum Glück für den Ruf des Planeten B-612 befahl ein türkischer Diktator seinem Volk bei Todesstrafe, nur noch europäische Kleider zu tragen. Der Astronom wiederholte seinen Vortrag im Jahre 1920 in einem sehr eleganten Anzug. Und diesmal gaben sie ihm alle recht.
(Saint-Exupéry, 16-17).

Religiösen Antizionisten (oft in unerwarteter Gesellschaft der Neuen Historiker) wirft man vor, sie würden »in der Öffentlichkeit

schmutzige Wäsche waschen«. Da sie von der universalhumanistischen Mission des Judentums überzeugt sind, wenden sie sich tatsächlich oft an die Nichtjuden. Sie wollen der Welt beweisen, dass nicht alle Juden Zionisten sind und nicht alle Juden den Staat Israel als ihr Land ansehen. Damit versuchen sie, die Ehre der Juden in den Augen anderer Völker zu retten. In der Tradition kennt man dieses Bemühen als »Kiddusch HaSchem« – Heiligung des Namens (Gottes).

Einer dieser Versuche, die sich an ein breites Publikum wandten, war eine Anzeige in der New York Times, die einige Tage nach der Wahl von Ariel Scharon zum Ministerpräsidenten Israels veröffentlicht wurde:

Nach den Wahlen im Staat Israel wurde die Auffassung zum Gemeinplatz, dass die religiösen Juden und ihre Parteien den Kandidaten unterstützen, der sich für die Beendigung oder Verzögerung des Friedensprozesses einsetzt. Es entstand der Eindruck, dass die ultraorthodoxen Juden, in Übereinstimmung mit ihren Auffassungen der Thora, die leidenschaftlichsten Verfechter einer Aufrechterhaltung der Souveränität Israels über die »Territorien«, den Tempelberg und Jerusalems seien.

Tatsächlich ist nichts weiter von der Wahrheit entfernt. [Im Original kursiv]

Vor zweitausend Jahren, als der Tempel zerstört wurde, hat Gott seinem Volk Israel verboten, vor dem Messianischen Zeitalter Souveränität über das Heilige Land auszuüben. Ferner wurde ihnen für die Dauer ihres Exils jegliche Art von Kriegsführung gegen andere Völker verboten. Das Paradigma der jüdischen Existenz in allen Ländern soll vielmehr eine anständige, ehrliche und dankbare Haltung gegenüber ihren Gastvölkern. Zweitausend Jahre lang haben die Juden

ihr Exil als göttliches Urteil akzeptiert. Juden haben niemals versucht, gegen ihre Gastgeber oder andere Völker zu rebellieren. Zu keinem Zeitpunkt in der langen Geschichte des jüdischen Exils gab es Pläne oder Versuche, das Heilige Land mit Waffengewalt seinen Herrschern oder Bewohnern zu entreißen. Die einzigen Mittel, die die Juden jahrhundertlang einsetzten, um das Exil zu beenden, waren Gebete, Buße und gute Taten. In ähnlicher Form forderte in der Zeit des Untergangs des zweiten Tempels Rabbi Jochanan Ben Sakkai die Zeloten heraus und initiierte Kapitulationsverhandlungen mit den Römern.

Diese Einheit von Glauben und Praxis hatte Bestand, bis vor etwa hundert Jahren der Zionismus aufkam. Die Zionisten, eine winzig kleine Bewegung, suchten das metaphysisch Unmögliche. Ihr erklärtes Ziel war es, das göttliche Urteil des Exils umzukehren.

Der Zionismus lehnt seinem Wesen nach das Konzept eines von Gott auferlegten Exils ab. In voller Konsequenz zeigte er auch demonstrative Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden und Gefahren, die er selbst und seine Verkörperung, der Staat Israel, den Juden und den anderen Völkern auferlegt haben. Im Verlaufe seiner Geschichte vollzog der Zionismus einen vollständigen Bruch mit den Glaubensinhalten und Praktiken des jüdischen Volkes.

In letzter Zeit kann man viel militante Rhetorik von selbsternannten »religiösen Zionisten« hören. Unglücklicherweise ist ihre Haltung eine Verletzung der Jahrtausende alten Glaubensinhalte der Thoraweisen und der Masse der Juden.

Das Ziel der thoratreuen Juden ist es, in Frömmigkeit und Frieden mit allen Menschen und Völkern zu leben. Wer die-

sem göttlichen Prinzip folgt, hat nichts mit Kriegen zu tun, die fälschlicherweise als jüdische Kriege dargestellt werden, in Wahrheit aber zionistische Kriege sind.

(New York Times, 2001)

Diese Anzeige machte ein breites Publikum mit der religiösen Kritik am Zionismus bekannt. Schon kurz danach verzeichneten die Betreiber antizionistischer Websites im Internet einen Anstieg der Besucherzahlen auf ihren Portalen (vgl. Weiss; Katz).

Den Antizionisten wird oftmals vorgeworfen, Israel zu diffamieren und schlecht zu machen. Man erinnert sie an die Geschichte von den Kundschaftern, die Moses aussandte, das Land Israel zu erkunden. Wie man weiß, war nach ihrer Rückkehr das ganze Volk aufgrund ihrer Sünde der Lästerung des Landes zu einer vierzigjährigen Wanderschaft durch die Wüste verdammt (vgl. Numeri 13:18-33; Deuteronomium 1:22-35).

Als ich mit einem Führer der Satmarer Bewegung, einem Schüler Rabbi Teitelbaums, über diese Vorwürfe sprach, erklärte er mir die Veröffentlichung der antizionistischen Anzeigen in den führenden Zeitungen Nord-Amerikas unter Hinweis auf die *Mischne Thora*, den Kodex des Maimonides, der jeden Juden verpflichtet, denjenigen öffentlich anzuprangern, der eine verfälschende Darstellungen des Judentums äußert: »Der Tod soll sie nicht ängstigen und sie sollen ihr Leben opfern und den Glauben bekannt machen und den Namen Gottes in der Öffentlichkeit heiligen« (Rambam, Positives Gebot 9).

Später erklärte dieser berühmte Rabbiner, dass dadurch, dass die Zionisten die Thora benutzen, um ihre Ansprüche auf das Land Israel zu rechtfertigen, der Zionismus heutzutage für viele Juden zu einem Synonym für das Judentum überhaupt geworden sei, und der Staat Israel zum Bestandteil einer messianischen Bewegung, der mehr Christen angehören als Juden. Seiner Auffassung nach müssten sich alle Juden öffentlich vom Zionismus und seinen Forderungen distanzieren. Er betonte, dass die Tra-

dition den Juden Pflichten auferlegt und ihnen nicht das Recht gibt, von anderen irgendetwas zu verlangen. Und tatsächlich ist das ganze System der Halacha auf dem Grundsatz von Pflichten, nicht von Rechten aufgebaut.

Antizionistische Aktivisten kämpfen dafür, die populäre Vorstellung, wonach die Gründung des Staates Israel die Erfüllung der Träume Hunderter Generationen gläubiger Juden sei, als falsch zu entlarven. Vor allem liegt ihnen daran, die Legitimität der zionistischen Bewegung und der Idee eines jüdischen Staates selbst in den Augen jener religiösen Juden zu erschüttern, die den Staat Israel befürworten, weil sie glauben, er sei die Erfüllung eines göttlichen Gebotes. Auch der frühere Präsident der Knesset, Avrum Burg, selbst aus einer nationalreligiösen Familie stammend, hält es für die moralische Pflicht der Juden, die Vergehen der Zionisten anzuprangern:

Wenn ein gewalttätiger Kampf ausbricht, wird man ihn »Bürgerkrieg« nennen. Denn es ist kein Krieg zwischen den verschiedenen Strömungen des jüdischen Volkes, sondern ein kompromissloser Kampf zwischen Gut und Böse. All die guten Menschen, ihre [die Palästinenser] und unsere auf der einen Seite, stehen zusammen gegen die Bösen - und es gibt nicht zu wenige von ihnen auf beiden Seiten.

(Burg 2005).

Ein im Auftrag des American Jewish Committee angefertigter Bericht wirft den Juden, die Israel von liberalen und linken Positionen aus kritisieren, vor, sie würden damit den Antisemitismus unterstützen (vgl. Rosenfeld). Dieser Vorwurf ist Teil der neuen Definition von Antisemitismus, die Israel und seine Verbündeten auf der ganzen Welt in vielen Ländern, darunter auch in Deutschland, eingeführt haben (vgl. Bundesregierung). Alles, was diese Vorwürfe erreichten, war, viele berühmte Juden zu verärgern, wie zum Beispiel den Nobelpreisträger Harold Pinter (1930–2008). In

England (vgl. Karpf), später in Kanada, Australien und anderen Ländern wurden jüdische Organisationen gegründet, deren einziges Ziel es war, die Öffentlichkeit davon in Kenntnis zu setzen, dass Israel nicht nur nicht alle Juden der Welt repräsentiert, sondern oft sogar die grundlegenden moralischen Werte des Judentums verletzt. Der vielsagende Name einer dieser Organisationen lautet »Independent Jewish Voices«. In der Zeit der zweiten Intifada wurde eine andere Organisation gegründet, die den Namen »European Jews for Just Peace« erhielt, und in der sich Juden aus zehn Staaten zusammenschlossen (in Deutschland die »Jüdische Stimme für gerechten Frieden in Nahost e. V.«). Interessanterweise begegnen bekannte jüdische Intellektuelle, wie zum Beispiel Tony Judt (1948–2010), die Israel als Staat der Juden ablehnen, in Israel selbst nicht Antisemitismus-Vorwürfen, auch wenn man ihre Ideen scharf kritisiert (vgl. Balint).

Der Vorwurf des Antisemitismus gegenüber den Gegnern des Zionismus, der eingesetzt wird, um die Kritik an Israel zum Schweigen zu bringen, ist zudem nicht sehr weitsichtig. Der Londoner Rabbi Goldberg hält diese Vorwürfe gar für gefährlich:

[...] es ist gefährlich ahistorisch, die politische Reaktion moderner Moslems auf den Staat Israel mit den theologischen Angriffen der Christen gegen die Juden zu vergleichen ...Wir Juden erweisen uns einen Bärendienst, wenn wir mit der gleichen Heftigkeit brüllen: »Antisemit!« und damit einen liberalen Journalisten titulieren, der die unangemessen harte Reaktion der israelischen Armee gegen Terroristen kritisiert, oder ein Großmaul des Front National [seit 2018 Rassemblement National], der erklärt, die Protokolle der Weisen von Zion seien ein authentisches Dokument.

(Goldberg, 2002)

Doch der Antisemitismusvorwurf ist weiterhin virulent. Abraham Foxman, Vorsitzender der Anti-Defamation League (ADL;

deutsch: Anti-Diffamierungs-Liga) und beherzter Aktivist des Zionismus, verkündet: »Antizionismus ist Antisemitismus, daran gibt es keinen Zweifel.« Der israelische Filmproduzent Yoav Shamir demonstriert diese Haltung in seinem Film »Defamation« (2009). Einer der Ersten, der vorschlug, den Antizionismus mit Antisemitismus gleichzusetzen, um Kritik an Israel abzuwehren, war der brillante israelische Außenminister Abba Eban, der 1973 argumentierte, dass »eine der Hauptaufgaben jedes Dialogs mit der nichtjüdischen Welt darin besteht, zu beweisen, dass es überhaupt keine Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antizionismus gibt. (vgl. American Jewish Congress). Es dauerte fast ein halbes Jahrhundert, seine Idee zu verwirklichen.

Wie bereits erwähnt, nahmen die meisten westlichen Länder diese Position offiziell an. Infolgedessen wurden in den USA Lehrer entlassen, weil sie sich dem Zionismus widersetzen, in Frankreich und Deutschland wurden israelkritischen Vortragsrednern öffentliche Konferenzräume verweigert, und in Großbritannien verbot ein Gemeinderat in East London sogar die Nutzung eines seiner Parks für eine Fahrradtour mit palästinensischen Kindern (vgl. Winstanley).

Während die Zionisten liberale Juden, die Israel kritisieren, sehr einfach als »Nicht-Juden«, »Selbsthasser« oder sogar als Antisemiten diskreditieren können, gestaltet sich das schwieriger in Bezug auf die Charedim, die seit Jahrhunderten streng nach den Geboten der Thora leben. Die Rebbes von Lubawitsch oder Satmar, Rabbi Wasserman oder Rabbi Schlomo Elieser Alfandari als Antisemiten zu bezeichnen, wäre wohl mehr als unglauwbüridig. Mit besonderer Schärfe stellt sich heute die Frage, was ist überhaupt: »wahres Judentum«. Der Dissens in dieser Frage ist extrem. Der Theologieprofessor Marc Ellis, ein amerikanischer Jude, sorgt sich,

[dass] bestimmte Formen des Judentums und des jüdischen Lebens als authentisch gelten, andere als nicht authentisch.

Zu den ersteren gehören die, die sich kritiklos mit Israel und den USA identifizieren, während man die, die dem Staat und der Staatsmacht nicht dienen wollen, als nicht authentisch bezeichnet.

(Ellis, 2002, 70).

Man sollte an dieser Stelle daran erinnern, dass Jacob de Haan, das erste Opfer einer »gezielten Liquidierung« durch Zionisten, gegenüber den britischen Behörden und internationalen Organisationen als Repräsentant der traditionellen jüdischen Gemeinden in Palästina aufgetreten ist. Auf den ersten Blick mag es, so gesehen, unlogisch erscheinen, dass man ausgerechnet ihn zum Ziel eines Anschlages wählte. In den Zwanzigerjahren gab es in Palästina Tausende von Juden, Liberale, Kommunisten und Sozialisten, die gegen die Idee eines jüdischen Staates agitierten. Aber tatsächlich war die Wahl ausgesprochen präzise: Um die Rolle der Avantgarde des jüdischen Volkes für sich beanspruchen zu können, mussten die Zionisten gerade den Repräsentanten der Juden neutralisieren, deren Judentum offensichtlich war, weil die Opposition dieser Juden in besonderer Form als »jüdische« angesehen wurde und deshalb besonders gefährlich war. Diese Gefahr besteht auch heute noch, da die Ansichten tragender Persönlichkeiten des Judentums wie Rabbi Teitelbaum sogar bis zu den religiösen Zionisten durchdringen:

Ehrlich gesagt, habe ich keine bestimmten Antworten. Als Theologe bin ich mir sehr bewusst, dass es keine Möglichkeit gibt, die Handlungsfreiheit Gottes zu begrenzen. Er kann aus unerfindlichen Gründen beschließen, sozusagen, uns zu verlassen, wie Er es während des Genozids in Europa getan hat. 1948 warnte ein großer religiöser Denker, der Satmarer Rebbe Teitelbaum, die jüdische [zionistische] Führung, dass gemäß seinem Verständnis des göttlichen Willens die Gründung des Staates Israel in langfristiger Perspektive

ein kostspieliger Fehler sei. Seine Worte wurden von der jüdischen Gesellschaft, die von wehenden Fahnen, marschierenden Armeen und blühenden Wüsten fasziniert war, zurückgewiesen. Aber er wird sich irgendwann vielleicht doch noch als wahrer Prophet erweisen, so wie Jeremias und die anderen »unpopulären« Propheten des Untergangs. Es ist schwer zu sagen, wer Recht behalten wird.

(Sober, 105)

Die immer größer werdende Verzweiflung innerhalb der israelischen Gesellschaft weckt das Interesse an den Ideen des religiösen Widerstandes gegen den Zionismus. So ist es nicht verwunderlich, dass man in einer Atmosphäre der Krise und des Niedergangs, die unter den Siedlern nach der Räumung des Gazastreifens im Jahre 2005 herrschte, in einigen Synagogen in den Siedlungen im Westjordanland die Gebete für das Wohl des Staates Israel und seine Regierung einstellte, während sich in den nationalreligiösen Kreisen der USA die Auffassung verbreitete, dass der Satmarer Rebbe vielleicht doch Recht gehabt hatte, und dass es Zeit sei, der automatischen Unterstützung der israelischen Regierung durch die amerikanischen Juden ein Ende zu setzen (vgl. Halevy).

Hoffnung oder Bedrohung?

Die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Veränderungen, die Russlands Juden zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschütterten, die Geschichte der letzten Jahre der Romanow-Dynastie, beeinflussten die Geschichte Israels vermutlich nicht weniger als die Geschichte Russlands. Im Unterschied zu vergleichbaren Prozessen in den europäischen Staaten waren die Möglichkeiten des gesellschaftlichen Aufstiegs bei den gebildeten Juden in Russland durch die Grenzen der Siedlungsgebiete und weitere administrative Hemmnisse eingeschränkt. Die Ambitionen die-

ser Juden verliefen ins Leere, was eine enorme Unzufriedenheit hervorrief. Dadurch geriet ein Großteil der russischen Juden unter den Einfluss radikaler Ideen. Das Gefühl der Verzweiflung, das innerhalb der russischen Juden herrschte, unter denen viele Konvertiten waren, führte nicht nur zur Herausbildung einer »protonationalen« jüdischen Identität. Als Ergebnis der massenhaften Beteiligung der Juden an der revolutionären Bewegung, aber auch als Reaktion auf die Pogrome, verbreiteten sich unter ihnen die Theorie und Praxis der politischen Gewalt. In diesem Sinne ist die Geschichte der Juden im zaristischen Russland eine Ausnahme. Juden in anderen Staaten waren nicht gezwungen, mit Gewalt gegen die Staatsmacht und den antisemitischen Pöbel vorzugehen. Die Lehren aus den Ereignissen, die 1905 zur Revolution in Russland führten, haben immer noch Einfluss auf das heutige Israel, dessen politische Struktur bestimmte Konzepte und Realitäten Osteuropas widerspiegelt. Dies ist in der Tat ein schweres historisches Erbe:

Heute führen die Juden ein Doppelleben. Als Folge der Emanzipation in der Diaspora und der staatlichen Souveränität in Israel befinden sie sich heute wieder im Hauptstrom der Geschichte. Von ihrem Ort in der Geschichte und von dem Weg, der dahin geführt hat, haben sie aber im Allgemeinen eher mythische als realistische Vorstellungen. Mythos und Gedächtnis wirken aufs Handeln. Manche Mythen sind lebenswichtig und verdienen für unsere Zeit neu interpretiert zu werden; andere führen in die Irre und müssen neu definiert werden, wieder andere sind gefährlich und müssen bekämpft werden.

(Yerushalmi, 127)

Und genau damit befassen sich die »Neuen Historiker« seit nunmehr zwei Jahrzehnten. Sie entzaubern die Mythen, auf denen der Staat Israel gegründet ist. Ihr Einfluss ist in Israel stärker als

in anderen Ländern, wo es leichter ist, an diesen Mythen festzuhalten, weil man sie nicht der Wirklichkeit anpassen muss. Israel existiert in den Augen vieler Juden eher als Ideal und Lebensziel, weniger als realer Staat (vgl. Klug).

Vor dem Hintergrund Zehntausender Opfer des israelisch-arabischen Konflikts klingen die Argumente der religiösen Gegner der Zionisten, die immer noch in der Minderheit sind, in Israel immer überzeugender. Intellektuelle, die alles andere als religiös sind, fragen inzwischen laut, ob der Staat Israel nicht auf einen kollektiven Selbstmord zurast, weil er Millionen von Juden an einem solch gefährlichen Ort versammelt hat. Im selben Geist drückt sich auch Avrum Burg, ehemaliger Präsident der Knesset, aus: »Israel als einen jüdischen Staat zu definieren, das heißt, ihn zum Tode verurteilen. Ein jüdischer Staat ist hochexplosiv. Es ist Dynamit.« (Shavit). Eine ähnliche Sorge klingt aus einer Reportage des Schriftstellers David Grossman über die Zweite Intifada heraus, in der er mit beißendem Sarkasmus den neugewählten Ministerpräsidenten Ariel Scharon mit dem römischen Kaiser gleichsetzt: »Wir, die Todgeweihten, Dutzende, Hunderte, Tausende, grüßen dich, heil Cäsar.« (Grossman). Als Grossman das schrieb, konnte er nicht ahnen, dass es sich um eine ihm persönlich unheilbringende Prophezeiung handelt. Sein Sohn fiel im zweiten Libanonkrieg, den viele für sinnlos hielten und der in Israel eine Welle von Wut und Zorn auslöste.

Trotz der Empörung, die Israels Vorgehen in der Region hervorruft, bleiben die Positionen der Zionisten unerschütterlich. Der jüdische Charakter des Staates steht bei den Verhandlungen über die Sicherheit der Region nicht zur Disposition (vgl. Berger, 1989, 1-32), und die Gegner des Zionismus gehen in dieser Sache weiter als viele arabische Regierungen. Da der zionistische Charakter des Staates für sie keinen Wert darstellt, schlagen die religiösen Antizionisten seine »Ent-Zionisierung« vor, das heißt eine radikale Änderung des existierenden politischen Systems, parallel zu diversen Möglichkeiten einer friedlichen Einigung mit den Palästinensern.

Vor allem schlagen sie vor, das Unrecht, das man ihrer Meinung nach den Palästinensern angetan hat, offiziell anzuerkennen und nach Möglichkeit zu korrigieren. Zwar haben sie keine einheitliche politische Position, sind sich aber einig genug, einmütig die Juden aufzurufen, zu ihrer historischen Aufgabe zurückzukehren, die die Thora ihnen bestimmt hat. Damit wollen sie den Teufelskreis der Gewalt sprengen, dessen Grund sie wie die religiösen Denker im Zionismus sehen. Einen Einblick in die Logik ihres Denkens erlaubt die Anzeige in der New York Times:

Heute wird dem jüdischen Volk und der ganzen Menschheit klar, dass der Zionismus ein gescheitertes Unternehmen ist. Die Gründer des Zionismus (ausnahmslos Juden, die sich von der Tradition ihrer Väter abgewandt haben) erklärten, er werde das Problem des jüdischen Exils und der jüdischen Leiden lösen. Sie versprachen, allen Juden der Welt einen sicheren Zufluchtsort zu gewähren. Ein halbes Jahrhundert später hat sich der Zionismus als unfähig erwiesen, auch nur eine viel geringere Aufgabe zu bewältigen, nämlich die Juden zu schützen, die schon im Heiligen Land leben.

Frage: Aber der Staat hat doch überlebt, oder nicht?

Antwort: Es wäre eine Farce, einem Regime das »Überleben« zu wünschen, das seine Bürger in fünf Kriege verwickelt und ihnen zahllose Leiden aufgebürdet hat. Wie viel Blut muss noch vergossen werden, bis die Juden die Fesseln der weltweiten zionistischen Vorherrschaft abstreifen und beginnen, die Wurzeln dieser Ideologie zu überdenken?

(Central Rabbinical Council)

Dieser Blick auf die mehr als hundertjährige Geschichte des Zionismus erinnert an das, was Ruth Blau, der Witwe des antizionistischen Führers Amram Blau, Ende der Siebzigerjahre schrieb:

Was haben all diese Verstöße gegen die Thora den Führern des Staates Israel eingebracht? Sie haben den nicht-religiösen Juden einen Staat versprochen, ähnlich allen anderen Staaten. Aber in diesem kleinen Staat dauert der Dienst in der Armee länger, sind die Kriege häufiger, die Steuern höher und die materielle und moralische Misere größer als in jedem anderen westlichen Staat ... Ja, aber im Staat Israel werden die Juden gerettet, sagen sie, der Staat selbst wird allem Unglück der Kinder Jakobs ein Ende bereiten. Was wird uns der nächste Krieg bringen, der nicht nur diesen Staat bedroht, sondern die ganze Welt?

(Blau, Ruth, 279-280)

Die antizionistischen Charedim glauben, dass der Staat Israel die Welt unabwendbar in die Apokalypse führen wird. Die steigende Zahl von Selbstmordanschlägen überall auf der Welt lässt solche Prophezeiungen immer realistischer erscheinen. Diese Auffassung, die sich nicht auf theologische Überlegungen stützt, sondern auf die Analyse der internationalen Beziehungen, ist sehr verbreitet. Umfragen zeigen, dass in der internationalen öffentlichen Meinung Jahr für Jahr die Überzeugung zunimmt, dass Israel, wenn auch weniger als die Vereinigten Staaten, eine ernsthafte Gefahr für den Weltfrieden darstellt (vgl. Beaumont; Keinon; Benhorin). Auf der Grundlage der von der »Economist Intelligence Unit« bereitgestellten Daten hat ein internationales Expertengremium den Globalen Friedensindex entwickelt, der die »Friedfertigkeit« jeder Nation misst. Im Jahr 2019 lag Israel auf Platz 146, während der letzte Platz (164) von Somalia eingenommen wurde (vgl. Global Peace Index 2019).

Charedische und reformierte Rabbiner fürchten gleichermaßen, dass sich irgendwann, wenn die Atmosphäre der »political correctness«, die heute Kritik am Zionismus verhindert, sich auflöst, der Zorn der Völker gegen alle Juden richten wird. Wenn alle begreifen, dass die Unterstützung Israels ihren eigenen nationalen

Interessen zuwiderliefe, wird ihre Reaktion womöglich heftig sein. Wenn die Empörung über das Vorgehen der israelischen Armee ihr Schuldgefühl wegen der Schoa verdrängt, wird sich der Zorn der Völker gegen alle Juden richten, die, wenn es den Zionismus nicht gäbe, in Ruhe und Frieden in ihren Ländern leben könnten. Immer öfter wird man vielleicht gegen die Juden den Vorwurf erheben, sie würden entgegen den Interessen der Länder, deren Staatsbürger sie sind, mit Israel kooperieren. Anschuldigungen wie die gegen zwei jüdisch-amerikanische Lobbyisten, geheime Informationen an Israel geliefert zu haben (die sich später als unbegründet erwiesen), verstärken solche Entwicklungen (vgl. Abramson). Desgleichen der Fall des amerikanischen Juden Jonathan Pollard, der als israelischer Agent tätig war und Geheimnisse der amerikanischen Armee an Israel weitergab. Die automatische Unterstützung Israels wird immer offener kritisiert: Ein Buch des ehemaligen amerikanischen Präsidenten Jimmy Carter und vor allem eine Arbeit der beiden einflussreichen amerikanischen Forscher Stephen Walt und John J. Mearsheimer untersuchen den fatalen Einfluss der pro-israelischen Lobby auf die Außenpolitik der USA.

Die religiösen Gegner des Zionismus äußerten sich warnend in Bezug auf den Zweiten Irakkrieg von 2003, den viele Kommentatoren als eine gemeinsame Initiative israelischer und amerikanischer Strategen sahen. Die Probleme der Amerikaner im Irak werfen natürlich auch die Frage nach der Schuld auf. Man könnte sich verleitet fühlen, Schuldzuweisungen an die jüdischen Kreise zu richten, die die Amerikaner in ein Abenteuer geführt haben, das den Interessen der USA nicht nur fern ist, sondern sogar schadet. Nach Meinung vieler Experten hat der Krieg im Irak den internationalen Terrorismus nicht bekämpft, sondern ihn sogar noch bestärkt.

Dieser Logik entsprechend wirft man Israel vor, überall auf der Welt den Hass der Moslems auf die USA und ihre Verbündeten anzufeuern, ein Hass, der die Welle des gegenwärtigen Terrors

in den Ländern des Westens ausgelöst hat. »Ich vermute, dass die uneingeschränkte Unterstützung Israels der Hauptgrund für die beispiellosen terroristischen Angriffe auf Amerika ist«, gab ein amerikanischer Diplomat gegenüber der jüdischen Presse zu (Heichler, 5–6).

Es ist deshalb kein Wunder, dass die antizionistischen Charedim in dem weltweiten Anwachsen des Terrors nicht nur eine Folge des arabisch-israelischen Konflikts sehen, sondern auch den Beginn der allumfassenden Strafe Gottes für die vom Zionismus im Namen des Judentums begangenen Vergehen. Rabbi Nechemya Weberman, einer der eloquentesten Gegner des Zionismus, glaubt, dass ein Fluch auf dem Staat Israel liege, weil er gegen die globale Weltordnung verstoße. Deshalb ist er davon überzeugt, dass jeder Versuch, die Existenz Israels zu verlängern, zum Scheitern verurteilt sei, weil er dem göttlichen Willen zuwiderlaufe und folglich nur zu einer globalen Katastrophe führen könne. Der jüdisch-britische Soziologe John Rose formuliert es noch präziser: Der Zionismus »proklamiert, er werde, wenn nötig, dem Willen der Welt trotzen, nicht nur mächtig, sondern allmächtig sein.« (Rose, John, 118). In der Tat haben israelische Kommentatoren des Öfteren angedeutet, dass die israelische Atombombe weniger die Nachbarstaaten bedroht, als dass sie proarabische Strömungen in den Ländern Europas eindämmt. Einer der besten Militär-experten Israels sagte:

Wir besitzen mehrere Hundert atomare Sprengköpfe und Raketen und können sie in alle Richtungen auf Ziele abschießen, vielleicht sogar auf Rom. Die meisten europäischen Hauptstädte sind Zielpunkte für unsere Luftwaffe. Lassen Sie mich General Moshe Dayan zitieren: »Israel muss wie ein tollwütiger Hund sein, zu gefährlich, um ihn zu stören.« [...] Wir haben die Fähigkeit, die Welt mit uns zu Fall zu bringen. Und ich kann Ihnen versichern, dass dies geschehen wird, bevor Israel untergeht. (The War Game)

So erscheint der Zionismus bald als das Böse schlechthin, das die Grenzen der jüdischen Geschichte transzendiert. Diese Rhetorik erinnert sicher ein wenig an Begriffe und Klischees des »klassischen Antisemitismus«, aber die Ähnlichkeit besteht nur oberflächlich. Selbstverständlich ist das nicht die Absicht der charedischen Kreise. Antizionistische Juden, die von einer religiösen und pro-jüdischen Position aus argumentieren, sorgen sich um die geistige und materielle Zukunft der Juden. Deshalb warnen sie vor der Gefahr des Zionismus und erinnern die Juden an ihre historische Bestimmung. Auf der anderen Seite versuchen sie den Zorn der Völker auf die Juden abzuwenden, indem sie erklären, dass die Zionisten weder das Judentum noch die Juden repräsentieren. Die antizionistischen Charedim glauben, dass sie im Sinne der Heilung und Vervollkommnung der Welt (Tikun Olam) zum Wohle aller Völker handeln. Fromme Juden, die sich bemühen, dem jüdischen Erbe der Friedensliebe treu zu bleiben, wünschen nicht einmal den überzeugtesten Zionisten und Atheisten etwas Böses, sie beten, wie wir gezeigt haben, für ein gewaltloses Zerfallen des zionistischen Staates. Die Antisemiten wandeln die religiösen Begriffe, mit denen die Charedim argumentieren, in politische um und machen sie damit zwangsläufig zu Mitteln der Diskriminierung und Gewaltanwendung. Sie werfen Juden und Zionisten in einen Topf und wollen die Welt »vom jüdischen Einfluss befreien«, oft auch gleich von den Juden selbst. Genauso falsch ist es, Antizionismus und Antisemitismus in einen Topf zu werfen.

In diesem Sinne bekommt der antizionistische Appell, der vor einigen Jahren in Mea Shearim aufkam, prophetische Bedeutung: »Die Unabhängigkeitserklärung durch die Zionisten war der letzte Tropfen, der den Frieden im Nahen Osten und in der ganzen Welt zerstörte« (Mea, 9,15). Im Bewusstsein antizionistischer Rabbiner ist das universale Ausmaß der Strafe für die Sünden der Zionisten die logische Konsequenz ihrer Überzeugung von der universalen Bestimmung des Judentums. Gleichzeitig beginnt

man auch außerhalb der jüdischen Gemeinden den Zionismus als Quelle der Gefahr für die Juden wahrzunehmen (vgl. Hart), auch die internationale Zeitungspressenimmt dieses Thema auf (vgl. Ehrenreich, Ben; Shlaim).

Für die Ideologen des Zionismus sind die liberalen und lebendigen jüdischen Gemeinden eines der Haupthindernisse bei der Verbreitung eines jüdischen Nationalbewusstseins. Mit großer Skepsis sehen sie die Idee der Emanzipation und den Glauben an Gleichheit und Toleranz, deretwegen mehr als die Hälfte der Juden es vorziehen, nicht in Israel zu leben, sondern in einem anderen Land irgendwo auf der Welt. Für die Gründer des Zionismus bedeutet »die Übernahme des liberalen Konzeptes der Gesellschaft das Ende des jüdischen Volkes als autonome Einheit.« (Sternhell, 55). Ein Beispiel für diese Denkweise gibt Pinchas Polonski, ein religiöser Zionist aus der UdSSR. Er unterstreicht den prinzipiellen Unterschied zwischen Israel und den meisten Industrienationen:

Israel ist ein Nationalstaat, was man von keinem anderen westlichen demokratischen Land sagen kann. Dies läuft dem Wesen nach den Bestrebungen der Liberalen zuwider. In allen westlichen demokratischen Staaten ist der Begriff Volk identisch mit dem Begriff »Bürger des Staates«, und der Ausdruck »Nationalität« bezeichnet schon lange nicht mehr die ethnische Zugehörigkeit, sondern die Staatsbürgerschaft ... Israel ist ein jüdischer Staat, aber dieser repräsentiert nicht die nationalen Bestrebungen aller seiner Bürger. Das ist die raue Wirklichkeit, und der absoluten Mehrheit sogar der Liberalen in Israel ist heute klar, auch wenn ihnen das aus »ideologischer« Sicht nicht besonders gefällt, dass man diesen Status quo erhalten muss, wenn man den Staat nicht vernichten will. Und die absolute Mehrheit der Israelis, auch der Liberalen, will den Staat nicht vernichten, was man wiederum von den Liberalen in Europa und Amerika nicht behaupten kann: Israel erinnert sie durch seine pure Existenz Tag für Tag daran,

dass es nicht nur ein liberales Modell von Demokratie gibt, sondern auch ein ethnisch-nationales. Und siehe da, die Juden des Westens werden auseinandergerissen [...]. Sie sind alle für Israel, aber sie haben traditionell die Liberalen unterstützt.

(Полонский, 2007)

Die Befürwortung liberaler Werte ist keine vorübergehende Modeerscheinung; es ist eine Haltung, die allen Minderheiten nahesteht. Polonski bemerkt zu Recht die kognitive Dissonanz, die prozionistische Juden empfinden: In ihren eigenen Ländern haben sie keine Mühe gescheut im Kampf gegen Maßnahmen, die die exklusiven Privilegien der »Stamm-Nation« fördern. Heute jedoch unterstützen nicht wenige Zionisten, ganz besonders in Frankreich, die extremen Nationalisten, die ihrerseits in Israel, und durchaus nicht nur in den liberalen Juden, ihre natürlichen Verbündeten sehen.

Die Negation des Exils (Schelilat ha-galut) hat eine lange Geschichte in der zionistischen Theorie und Praxis, was erklärt, warum sich Juden aus unterschiedlichen Ländern so leicht mobilisieren lassen, um die politischen und militärischen Aktionen Israels zu verteidigen. Die Gegner des Zionismus wiederum betonen, dass trotz des Anscheins der Harmlosigkeit und des Eindrucks der allgemeinen Solidarität die automatische Identifizierung des Staates Israel mit den Juden und der jüdischen Religion prinzipiell eine Gefahr in sich birgt, weil sie suggeriert, ethnische Souveränität könne moderne Völker besser schützen als eine liberale und pluralistische Gesellschaft. In dieser Hinsicht lässt sich eine immer größer werdende Diskrepanz zwischen Israelis und den Juden in anderen Ländern beobachten (vgl. Prof. Dror). Für junge Juden verliert das Judentum sogar vollkommen seinen Sinn, wenn es nur bedeutet »sich um die eigenen Leute zu kümmern«:

Ein Judentum, dessen einziges Ziel darin besteht, die Juden zu beschützen, bedeutet nichts. Echtes Judentum sorgt nicht nur

für Juden, sondern es kümmert sich auch um reale Probleme der Menschheit und macht unsere uralte religiöse Sendung zu einer aktuellen und akuten.

(Michaelson)

In den ersten Jahren seiner Existenz wurde der Staat Israel nicht nur von sozialistischen Staaten unterstützt, sondern auch von linken Bewegungen überall auf der Welt. Kollektive Wirtschaftsformen wie die Kibbuzim, relative ökonomische Gleichheit, die Tatsache des jüdischen Leids durch die Nazis – all das brachte Israel Sympathien von Seiten der, wie man damals sagte, »fortschrittlichen Menschheit«. Vorwürfe, der Zionismus sei eine Form des Kolonialismus und Rassismus, wurden nicht ernst genommen, weil die Zionisten selbst ja gerade erst noch gegen die Briten gekämpft hatten, eine der größten Kolonialmächte überhaupt.

Heute kommt die politische Unterstützung für Israel hauptsächlich von rechts. Die israelische Politik erkennt offiziell nicht die soziopolitischen Gründe für den Konflikt mit den Palästinensern an, die wenigsten einen Teil ihres an die Zionisten verlorenen Landes zurückhaben möchten. Die Nicht-Akzeptanz Israels im Nahen Osten erklären die meisten israelische Politiker allein mit dem blinden Hass der Araber; Dieser Hass wiederum habe seine Ursache in ihrer Religion, ihrer Kultur und anderen Faktoren, darunter sogar angeborenen Eigenschaften, nicht aber im Protest gegen ziemlich offensichtliche Ungerechtigkeiten. Analog dazu suchte die amerikanische Regierung nicht nach den politischen Gründen für den Terroranschlag radikaler Islamisten auf das World Trade Center und das Pentagon im September 2001, sondern erklärte den Anschlag mit dem grundlosen Hass auf die amerikanische Gesellschaft und ihren Lebensstil. Auch in Europa ist diese Auffassung in rechten Kreisen weit verbreitet, denen die große Zahl von Muslimen in ihren Ländern Unbehagen bereitet. Gerade wegen des alten Antisemitismus der Rechten fühlen sie sich Israel – als Verkörperung des »neuen Juden« mit europäischen Wurzeln

neuerdings nahe. Die rechten Kreise sehen in Israel ein inspirierendes Modell. Dort behandelt man, im Gegensatz zu Europa »die Araber nicht mit Samthandschuhen«. Auf Initiative von Angehörigen der Knesset bilden sich in den Parlamenten mehrerer europäischer Staaten Gruppen zur Unterstützung Israels, denen sich für gewöhnlich auch Vertreter des rechten Flügels anschließen. Die Aktivitäten solcher Gruppen bleiben nicht bei politischer Unterstützung, sondern nehmen nicht selten auch religiösen Charakter an, weil sich darin zionistische Christen engagieren, die davon überzeugt sind, dass der Staat Israel die Erfüllung der biblischen Prophezeiung ist (Freund). Diese Gruppen der »Freunde Israels« proklamieren die Gemeinsamkeit jüdisch-christlicher Werte, was in letzter Zeit in der Öffentlichkeit als Missbilligung des Islams verstanden wird.

So obsiegt das ethnonationalistische Bewusstsein über das politische Bewusstsein, wie es den linken Bewegungen eigen ist, für die die Idee der Vereinigung der »Proletarier aller Länder« die nationalen und religiösen Unterschiede überwiegt. Neben christlich-zionistischen Pilgern (deren Zahl die gesamte jüdische Bevölkerung der Welt um ein Mehrfaches übersteigt), lockt Israel auch Tausende Freiwilliger aus vielen westlichen Ländern an. Wenn dies allerdings früher Menschen waren, die in Israel die Verkörperung sozialer Gerechtigkeit sahen und dorthin fuhren, um in den Kibbuzim zu arbeiten, so sind es heute Menschen, die in Israel die vorderste Verteidigungsfront des Westens gegen die islamische Invasion sehen, und die meisten von ihnen gehen nicht in Kibbuzim, sondern melden sich gleich bei der israelischen Armee. Der amerikanische Prediger John Hagee sagt: »Wenn fünfzig Millionen gläubige evangelikale Christen sich mit fünf Millionen amerikanischen Juden in einer gemeinsamen Aktion an die Seite Israels stellen, dann ist das eine himmlische Paarung.« (Moyers)

Auch in der Frage der sozialen Struktur gewinnt Israel eine immer größer werdende Unterstützung in rechten Kreisen. Die israelische Gesellschaft hat sich von seinem früheren Ideal der

sozialen Gleichheit verabschiedet, und inzwischen ist die Kluft zwischen Arm und Reich tiefer als in Europa. Dadurch werden die Privilegien der europäischen Einwanderer umso stärker unterstützt, eine Politik, die den Idealen der rechten Kreise in Europa sehr zupasskommt. Es ist nur logisch, dass die Unterstützung Israels besonders seitens der Geschäftsleute zu spüren ist, während die Gewerkschaften den zionistischen Staat verurteilen. Einige von ihnen unterstützen sogar aktiv die BDS-Bewegung (»Boycott, Divestment and Sanctions«), um ökonomischen Druck auf Israel auszuüben.

Gleichzeitig kann man in Israel, wie überall auf der Welt, den Machtverlust der linken Bewegungen beobachten. Linke Zionisten, die früher eine wichtige Rolle in Israel und außerhalb (zum Beispiel in Argentinien) spielten, nehmen, wenn sie Linke bleiben, von einer direkten Unterstützung des Zionismus Abstand; oder sie bleiben Zionisten, dann bewegen sie sich aber nach rechts (vgl. Halperin). Wegen der lange Zeit herrschenden, latenten Widersprüche zwischen dem Zionismus und dem Sozialismus ist es heutzutage ziemlich schwierig geworden, sich als »progressiver Zionist« zu fühlen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg befürworteten viele jüdische Intellektuelle, unter ihnen Hannah Arendt, Martin Buber und Albert Einstein, den Gedanken einer jüdischen Besiedlung Palästinas. Allerdings glaubten sie, dass nur ein liberaler pluralistischer Staat den Juden normale Lebensbedingungen im Heiligen Land garantieren könne, nicht eine Ethnokratie. Nachdrücklich verurteilten sie die »ethnische Säuberung des Gebietes« durch zionistische Truppen und wiesen darauf hin, dass solche Aggressivität typisch für einen ethnischen Nationalismus sei. Ihrer Meinung nach hätte man aus dem NS-Völkermord die Lehren ziehen sollen, die man in Deutschland zog, wo der ethnische Nationalismus 1945 unter den Trümmern von Berlin begraben wurde (vgl. Rabkin, 2008).

Der Staat Israel, der zu Beginn seines Weges hauptsächlich durch die Linke und durch Liberale in der westlichen Welt un-

terstützt wurde (und sogar als Mitglied der Sozialistischen Internationale akzeptiert wurde), stützt sich heute besonders auf das Wohlwollen der Rechten in verschiedenen Ländern. Die Wahl von Donald Trump und die wachsende wirtschaftliche Polarisierung auf der ganzen Welt verstärkten jedoch den entgegengesetzten Trend zu einem unverhohlenen ethnischen Nationalismus. Offene Verunglimpfung von Minderheiten ist in Ungarn und Polen, Brasilien und Bolivien üblich geworden. Es liegt in der Natur der Sache, dass die führenden Politiker dieser Länder die besten Freunde und Verbündeten Israels sind. Auch in Deutschland bringen die unter dem Banner der AfD wieder auftauchenden ethnischen Nationalisten ihre Unterstützung und Bewunderung für den zionistischen Staat zum Ausdruck (vgl. Ahren).

Die uneingeschränkte Unterstützung Israels durch jüdische Organisationen in der ganzen Welt verwischt im öffentlichen Bewusstsein den Widerspruch zwischen Zionismus und Judentum. Um dagegen anzukämpfen, lassen sich die Kritiker des Zionismus, und zwar aller Richtungen und unabhängig voneinander, dazu hinreißen, die Interessen der Juden den Bedürfnissen Israels unterzuordnen. Die Unterstützer Israels äußern zuweilen radikalere Ansichten als offizielle Vertreter Israels (vgl. Eden). Die Diskussion über den Zionismus thematisiert auch das Wesen des modernen Staates: Trägt er zum Wohlstand all seiner Bewohner bei oder gilt das nur für einen Teil seiner Bürger, die zur dominanten ethnischen Gruppe gehören?

Währenddessen verschlechtert sich die Legitimation der Führungen der jüdischen Organisationen in verschiedenen Ländern der Welt: Vertreten sie die Interessen der Juden in diesem Land oder den Staat Israel? Die Losung »United we stand«, die so erfolgreich bei der Verteidigung des Zionismus war, erweist sich als nicht weniger nützlich zur Anfeuerung antisemitischer Stimmungen. Gewalt gegen Juden hat heute seine Quellen nicht nur im »gewohnten« europäischen Antisemitismus, sondern in der Empörung über die Vorgehensweisen der israelischen Armee ge-

gen die Palästinenser. Ein Reporter der Zeitung Haaretz schreibt über dieses Phänomen:

Sei es aus Unwissenheit, oder aus Gleichgültigkeit, oder aus mangelnder Solidarität, oder liegt es an einer zynischen Weltsicht, die nur ein einziges Ziel gelten lässt: die Steigerung der Zahl der Einwanderer; Israel, das sich für den Beschützer aller Juden der Welt hält, kann feststellen, dass es die Quelle aller ihrer Probleme ist.

(Marmari)

Einige Kritiker sehen darin einen Teufelskreis. Die uneingeschränkte Unterstützung Israels durch jüdische Aktivisten verstärkt den Antisemitismus, was wiederum den Zionismus stärkt und Israel automatisch zum unersetzbaren Beschützer vor Antisemitismus macht. Diese Politik ist für die Zukunft der Juden in der Diaspora geradezu selbstmörderisch, wie zahlreiche orthodoxe und reformierte Rabbiner von New York bis Jerusalem versichern. Sie argumentieren dabei, unwissentlich, ganz genauso wie linke israelische Intellektuelle, nur dass sie sich auf die ewigen moralischen Werte der Thora beziehen:

Israels Handlungsweise ruft Ablehnung und Widerstand überall in der Welt hervor. Das stärkt den Antisemitismus. Angesichts dieser Gefahr fühlen sich alle jüdischen Organisationen gedrängt, Israel zu verteidigen und bedingungslos zu unterstützen. Diese Unterstützung erlaubt es den Antisemiten, nicht nur Israels Regierung anzugreifen, sondern auch die in ihren Ländern ansässigen Juden. Und so weiter ... Würde man mich um Rat fragen, ich würde allen jüdischen Gemeinden in der Welt sagen: Befreit euch aus diesem Teufelskreis. Entwaffnet die Antisemiten. Hört auf, alles automatisch zu unterstützen, was unsere Regierung tut. Hört auf euer Gewissen. Kehrt zurück zu den traditionellen Werten: »Gerechtigkeit,

Gerechtigkeit sollst du suchen« (Deuteronomium 16:20), und »suche Frieden und jage ihm nach!« (Psalmen 34:15). Identifiziert euch mit dem anderen Israel, das zu Hause für diese Werte kämpft. Immer mehr jüdische Organisationen auf der Welt gehen diesen Weg. Sie zerstören noch einen weiteren Mythos: die Pflicht der Juden überall in der Welt, sich den Beschlüssen unserer Regierung zu unterwerfen.
(Avnery)

Die religiösen Gegner des Zionismus sehen eine direkte Verbindung zwischen der Zunahme antisemitischer Vorfälle in vielen Ländern der Welt und der Politik des Staates Israel. »Die Behauptung vom Ansteigen des Antisemitismus ist eine große Lüge«, sagt ein charedischer Aktivist und wirft Israel vor, diese Vorfälle bewusst zu provozieren, um Juden dazu zu bewegen, nach Israel auszuwandern (vgl. Filop, 2002). Seiner Meinung nach bestätigt dieser Teufelskreis nur, dass der Staat Israel heute die größte Gefahr für Juden in und außerhalb Israels darstellt. In früheren Zeiten hätten die Juden »niemals alle Eier in einen Korb« gelegt, sie hätten sich, im vollen Bewusstsein der Gefahren, niemals alle Fluchtwege verbaut. Dies ist eine Anspielung auf die Zeloten, die vor zweitausend Jahren alle Wege aus dem belagerten Jerusalem versperrten, um seine Bewohner für den Kampf gegen die Römer zu mobilisieren. Die religiösen Antizionisten führen aber auch humanitäre Argumente an:

Der politische Zionismus lehrt eine doppelte Loyalität. Je nach den Umständen soll die Loyalität gegenüber Israel die Loyalität gegenüber dem Staat, in dem man geboren wurde oder lebt, übersteigen. Der politische Zionismus ist demnach nicht nur unvereinbar mit der Pflicht eines redlichen Staatsbürgers, sondern auch der fruchtbarste Boden für die Verbreitung des Antisemitismus [...]. Von Anfang an hat der Zionismus vorsätzlich Hass gegen die Juden provoziert, um

dann mit vorgetäuschter Angst die Gründung eines jüdischen Staates zu rechtfertigen. Das ist Machiavellismus neunten Grades.

(Rabinowitch, 10)

Wie wir gesehen haben, werfen viele Gegner des Zionismus den Zionisten vor, den Antisemitismus angefacht und sogar die Schoa provoziert zu haben. Diese Vorwürfe beschränken sich nicht auf theologische Überlegungen, sondern erstrecken sich auch auf politische und kulturelle Realitäten. Antisemiten unterschiedlicher Couleur behaupten inzwischen, dass die berüchtigten antisemitischen Protokolle der Weisen von Zion, die in der Zeit des aufstrebenden Zionismus verfasst wurden, sich heutzutage bewahrheiteten. Diese (gefälschten) »Protokolle« beweisen angeblich, dass die Juden ihre eigenen politischen Interessen verfolgen, die den Interessen der Staaten, deren Bürger sie sind, zuwiderlaufen. Und hinter dieser Verschwörung, raunen sie, stehen die »Weisen von Zion«, eine jüdische Führungsriege, deren Netze die ganze Welt umspannen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren diese Anschuldigungen die Frucht einer blühenden Phantasie. Juden wertschätzten die Staatsbürgerschaft, die sie soeben erworben hatten, bezeigten den Ländern, die ihnen diese Staatsbürgerschaft geschenkt hatten, Loyalität und nahmen aktiv am sozialen und politischen Leben teil, einschließlich im Dienst der Armee. Ein Jahrhundert später beobachtet man den Aufschwung internationaler jüdischer Organisationen, ihr Einfluss ist weltweit in vielen Sphären zu spüren: in Politik, Religion, Justiz, Presse und Wissenschaft. Dadurch, dass diese Organisationen sich de jure und de facto den Interessen des Staates Israels unterstellen, machten sie sich zu Zielscheiben für Angriffe. Der Historiker Elie Barnavi, ehemals Botschafter Israels in Paris, erklärt unmissverständlich, dass viele jüdische Gemeinden sich zu Vasallen Israels gemacht haben. (vgl. Barnavi, 228). Die Unterstützer Israels äußern zuweilen radikalere Ansichten

als offizielle Vertreter Israels (vgl. Eden). Diese Fans Israels auf der ganzen Welt, von denen einige noch nicht einmal das Heilige Land besucht haben, sind bereit, bis zum letzten Blutstropfen des letzten israelischen Soldaten zu kämpfen. Aber im Großen und Ganzen werden die pro-israelischen Aktivitäten auf der ganzen Welt von Jerusalem aus koordiniert: vom Ministerium für Diaspora-Angelegenheiten und einigen anderen Ministerien sowie der Jewish Agency for Israel. Diese Aktivitäten werden in der Regel von wohlhabenden Unterstützern zionistischer Anliegen finanziert.

Das Beispiel der jüdischen Studentenorganisation Hillel ist in dieser Hinsicht sehr instruktiv. Die Organisation wurde gegründet, um jüdischen Studenten religiöse und kulturelle Dienste anzubieten: Studentenclubs mit koscheren Kantinen, Thorakurse und Ähnliches. Je tiefer der Zionismus in die moderne jüdische Kultur eindrang, desto häufiger veranstaltete die Organisation Vorträge über das Leben in Israel, Hebräischkurse und Abende mit israelischen Volkstänzen. Mit der Zeit wurde die Organisation Hillel eine der aktivsten Verteidiger der israelischen Politik an den Universitäten rund um die Welt. Hunderte von Studenten besuchen in Israel Seminare, in denen die Technik der Propaganda unterrichtet wird, um anschließend in ihren Ländern umso besser die Politik des Staates Israel verteidigen zu können. Das Image der Organisation Hillel wird immer stärker mit proisraelischen Aktivitäten assoziiert, was eine feindliche Atmosphäre gegenüber jüdischen Studenten erzeugt. Obwohl diese Feindschaft sich nicht gegen koschere Kantinen oder Talmudkursen richtet, fühlen sich viele jüdische Studenten pauschal angegriffen und erklären sich die Feindschaft ihnen gegenüber durch eine antisemitische Haltung der Gesellschaft, was wiederum dazu führt, dass sie umso loyale Zionisten werden. So schließt sich der Teufelskreis.

In zionistischen Schulen wird den Schülern von klein auf die Pflicht eingetrichtert, Israel vor Kritik zu schützen, eine Haltung, die so zu einem natürlichen Bestandteil der neuen jüdischen

Identität wird. Anfang des 21. Jahrhunderts nahmen viele dieser Schulen einen neuen Kurs in ihr Lehrprogramm auf, der eine unmissverständliche Bezeichnung trägt: Israel Advocacy. Eine Reihe von Organisationen aus der pro-israelischen Lobby in den USA, wie zum Beispiel »The David Project«, bildet Propagandisten auch unter jungen christlichen Zionisten aus, wobei antiarabische Motive und die Ideologie des »Crash der Zivilisationen« einen sehr großen Raum in dieser Ausbildung einnehmen (vgl. Gross, 460).

Das »Centre for Israel and Jewish Affairs« (CIJA) in Kanada trägt in seinem Namen bereits den Anspruch auf die Einheit der Interessen des Staates Israel und der kanadischen Juden. In seinem Programm werden in einem Atemzug die »Unterstützung Israels« und die »Bekämpfung des Antisemitismus« genannt, obwohl alle Fakten darauf hinweisen, dass gerade die israelische Politik Anfeindungen und Angriffe gegen Juden verursacht. Soziologische Erhebungen zeigen, dass Antizionismus und Antisemitismus nicht nur nicht identisch sind, sondern einander widersprechen. In dem Maße, in dem sich antisemitische Vorurteile abschwächen, wächst die Kritik am Zionismus (vgl. Benoit).

Bei vielen Zionisten überall auf der Welt wächst das Gefühl der Solidarität mit Israel und geht bis zur psychologischen Entfremdung von ihrem Heimatland. So ist es vielen Leitern jüdischer Organisationen, häufig bekannte und angesehene Persönlichkeiten in ihren jeweiligen Staaten, nicht im Geringsten peinlich, einen israelischen Diplomaten als »unseren Konsul« vorzustellen, oder sogar als »unseren Botschafter«. In der Frühzeit des jungen Staates Israel gingen die Zionisten äußerst vorsichtig vor, um Juden in den westlichen Ländern in keiner Form zu gefährden. Der erste Außenminister des Staates Israel, der in Russland geborene Mosche Scharett (1894–1965), schlug vor, nicht die anlässlich des ersten zionistischen Weltkongresses in Basel 1897 entworfene Flagge als Nationalflagge anzunehmen. Einerseits wollte er, dass die Juden in der Welt den neuen Staat unterstützten, aber andererseits befürchtete er, dass sie dem Vorwurf einer

doppelten Loyalität ausgesetzt sein würden, wenn sie die Fahne in ihren Ländern aufhängten (vgl. Mishory). Auch im beginnenden 21. Jahrhundert ist dieses Problem ungelöst:

Ich fürchte, die blinde Unterstützung Israels wird früher oder später den Verdacht einer doppelten Loyalität begründen. Das mag sich absurd anhören, aber mir als ehemaligem amerikanischem Diplomat verursacht der Gedanke Albträume, amerikanische Juden könnten auf Grund von Zweifeln an ihrer Loyalität und ihrer Haltung gegenüber der amerikanischen Politik im Nahen Osten aus dem Foreign Service und anderen sensiblen Regierungseinrichtungen ausgeschlossen werden. Es wäre eine Katastrophe, wenn es einen neuen Fall Jonathan Pollard gäbe!

(Heichler, 5-6)

Die Stilisierung Jonathan Pollards zum Märtyrer und sein starker Rückhalt in den jüdischen Gemeinden bereiten vielen amerikanischen Juden und ihren Freunden große Sorgen:

Der traurigste und gefährlichste Aspekt der Affäre Pollard ist vielleicht der Umstand, dass alle Forderungen nach seiner Freilassung ein riesiges Geschenk an die Antisemiten sind [...]. Ich bitte Sie: Halttet einen Augenblick inne. Fragt euch, was für einen Eindruck eure Unterstützung für Pollard bei euren Landsleuten macht.

(Peters, 2)

In den letzten Jahren haben jedoch nicht wenige Juden im politischen Establishment in Washington, Moskau und in anderen Ländern ihr Engagement Israel gegenüber bekräftigt. Sie begründen dies damit, dass ihre doppelte Loyalität gegenüber Israel zu einer akzeptierten Norm geworden ist (vgl. Бен-Яаков). Tatsächlich denkt die Hälfte der Bürger im Westen, dass Juden

Israel gegenüber loyaler sind als gegenüber ihren Staaten. Wenn die religiösen Gegner des Zionismus auf ihren Demonstrationen Schilder mit der Aufschrift »Wir sind Amerikaner, nicht Israelis!« tragen, dann tun sie das nicht so sehr, um sich damit für einen Job im Außenministerium der Vereinigten Staaten zu bewerben, sondern um ihre Landsleute daran zu erinnern, dass es gefährlich und ungerecht ist, die Juden mit Israel gleichzusetzen. Ein israelischer Kommentator, der mit den jüdischen Gemeinden in den USA und ihren Problemen sehr vertraut ist, schreibt:

Vergessen Sie nicht, dass der Staat Israel nicht die gleichen Probleme wie die Schweiz aufwirft. Es ist durchaus möglich, ein guter Amerikaner zu bleiben und gleichzeitig der Schweiz die Treue zu halten. Die Konflikte, die durch Zerstörungs-Prophezeiungen und Überlebensstrategien für Israel in der ganzen Welt geschürt werden, haben die Loyalität zu Israel viel gefährlicher gemacht. Man muss wählen, aber ich fürchte, dass irgendwann Nichtjuden die Wahl treffen werden. Wir Juden würden dann Gefahr laufen, all das zu verlieren, was die Emanzipation uns gegeben hat. Der Zionismus hat uns um zwei Jahrhunderte zurückgeworfen.

(Anonym)

Einige jüdische Autoren haben öffentlich ihr Bedauern ausgedrückt, dass die Loyalität gegenüber Israel die Treue zum Judentum ersetzt hat. Manche fürchten, dass heutzutage die Treue zu jüdischen Werten durch die Treue zum Staat Israel ersetzt wird. Ein Veteran aus den jüdischen Organisationen, der sich inzwischen von seiner institutionellen Vergangenheit distanziert, beklagt die »Hexenjagd in den jüdischen Gemeinden«. In vielen jüdischen Organisationen herrsche die Meinung: »Wenn du die israelische Regierung nicht unterstützt, zieht man nicht deine politischen Ansichten in Zweifel, sondern dein Jüdischsein.« (Siegman). Eine amerikanisch-jüdische Autorin fürchtet, dass,

wenn das zionistische Establishment anfinde, jeden Juden, der Israels Politik nicht unterstützt, mit einer Art jüdischem »Bannfluch« zu belegen, »dann wird der Zionismus das kreative Potential, die Vielfältigkeit und das Genie der amerikanischen Juden schädigen und vielleicht sogar vernichten. Der Zionismus, Gott verhöte, wird vielleicht zur größten Gefahr, der die amerikanischen Juden jemals gegenüberstanden.« (Solomon, 650)

Die Hinweise darauf, welche Gefahr der Zionismus für die Zukunft der Juden in sich birgt, werden immer deutlicher: »Die Realität des 21. Jahrhundert sieht so aus, dass das Judentum in Amerika nur überleben wird, wenn es eine moralische und sittliche Anziehungskraft besitzt, nicht aber als Sprachrohr einer rigo-rosen israelischen Außenpolitik.« (Blank, 5–14)

Die Tikkun-Gemeinde, die von Rabbi Michael Lerner, dem Herausgeber der liberalen jüdischen Zeitschrift *Tikkun*, gegründet wurde, gab die gleichen Befürchtungen wider und sprach sich dagegen aus, das jüdische Leben in den USA auf die Unterstützung des Staates Israel zu reduzieren.

Die religiösen Gegner des Zionismus warnen immer lauter vor der unvermeidbaren Gegenreaktion. Sie halten es für ihre Pflicht, »die Juden in aller Welt aufzurufen, jeden Kontakt [mit dem Zionismus] abzubrechen, der ganzen Menschheit zu verkünden, dass Apostaten nicht die Juden repräsentieren können, und sich um ein gutes Verhältnis zu allen Menschen und Völkern zu bemühen.« (Central Rabbinical Council).

Antizionistische Aktivisten sagen, dass ihre Bemühungen auf die langfristige Wahrung der Interessen aller Juden gerichtet sind, und sie verstehen sich als das verbindende Kettenglied zwischen der Vergangenheit und der Zukunft der Juden, nicht aber als die Krönung der jüdischen Geschichte, als die sich die Zionisten so oft darstellen.

Nicht wenige charedische Antizionisten betrachten die Verehrung des Staates Israel als eine Form von Götzendienst. Sie glauben, anders als etwa die Anhänger von Rabbi Kook, dass der zionis-

tische Staat sich nicht in das Königreich des Messias verwandeln kann. Sie verweisen auf die Tradition, die sagt, dass der Messias alle Gebäude niederbrennen wird, welche »Ketzer und Apostaten im Land Israel« gebaut haben, und dass er an ihrer statt andere errichten lassen wird, die »in Heiligkeit empfangen« wurden. Tatsächlich behandelt die *Halacha* Götzendienerei und alles was damit zusammenhängt, mit großer Strenge. Ein Jude ist verpflichtet, das Goldene Kalb zu zerstören, er darf nicht versuchen, Nutzen aus ihm zu ziehen, auch nicht, um damit gute Taten zu tun. Nach Meinung gottesfürchtiger Antizionisten ist es die Bestimmung des zionistischen Staates, ausgelöscht zu werden, jedoch nur unter der Bedingung, dass dies friedlich und ohne Blutvergießen geschieht.

Andere charedische Antizionisten beschränken sich nicht auf das Vertrauen in die göttliche Vorsehung. Sie sprechen sich kategorisch gegen jede Form jüdischer Souveränität im Heiligen Land aus und wollen den Staat Israel in einen säkularen, liberalen Staat umwandeln, in dem alle Bürger gleiche Rechte besitzen. Jedes System, jede fremde Herrschaft ist für sie dem zionistischen Staat vorzuziehen:

Juden leben in Frieden und in Sicherheit überall auf der Welt unter der Herrschaft nichtjüdischer Regierungen, und eine solche Situation wäre auch hier möglich. Möglich wäre sogar die Schaffung einer Art von »Vereinigten Staaten« gemeinsam mit den arabischen Staaten der Region ... Jahrhunderte lang lebten wir in Frieden mit den Arabern, und wären da nicht die zionistischen Agitatoren, wir hätten keinen Grund, anzunehmen, dass es Probleme mit ihnen geben könnte. Ich selber habe vor der Balfour-Deklaration in Jerusalem zwei Jahrzehnte lang mit Arabern zusammengelebt, und ich versichere Ihnen, dass sie nicht anders sind als andere Völker, mit denen die Juden überall auf der Welt friedlich zusammenleben.

(Hirsch 1974, 6)

Die antizionistische Gruppe Lev Tahor, die in der Mehrzahl aus ehemals säkularen Israelis, die zu Charedim geworden sind (darunter auch mehrere Armeeeoffiziere), teilt diese Ansichten über die politische Zukunft des Heiligen Landes. Die Gruppe, die heute vor allem in Kanada, Lateinamerika, den USA und Israel aktiv ist, hat eine Anthologie mit dem Titel *Derekh Hatzala* («Der Weg der Rettung») publiziert, außerdem brachte sie Broschüren in englischer, arabischer, hebräischer und persischer Sprache heraus, in denen sie ihren Standpunkt darlegt. Diese charedischen Juden sind bereit, die Macht in Israel in die Hände der Palästinenser zu geben, sie akzeptieren die Idee eines demokratischen, säkularen Staates. Genau dies war die ursprüngliche Forderung der PLO, und es ist die Position einer Reihe von Widerstandsgruppen noch heute. Lev Tahor fordert die Israelis auf, das Land zu verlassen, weil das Israel von heute für ein normales Leben zu gefährlich geworden sei. Die israelischen Behörden beschuldigten ohne überprüfte Beweise die damals in Kanada ansässige charedische Gruppe des Kindesmissbrauchs, woraufhin sie 2014 nach Zentralamerika floh. Ihr Führer ertrank später unter ungeklärten Umständen in einem Fluss in Mexiko (vgl. Forte).

Mit einem ähnlichen Aufruf wandte sich der ehemalige Vorsitzende der Jewish Agency, Avrum Burg, an seine Zeitgenossen und empfahl jedem, der die Möglichkeit habe, einen fremden Pass zu erhalten, das Land zu verlassen. Bekanntermaßen ist die Zahl der Israelis, die die Staatsbürgerschaft eines Staates der Europäischen Union annehmen, vor allem Deutschlands, in letzter Zeit signifikant gewachsen. Die Kinder und Enkel der Flüchtlinge aus Nazi-Deutschland sehen nichts Verwerfliches darin, in das Land ihrer Vorfäter zurückzukehren. Inzwischen leben mehr als 30.000 Israelis in Berlin (vgl. Roth).

Obwohl inzwischen immer mehr Juden fragen, ob es wirklich klug war, 1948 einen Staat zu gründen und dabei Hunderttausende Anwohner zu vertreiben, also die Mehrheit der damaligen Bevölkerung, fühlen sie sich heute verpflichtet, den Staat zu un-

terstützen. Im Gegensatz dazu betrachten die Gegner des Zionismus die Gründung des Staates als einen historischen Irrtum. Der einzig mögliche Ausweg aus dieser Situation ist der Verzicht auf die Souveränität, die gegen den Willen der ursprünglichen Bewohner, Juden und Araber gleichermaßen, erreicht wurde und somit auch im Widerspruch zum göttlichen Willen steht. Sie lehnen jede spezifisch jüdisch-nationale politische Aktivität ab, erkennen auch, im Gegensatz zu vielen Soziologen und Psychologen (vgl. Slezkin; MacDonald), keinerlei »jüdische Interessen« an.

Die prinzipielle Opposition gegen den Staat Israel hat das starke Gefühl der Solidarität, das unabdingbarer Teil der Tradition ist, nicht ausgelöscht. Obwohl sie das staatliche System verurteilen, das sie für die Verschärfung des Konflikts verantwortlich machen, beten die Gegner des Zionismus für alle Bewohner des Heiligen Landes.

Andere Widersacher des Zionismus denken bereits über »postzionistische« Regelungen nach, weshalb sie sich darum bemühen, Kontakte zu den Palästinensern aufzubauen. Ein Ergebnis dieser Bemühungen ist, zum Beispiel, die Ernennung von Moshe Hirsch aus Mea Schearim zum Minister für jüdische Angelegenheiten in der palästinensischen Autonomiebehörde, auch wenn diese eher symbolischen als tatsächlich praktischen Wert hat. Und doch zeigt ein einziger offizieller Brief, geschrieben auf dem Briefpapier der palästinensischen Verwaltung, dass die antizionistischen Bemühungen nicht umsonst sind. In diesem Schreiben dankt Jassir Arafat den antizionistischen Charedim für ihre Protestaktionen gegen den Staat Israel und für ihre Anteilnahme am Leid des palästinensischen Volkes. Er endet mit den Worten:

Dies alles sind unschätzbare Beispiele für die Beziehungen zwischen Juden und Arabern, die viele Jahrhunderte dauerten, und anhand derer sich die ganze Welt überzeugen kann, welcher Unterschied zwischen den ewig wunderbaren Werten des Judentums und den Eigenarten, die der aggressive Zionis-

mus zeitigt, besteht. Diese Demonstrationen und Botschaften sind von äußerster Wichtigkeit, weil das palästinensische Volk und die Araber überall auf der Welt diesen entscheidenden Unterschied sehen können, so dass jeder versteht, dass das Vorgehen des israelischen Staates in keiner Weise die Tradition, den Glauben oder die Gesetze des Judentums wiedergibt. Es ist lebenswichtig, zu betonen, dass es keinen Konflikt zwischen Juden und Araber gibt.

(Arafat)

Mit ihren Versuchen, Kontakte zu den Palästinensern aufzubauen und Wege zu Kompromissen zu finden, ziehen die Charedim die schärfste Missbilligung von Seiten der Zionisten auf sich, die verächtlich von einer »Tradition der Schwachen« sprechen, denen sie immer noch die Ideale unbeugsamen Heldenmuts entgegenhalten.

Die Kritiker des Zionismus erinnern immer wieder daran, dass die Juden nur 0,2 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen, weshalb es nicht sehr vernünftig sei, sich allein auf militärische Stärke zu verlassen. Sie vertreten die Auffassung, es sei längst Zeit, die Illusion von Größe und Allmacht aufzugeben und wieder den Goldenen Faden zu finden, der die Juden so viele Generationen lang geleitet hat. Dieser Goldene Faden, so erzählt John Rayner, Rabbiner einer Reformgemeinde in London, zieht sich durch die gesamte jüdisch spirituelle Tradition. Rabbi Rayner lehnt entschieden den Geist der Rache ab, der sich in Israel und vielen jüdischen Gemeinden ausgebreitet hat, und zitiert dazu aus der Bibel: »Eine sanfte Antwort dämpft die Erregung, eine kränkende Rede reizt zum Zorn.« (Sprichwörter 15:1); und »Sag nicht: Wie er mir getan hat, so will ich auch ihm tun, einem jedem will ich vergelten, wie es seine Taten verdienen.« (Sprichwörter 24:29). Nur der Goldene Faden könne dem Heiligen Land Frieden bringen (vgl. Rayner).

Die Gegner des Zionismus sind davon überzeugt, dass der Grund für die Fortdauer des Konfliktes in der Existenz des eth-

nokratischen Systems des Staates Israel liegt. Die Deportation der Palästinenser, ein Gedanke, der in Israel immer populärer wird, könne die Lage nur verschärfen. Auch hier sehen wir wieder gewisse Parallelen zwischen den Auffassungen der Zionisten, die ein noch aggressives Vorgehen fordern, und denen der religiösen Antizionisten, die den zionistischen Staat demontieren wollen, bevor es zu spät ist.

Beide Gruppen sind sich darin einig, dass die Araber in der Region sich niemals mit der Existenz eines zionistischen Staates im Nahen Osten abfinden werden. Beide glauben sie, dass den Juden in Israel ein Massaker droht. Aber während die Zionisten der Meinung sind, dass nur »ein demokratischer jüdischer Staat« diese Tragödie verhindern kann, sehen ihre Gegner im Staat die Wurzel des Übels. Als Antwort auf den Vorschlag des obersten aschkenasischen Staatsrabbiners Jona Mezger, die Palästinenser in irgendein »modernes Land mit Zügen, Bussen und Personewagen« zu schicken, haben die Charedim ihn heftig verurteilt und bloßgestellt. Neturei Kharta beschuldigten ihn der »Anbetung eines zionistischen Gottes« und sagten über ihn, dass er alles in allem »eine Marionette in den Händen der israelischen Politiker« sei (Neturei Karta, 2008).

Jahrzehntelang war die UdSSR eine Quelle der Inspiration für Kommunisten überall auf der Welt. Die friedliche Demontage dieses Staates ist für viele religiöse Gegner des Zionismus ein Beispiel. Sie sehen darin ein Vorzeichen für die Demontage des Staates Israel. Die Führung der UdSSR löste ihr Land auf, obwohl es keine spezielle Bedrohung von außen gab. Eine atomare Supermacht hörte einfach auf zu existieren. Ein Staat zerfiel ohne Einwirkung von Gewalt.

Solche Beispiele sind in der Geschichte der Menschheit äußerst selten. Die Antizionisten sehen darin ein Zeichen des Himmels, das den Juden bedeuten sollte, dass sie keine Angst vor dem Verschwinden des Staates Israel haben müssen. Sie glauben, dass der Staat Israel, so wie die UdSSR, eines Tages einfach vom Erdboden

verschwinden werde – ohne Blutvergießen und ohne Opfer. Beide Staaten sind ihrem Wesen nach ideologische Gebilde, beide entstanden aus einem »Triumph des Willens« heraus. Die Idee der »Ent-Zionisierung« Israels ist nach Meinung von Rabbi Sober durchaus realisierbar:

Eine Lösung ist möglich; sie ist nicht einmal besonders kostspielig. Aber sie ist unerreichbar, wenn wir nicht wenigstens für einen Augenblick den von uns so gehätschelten Glauben [an den Zionismus] beiseitelassen, für den wir so viele Opfer gebracht haben, und stattdessen der Wirklichkeit ins Auge sehen. Wir müssen aufhören, Israel als romantischen Traum wahrzunehmen und anfangen, es als einen heterogenen Staat zu sehen, in dem zwei starke und stolze ethnische Gruppen leben, die zahlenmäßig ungefähr gleich sind und die beide um die Kontrolle kämpfen. Wir, das Volk, das der Welt die Worte der Propheten gab, müssen die Demut finden, zuzugeben, dass wir unrecht hatten und den Mut, das Richtige zu tun.

(Sober, 26)

Aus dieser Perspektive gesehen ist Israel schon seit langem ein binationaler Staat, nur dass eine der beiden Nationen keine politischen Rechte hat. Diese Auffassung gewinnt immer mehr Boden, in und außerhalb Israels. Zu dem Punkt, dass für viele Israelis »der Staat Israel keinen Wert an sich« darstellt, bemerkt ein bekannter israelischer Publizist, dies sei »eine Variation auf das Thema der Schaffung eines binationalen Staates im Land Israel, ein Gedanke, der die Phantasie beflügelt und nicht verschwinden will« (Segev, 2005/1). Das betrifft nicht mehr nur die Charedim, sondern breite Schichten der israelischen Gesellschaft.

Dieselbe Ausgabe der Zeitung Haaretz, die mir auffiel, enthält auch ein interessantes Beispiel für die gegenwärtige Diskussion über den zionistischen Staat. Es handelt sich um einen Leserbrief. Darin steht:

Der jüdische demokratische Staat Israel steht vor einer doppelten Bedrohung: Als jüdischer Staat von Seiten derer, die für einen »Staat aller seiner Bürger« eintreten, und von Seiten derer, die einen »Staat der Gläubigen« wollen. Es ist schwer zu sagen, welche Bedrohung die gefährlichere ist.

(Tal)

Ein anderer Beitrag in derselben Ausgabe berichtet von dem »beispiellosen Erfolg« der amerikanischen Charedim bei der Absicherung der Zukunft des Judentums an der größten Jeschiwa der Welt in Lakewood, New Jersey (vgl. Odenheimer); womit gleichsam bewiesen werden soll, dass sich das Judentum auch unabhängig vom zionistischen Staat entwickeln kann. Die Idee eines Staates für das jüdische Volk wird auch von israelischen Intellektuellen angegriffen, insbesondere von Historikern, die, wie wir schon gesehen haben, Zweifel daran haben, dass die Juden überhaupt eine Ethnie, ein Volk oder eine Rasse sind, sogar, dass sie vor zweitausend Jahren aus ihrer Heimat vertrieben wurden. Die Zweifel bezüglich der Frage, ob die Juden ein »Volk« im üblichen Sinn des Wortes sind, machen die Idee einer Umwandlung des zionistischen Staates in einen Staat all seiner Bürger akzeptabler:

Weil beide Gruppen [Juden und Palästinenser] durch gemeinsame biblische Wurzeln miteinander verbunden sind, stellt sich die Frage, warum das gesamte Gebiet, das unter die britische Mandats Herrschaft fiel, als Zufluchtsort nur für eine religiöse Gruppe dienen soll, warum es nicht zu einem Land werden sollte, in dem Juden und Arabern gleicher Schutz gewährt wird, in einem Staat, dessen Legitimität von keinem mehr angezweifelt werden könnte.

(Holland)

Die Assoziation für die Gründung eines gemeinsamen demokratischen Staates in Palästina-Israel unterhält eine Website im

mit Internet einer ausführlichen Bibliographie von Artikeln und Büchern über dieses Projekt (www.odspi.org). In einer Reihe kürzlich publizierter Bücher wird die Idee eines gemeinsamen demokratischen Staates noch differenzierter analysiert (vgl. Abunimah; Tilley).

Andererseits wird die Idee eines gemeinsamen Staates mit gleichen Rechten für alle Bewohner des Heiligen Landes eingesetzt, um in den Regierungskreisen Israels Angst und Schrecken zu verbreiten. Premierminister Ehud Olmert, zum Beispiel, warnte mehrfach seine politischen Gegner von rechts, Israel werde, im Falle, dass kein palästinensischer Staat zustande komme, irgendwann einem Szenario wie in Süd-Afrika gegenüberstehen. Die Tatsache, dass der Begriff »Apartheid« in Bezug auf Israel immer häufiger zu hören ist, auch von Seiten des ehemaligen amerikanischen Präsidenten Jimmy Carter und des Nobelpreisträgers Desmond Tutu, zeigt, dass die Idee eines gemeinsamen demokratischen Staates populärer wird (vgl. Plocker). Außerhalb Israels sind es nicht nur die liberalen Kreise, sondern auch konservative Blätter wie der »Economist«, die ernsthaft über eine solche Lösung des Konflikts im Nahen Osten nachdenken (vgl. The One State).

Antizionistische Juden und liberale intellektuelle Post-Zionisten sehnen sich immer mehr nach einer Umwandlung des Staates Israel auf friedlichem Weg, die den Juden das Recht garantiert, im Land Israel in guter Nachbarschaft mit allen übrigen Bewohnern des Landes zu leben:

Sie alle eint die eine fatale Prämisse: Die Existenz des Staates Israel gilt als Axiom. Im Widerspruch mit den Erfahrungen der letzten fünfzig Jahre jüdischer Geschichte sieht man darin immer noch etwas Positives für das jüdische Volk ...Wir werden die friedliche Abschaffung dieses Staates fordern, und so Gott will werden wir sie auch noch mit eigenen Augen sehen. Wir werden das Land denjenigen zurückgeben, die seit Jahrhunderten dort gelebt haben, nämlich dem palästi-

nensischen Volk. Unter seiner Souveränität werden wir gemeinsam an einer gerechten Lösung für alle Probleme in den jüdisch-palästinensischen Beziehungen arbeiten, die in der kurzen Periode der zionistischen Herrschaft entstanden sind ... Durch dieses Bild wollen wir den gegenwärtigen Albtraum ersetzen: ein jüdisches Volk, das sich von der Notwendigkeit zu töten und getötet zu werden befreit hat, das frei ist für die Erfüllung seiner göttlichen Bestimmung, die Gebote der Thora zu befolgen, für ein Leben in Frieden und Respekt mit allen Menschen.

(Weiss, 2001)

Die theologischen Argumente, die die Gegner des Zionismus dieser Bewegung vom Moment ihrer Entstehung an entgegengestellt haben, sind faktisch unverändert geblieben. Obwohl das Leben der Juden im Verlauf des 20. Jahrhunderts reich an dramatischen Umwälzungen und schrecklichen Katastrophen war, sehen die religiösen Gegner des Zionismus in diesen Ereignissen nur die unabänderliche Erscheinung des traditionellen jüdischen Verständnisses der Geschichte.

Kritik gegen den Staat Israel kommt inzwischen aus allen Richtungen: Für die Einen ist das Schlimmste die neue jüdische Identität, die vom »Himmlischen Joch« befreit ist; für die Anderen ist der Staat ein Hindernis, welches das Kommen des Messias verzögert. Wieder Andere verurteilen die ethnische Diskriminierung, die ein unvermeidliches Charakteristikum der gewaltsamen Natur des ganzen zionistischen Projekts ist, und die dem Konzept der Menschenrechte widerspricht; und schließlich und endlich wird dieser Staat für eine immer größere Zahl von Menschen in der ganzen Welt zum Beispiel eines historischen Anachronismus (vgl. Jastrow, 19).

Der Zionismus war niemals monolithisch, und der Widerstand gegen ihn ist noch vielfältiger. Aber diese Vielseitigkeit unterstreicht nur das einheitliche Fundament, das allen Strömungen

des religiösen Widerstandes gegen den Zionismus gemeinsam ist, ein Widerstand, der angesichts des nicht endenden Konflikts im Nahen Osten immer aktueller wird.

Schlusswort

Für viele Juden ist die Beziehung zu Israel und zum Zionismus zu einem Prisma geworden, in dem sich ihre Bestrebungen und Ideale widerspiegeln. Die Meinungsunterschiede durchziehen heute alle uns bekannten Gruppen: Aschkenasim und Sephardim, Religiöse und Säkulare, Orthodoxe und Nicht-Orthodoxe, Chassidim und Litauer. In jeder dieser Gruppen wird man einige finden, die stolz (und nicht frei von Hochmut) auf den Staat Israel sind, der in ihren Augen ihren kollektiven Lebenswillen repräsentiert. Wir haben schon gesehen, dass der Unterschied zwischen dem religiösen und dem säkularen Zionismus nicht so groß ist, wie man gemeinhin denkt (vgl. Rose, Jacqueline, 34). Und auch zwischen den religiösen und den säkularen Gegnern des Zionismus gibt es viele Gemeinsamkeiten. Beide glauben, dass die Idee eines separaten jüdischen Staates und die Opfer, die dieser Staat fordert, die Grundlagen des Judentums untergraben. Sie sind überzeugt, dass die Juden sich vereinen müssen – nicht um den Zionismus zu verteidigen, sondern um die Werte und Grundsätze zu bewahren, nach denen Juden Hunderte von Generationen gelebt haben.

Der Zionismus – sowohl in seiner religiösen wie in seiner säkularen Variante – entwickelt eine selbstständige Identität, und ähnlich wie das frühe Christentum verliert er den Kontakt zur jüdischen Tradition. Juden, die ihre Treue zur Tradition bewahren, entdecken, dass sie immer weniger gemein haben mit Juden,

deren jüdische Identität sich auf Israel und den Zionismus konzentriert. Es scheint, dass der Abgrund zwischen den Anhängern der jüdischen Tradition und den Befürwortern einer jüdischen Nationalität – religiöse und säkulare gleichermaßen – immer tiefer wird.

Das Judentum hat viele religiöse und politische Spaltungen überlebt. Aber wird es auch den Zionismus überleben, und insbesondere die Gründung des zionistischen Staates, der vorgibt jüdisch zu sein und die Juden repräsentieren will, wo immer sie auch leben? Wird das Judentum eine solche gewaltige Kraft überleben können? Zumindest Boaz Evron ist optimistisch:

Alle Staaten der Welt, einschließlich des Staates Israel, erscheinen und verschwinden. Auch der Staat Israel wird sicherlich in hundert, dreihundert oder fünfhundert Jahren verschwinden. Aber das jüdische Volk wird existieren, solange die jüdische Religion existiert, vielleicht noch in Tausenden von Jahren. Die Existenz dieses Staates hat keine Bedeutung für die Existenz des jüdischen Volkes [...] die Juden in der Welt können sehr gut ohne Israel leben.

(Leibowitz, 154)

Auch wenn es keinen Grund gibt, sich um die Zukunft der jüdischen Religion Sorgen zu machen, die Frage, wie man auf den Zionismus reagieren soll, wurde schon zu Beginn der zionistischen Bewegung gestellt, und sie ist bis heute immer noch umstritten.

Im Januar 2020 kamen über vierzig Würdenträger aus aller Welt zum 75. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz zusammen. Das Vernichtungslager befand sich in Polen und wurde von der sowjetischen Armee befreit, aber die Gedenkfeier fand beinahe dreitausend Kilometer entfernt in Israel statt, das damals als Staat noch gar nicht existierte. Während solche Gedenkfeiern in vielen Ländern heute üblich geworden sind und als Warnung vor Rassismus dienen sollen, wurde die Veranstaltung in Jerusalem zum

größten diplomatischen Ereignis in der Geschichte des Staates Israel. Sie verkörpert somit Israels Erfolg bei der Erlangung internationaler Legitimität als der Staat, der alle Juden, ob tot oder lebendig, repräsentiert.

Es war also nur logisch, daraus den Schluss zu ziehen – und einige Redner taten dies ausdrücklich, dass der Antizionismus eine neue Form des Antisemitismus sei. Wenn es so wäre, würde es auch die Hauptprotagonisten dieses Buches zu Antisemiten machen, die vielen Rabbiner genauso wie die Hunderttausende von religiösen Juden, die ihnen folgen. Das ist natürlich Unsinn. Es dekuviert nur ein weiteres Mal den intellektuellen Trugschluss der Verschmelzung von Zionismus und Judentum, von dem Staat Israel und den Juden.

Diese Verschmelzung ist nicht unschuldig. Sie ist eine überaus wirkungsvolle politische Waffe, die benutzt wird, um die Kritik an Israel zu ersticken und den Zionismus, eine Art europäischen, exklusiven ethnischen Nationalismus, zu legitimieren. Ethnische Nationalisten in den großen europäischen Ländern, wie Deutschland, Italien und Frankreich, die regelmäßig am Rande ihrer jeweiligen politischen Systeme in Erscheinung treten, bewundern Israel und beneiden das Ansehen, das der Zionismus genießt. Israel ist für sie Inspiration und Alibi geworden. Und doch sagte der deutsche Bundespräsident, während er im gleichen Atemzug das Phänomen des Nationalismus in seinem Land klar verurteilte, bei jener Gedenkfeier (die er zum Missfallen mancher in Deutschland auf Englisch hielt): »We resist the poison that is nationalism! We stand with Israel!« (»Wir widerstehen dem Gift des Nationalismus! Wir stehen an der Seite Israels!«). Dieses verwirrende Paradox aufzulösen, dafür mag dieses Buch Juden und Nicht-Juden gleichermaßen hilfreich sein.

Danksagung

Dieses Buch ist im Beth Morasha Institute in Jerusalem entstanden, wo ich unter lauter überzeugten Zionisten über das antizionistische Denken geforscht habe. Dort wurde ich darum gebeten, einen Artikel über die Frage zu schreiben, ob der Staat Israel die Juden in Gefahr bringen kann. Dieser Artikel wurde später anlässlich des fünfzigsten Jahrestages des Bestehens Israels in einer Sonderausgabe der hauseigenen Zeitschrift *Aqdamot* veröffentlicht (vgl. Rabkin, 1998).

Ich möchte denen danken, die mich in die Welt des jüdischen Lernens eingeführt haben: Den Rabbinern Israel Hausman (1931-1990) und David Feuerwerker (1912-1980) in Montreal, Rabbi Léon Ashkenazi (Manitou, 1922-1996) in Paris, Rabbi Eliahou Abitbol und Dr. Moshe Gérard Ackermann in Straßburg, Rabbi Baruch Horovitz in Jerusalem, der mir geholfen hat, in den klassischen rabbinischen Quellen die Frage der Anwendung von Gewalt zu untersuchen. Ich danke auch Rabbi Adin Steinsaltz in Jerusalem. Es war für mich ein Privileg, ihm helfen zu dürfen, in der Sowjetunion, meinem Heimatland, das Judentum wiederzubeleben. Mein Dank gilt auch den Mitarbeitern des Sholom Hartman Institutes in Jerusalem, die es mir ermöglichten, eine moderne Perspektive der Untersuchung rabbinischer Quellen zu entwickeln. Mein Freund Yohanan Silman (1932-2012) und seine Frau Yehudit haben mit mir in großzügiger Weise in Jerusalem und anderswo Stunden in angeregter Diskussion über den Staat

Israel, Zionismus und die israelische Gesellschaft verbracht. Rabbi Moshe Hirsch (1924-2010), den ich bei mir zu Hause in Jerusalem das erste Mal 1981 interviewt habe, erschreckte mich anfangs mit seinen antizionistischen Meinungen.

In Hebron sprach Hagi Benartzi, der mit mir an dem Seminar in Beth Morasha teilnahm, leidenschaftlich von seinem Recht, überall in Israel leben zu dürfen. Mein Freund Haim Giat machte mich mit der rationalistischen Bewegung der jemenitischen jüdischen Kultur, die ihre Umsiedlung in den Staat Israel überlebt hat, bekannt.

Meine Freunde Edward Cohen und Shlomo Elbaz (1921–2003) haben mir geholfen, die Ideale von Harmonie und Gelassenheit, nach denen auch heute noch viele Sephardim streben, zu begreifen.

Viele meiner Freunde und Bekannten in Israel haben eine Eigenschaft, die ich bewundere und respektiere: Die Fähigkeit, über kontroverse Meinungen ruhig und ohne Animosität zu diskutieren. Diese Eigenschaft möge jene inspirieren, die behaupten, Israel außerhalb seiner Grenzen zu verteidigen.

Journalisten, die mich über dieses Buch interviewten, haben mir geholfen, ihre Wahrnehmung von Judentum und Zionismus besser zu begreifen und ein klareres Verständnis von dem Wesen des öffentlichen Interesses an diesem Thema zu bekommen.

Meine Familie ertrug mit Geduld und gutem Willen die zahlreichen, nicht enden wollenden Diskussionen über dieses Buch, die ich an unserem Sabbatabendstisch mit vielen unserer Gäste führte. Sie musste sich auch den Reaktionen, die mein Buch auslöste, stellen. Meine Tochter Miriam leistete mir während der Recherche und bei der Redaktion unermüdlich Unterstützung. Auch die anderen Familienmitglieder trugen großzügig und freiwillig zu meiner Arbeit bei. Ihre Hingabe und Güte sind mir wertvoll – genauso so wie ihre sehr unterschiedlichen Meinungen zu diesem Thema. Verschiedene Institute der Université de Montréal haben mir bei meiner Arbeit geholfen: Die Faculté des arts et des scienc-

es, das Département d'histoire, das Centre canadien d'études allemandes et européennes, das Centre d'étude des religions, das Centre d'études sur la paix et la sécurité internationale haben meine Forschung unterstützt und mehrere projektgebundene Ausgaben finanziert. Auch möchte ich den Universitäten in Passau, Konstanz, Krakau, Jerusalem, Tel Aviv und der Bibliothek der Alliance Israélite Universelle in Paris für ihre technische Hilfestellung danken.

Schließlich möchte ich die Arbeit all derer würdigen, die die verschiedenen Entwürfe dieses Buches in vierzehn verschiedenen Sprachen gelesen, die Korrekturen und Verbesserungen vorgeschlagen haben, von denen viele in dieses Buch Eingang gefunden haben. Sie sind über die ganze Welt verstreut und zu zahlreich, um hier mit Namen genannt zu werden.

Ein besonderer Dank geht an jene, die an der deutschen Ausgabe gearbeitet haben: Schmiel M. Borremann, Ingolf Hoppmann, Lüko Willms und Karin Wollank. Ihrer engagierten und gewissenhaften Arbeit ist es zu verdanken, dass die Probleme, die bei der Übersetzung aufgetreten sind, gelöst werden konnten.

Lexikon der Fachausdrücke

(Alle Begriffe sind hebräisch, sofern nicht anders angegeben.)

Agudat Israel, kurz: Aguda (Bund): Gegründet als internationales Konsultativorgan orthodoxer Rabbiner im Jahre 1912, entwickelte sich im Lauf der Zeit zu einer politischen Partei.

Aliyat Hanoar: »Jugendzuwanderung«; Zionistische Organisation zur Förderung der Einwanderung von jungen Menschen, deren Eltern oft in ihrem Land bleiben wollten.

Babylonischer Talmud: Siehe Talmud.

Beitar: Akronym: »Brit (Bund) Yosef Trumpeldor«, zionistische Jugendorganisation, 1923 von Wladimir Zeev Jabotinsky gegründet.

Belz: Stadt in der West-Ukraine, chassidische Bewegung gleichen Namens.

Bilu: Akronym aus den ersten vier Worten des Verses Jesaja 2:5: »Beit Yaakov lechu wanelcha« (Haus Jakobs, laßt nun uns gehen im Lichte des Herrn); 1882 gegründete Bewegung russischer Juden zur Besiedelung Palästinas.

Brisker Rov: Yitzchok Zev Halewi Soloveitchik, Rabbi von Brisk (Brest-Litowsk); bekannter Neuerer des Talmudstudiums; Nachfolger von R. Chaim Soloveitchik and R. Welwel Soloveitchik.

Bund: (Jiddisch) Allgemeiner jüdischer Arbeiterbund in Litauen, Polen und Russland. Eine linke antizionistische Partei, gegründet 1897.

Chacham: »Weiser«; sephardische Bezeichnung für einen Rabbiner.

Chaluka: Ein System zur Spendenverteilung innerhalb orthodoxer Gemeinden im Heiligen Land.

Charedi, pl. Charedim: »Die Gottesfürchtigen«; Bezeichnung für die Anhänger des »ultraorthodoxen« Judentums.

Chassid, pl. Chassidim: »Die Frommen«; Anhänger einer von Rabbi Israel Baal Schem Tow im 18. Jahrhundert in Russland gegründeten, mystisch-kabbalistischen Bewegung.

Cheder: »Zimmer«; jüdische Knabenschule.

Chibbat Zion (oder Chowewei Zion): Frühe religiös-zionistische Siedlerbewegung; 1881 in Russland gegründet, 1896 der zionistischen Weltorganisation angeschlossen.

Eretz Israel: »Land Israels«; der Begriff taucht erstmals im Buch 1 Samuel 13:19 auf. Nicht zu verwechseln mit dem 1948 gegründeten »Staat Israel« oder dem biblischen »Königreich Israel«.

Galut, Gola: Exil, Verbannung aus dem Heiligen Lande als Strafe für den Bruch der Gebote der Thora.

Gamla: Stadt auf den Golanhöhen. Wichtiger Ort des jüdischen Widerstands im Kampf gegen die Römer im 1. Jhrd. Stätte eines kollektiven Selbstmords jüdischer Bewohner.

Gaon: »Genie«: Ehrentitel talmudischer oder rabbinischer Autoritäten.

Gemara: s. Talmud.

Gur (Góra Kalwaria): Kleinstadt in Polen, früher Zentrum einer chassidischen Dynastie gleichen Namens.

Hagana: »Verteidigung«; paramilitärische Untergrundorganisation, 1920 von der zionistischen Arbeiterbewegung gegründet, ging 1948 in der israelischen Armee (»Israel Defense Forces«, kurz IDF) auf.

Haggada (»Erzählung«): Ist im religiösen Leben der Juden Erzählung und Handlungsanweisung für den Seder am Erev Pessach, dem Vorabend des Festes der Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei.

Halacha: Rechtlicher und normativer Teil des Talmud; im weiteren Sinne das Regelwerk jüdischen Verhaltens.

Haskala: »Bildung«, auch »mit Hilfe des Verstandes aufklären«; von seichel »Vernunft«, »Intellekt«, ab 1831 auch als »jüdische Aufklärung« bezeichnet; Bewegung, die zwischen 1770 und 1780 in Berlin und Königsberg entstand und sich von dort aus nach Osteuropa ausbreitete. Anhänger der Haskala wurden »maskilim« genannt.

Jewsekzija: russische Abkürzung für »Jewrejskaja Sekzija« (Jüdische Abteilung), jüdische Sektion der Bolschewistischen

Partei, verantwortlich für die Bekämpfung der jüdischen Religion und für die Entwicklung einer säkularen jüdischen Kultur in der Sowjetunion.

Jischuw (»Siedlung«): Bezeichnet die jüdische Bevölkerung in Palästina vor der Gründung des Staates Israel. Der »Alte Jischuw« bezeichnet vorzionistische jüdische Gemeinden. Der neue Jischuw begann um 1880.

Knesset (»Versammlung«): Teil der traditionellen Bezeichnung »Bet ha Knesset«, was Gebetshaus, Synagoge bedeutet. Name des 1948 gegründeten israelischen Parlaments.

Lev Tahor (»reines Herz«): Ende des 20. Jahrhunderts von Shlomo Helbrans in Israel gegründete antizionistische chassidische Bewegung.

Lubawitsch: Russische Stadt in der Nähe von Smolensk und chassidische Bewegung gleichen Namens, auch bekannt als »Chabad«.

Masada: Ehemalige Festung im Südwesten des Toten Meeres; Stätte eines legendären kollektiven Selbstmordes von Juden während des Jüdischen Krieges gegen die Römer im 1. Jahrhundert.

Midrasch: Rabbinische Kommentare und Auslegungen zur Heiligen Schrift aus der Anfangsperiode unserer Zeitrechnung; Teil der mündlichen Überlieferung.

Misrachi: Akronym für »Merkaz ruhani« (»Religiöses Zentrum«), oder »Misrach« (»Osten«); Name einer religiösen zionistischen Bewegung, die 1904 von Rabbi Jizchak Jakob Reines gegründet wurde.

Mischna: Erste Niederschrift der mündlichen Thora durch Jehuda ha-Nasi gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in hebräischer Sprache; grundlegende Sammlung religionsgesetzlicher Texte. Die Mischna bildet die Basis des Talmud.

Munkatsch: Stadt in der Ukraine und chassidische Bewegung gleichen Namens.

Neturei Karta: Aramäisch: »Wächter der Stadt«; antizionistische charedische Bewegung, 1938 in Jerusalem gegründet.

Satmar: Jiddischer Name für die heute in Rumänien gelegene Stadt Satu Mare; Ausgangspunkt der weltweit größten antizionistischen chassidischen Bewegung gleichen Namens; gegründet 1905 von Rabbi Joel Teitelbaum.

Schas: Akronym für »Shomrei-Thora Sefaradim« (»Sephardische Thora-Wächter«) Von der Agudat Israel abgespaltene politische Partei. Der Name spielt auch auf die sechs Teile der Mischna an.

Talmud (»Studium«): Besteht aus zwei Teilen: der Mischna, einer in hebräischer Sprache abgefassten ersten Niederschrift der mündlichen Thora, und der Gemara, in aramäischer Sprache geschriebenen Kommentaren zur Mischna. Es gibt zwei Fassungen: den Babylonischen Talmud (Ende des vierten Jahrhunderts) und den Jerusalemer Talmud (Anfang des sechsten Jahrhunderts). Der Talmud wird durch rabbinische Kommentare ständig fortgesetzt.

Thora (»Lehre«): Korpus normativer Texte; enthält die schriftliche Thora (Pentateuch, Propheten und Hagiographen) und die mündliche Thora (Mischna, Talmud, Midrasch sowie Kommentare und praktische Anwendungen). Gemäß der Überlieferung

erhielt Moses sowohl die schriftliche als auch die mündliche Thora auf dem Berg Sinai.

Wischnitz: Jiddischer und deutscher Name für die Stadt Wyschnyzja in der Ukraine (Bukowina), chassidische Bewegung gleichen Namens.

Biographische Notizen

Diese Kurzbiografien sollen dem Leser eine Basisinformation über Personen geben, deren Namen in diesem Buch mehr als einmal vorkommen. Es gibt auch Informationen über einige Persönlichkeiten, die den gleichen Familiennamen teilen.

Alfandari, Shlomo Eliezer (1825–1930): Bekannter sephardischer Rabbiner, geboren in Konstantinopel. Spielte eine wichtige Rolle als Lehrer, Richter und als Vermittler zwischen den jüdischen Gemeinden und der osmanischen Verwaltung. Ließ sich 1904 in Palästina nieder. Oberrabbiner von Safed, ab 1926 Oberrabbiner von Jerusalem. Sein Widerstand gegen den Zionismus beeinflusste viele jüdische Gelehrte, darunter den Rebbe von Munkatsch.

Alkalai, Judah (1798–1878): Geboren in Sarajewo, Osmanisches Reich. Als Rabbiner spezialisierte er sich auf hebräische Grammatik und Kabbala. Er nahm großen Anteil an der Besiedelung des Heiligen Landes und ließ sich selbst kurz vor seinem Tod dort nieder. Gilt als einer der Wegbereiter des Zionismus.

Alterman, Nathan (1910–1970): Geboren in Warschau unter russischer Herrschaft, ließ er sich im Alter von fünfzehn Jahren in Tel Aviv nieder. Anfang der Dreißigerjahre begann er mit der Veröffentlichung nationalistischer Dichtung und wurde zum poetischen Sprachrohr der zionistischen Bewegung. Als Autor

wurde er eine prominente Gestalt im Kampf gegen die britische Mandatsmacht; er trat dafür ein, die 1967 eroberten Gebiete nicht zurückzugeben.

Arafat, Jassir (1929–2004): Politischer Führer der Palästinenser. Aufgewachsen in Ägypten, wurde Arafat 1969 Vorsitzender der PLO (Palästinensische Befreiungsorganisation). Nach jahrzehntelangem Exil erkannte er schließlich den Staat Israel an und konnte anschließend die seit 1967 von Israel besetzten Gebiete betreten. 1996 wurde er Präsident der palästinensischen Autonomiegebiete. 1993 unterzeichnet er zusammen mit dem israelischen Ministerpräsidenten Jizchak Rabin die Osloer Verträge und erhielt 1994 gemeinsam mit Rabin den Friedensnobelpreis.

Arendt, Hannah (1906–1975): Deutsch-jüdische Intellektuelle; studierte in Heidelberg Philosophie bei Heidegger, emigrierte 1933 zunächst nach Frankreich, dann 1941 in die USA, wo sie ihre bekanntesten Arbeiten schrieb: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Macht und Gewalt, Eichmann in Jerusalem*.

Begin, Menachem (1913–1992): Geboren in Brest-Litowsk (Russisches Kaiserreich). Von Jugend an begeisterter Zionist, schloss sich der Betar-Bewegung Wladimir Jabotinskys an, in der er in den Dreißigerjahren sehr aktiv war. Von 1944 bis 1948 Kommandant der Untergrundorganisation »Irgun Zwai Leumi«, einer paramilitärischen Untergrundorganisation, die gegen die britische Herrschaft in Palästina kämpfte. Nach der Proklamation des Staates Israel gründete er die politische Partei »Herut«, 1977 wurde er israelischer Ministerpräsident. Im selben Jahr unterzeichnete er einen Friedensvertrag mit Ägyptens Präsident Anwar Al Sadat (beide bekamen 1978 den Friedensnobelpreis). Während des Libanonkrieges 1983 trat er von seinem Amt zurück.

Ben-Gurion, David (1886–1973): Geboren in Plonsk, Russisches Kaiserreich. Als Sohn eines zionistischen Vaters trat er schon früh der zionistischen Jugendbewegung bei. Gründete die jüdisch-israelische Gewerkschaft »Histadrut«. 1948 rief Ben-Gurion den Staat Israel aus und wurde dessen erster Ministerpräsident.

Ben-Jehuda, Elieser (1858–1922): Geboren in Luschki, Russisches Kaiserreich. Wanderte früh nach Jerusalem aus, wo er sein Schaffen der Wiederbelebung des Hebräischen widmete, indem er das Althebräische in eine moderne, alltagstaugliche Sprache transformierte.

Berger, Elmer (1908–1996): Rabbiner des klassischen Reformjudentums. Geboren in Cleveland, USA. 1942 veröffentlichte er einen Aufsatz mit dem Titel: Warum ich kein Zionist bin, ein Ereignis, das seine Karriere veränderte. Er wurde stellvertretender Präsident des »American Council for Judaism«, das auf Grundlage des liberalen Judentums die Opposition gegen den Zionismus unterstützt. 1969 spielte er eine wichtige Rolle bei der Gründung der »American Jewish Alternatives to Zionism«.

Bialik, Chaim Nachman (1873–1934): Geboren als Kind einer traditionellen jüdischen Familie in Rad, Russisches Kaiserreich. Verließ die Jeschiwa und schloss sich der Bewegung »Chowewei Zion« an. Machte sich rasch einen Namen in den literarischen Kreisen Russlands, später auch in Deutschland und Palästina. Den Zionisten gelten die Werke Bialiks als Klassiker.

Blau, Amram (1894–1974): Geboren in Jerusalem. Rabbiner, geistiger Führer und Antizionist. Gründer der Bewegung »Neturei Karta«. Weigerte sich, den Staat Israel anzuerkennen. Wegen seiner Protestaktionen mehrfach in Haft. Heiratete nach dem Tod seiner ersten Frau 1965 eine Konvertitin.

Blau, Ruth (1920–2000): Geboren als Lucette Madeleine Ferraille in einer katholischen Familie in Calais, Frankreich. Half während des Zweiten Weltkrieges als Mitglied der Resistance verfolgten Juden. 1951 konvertierte sie zusammen mit ihrem Sohn zum Judentum und wurde antizionistische Aktivistin. Zweite Frau Amram Blaus.

Bloch, Joseph Samuel (1850–1923): Geboren in Dukla, Österreich-Ungarn; Autor und Rabbiner; kämpfte entschieden gegen den Antisemitismus und für die Integration der Juden. Als österreichischer Patriot Gegner des Zionismus. Glaubte an den universalen Charakter des Judentums.

Brenner, Josef Chaim (1881–1921): Geboren in Nowi Mylny, Russisches Kaiserreich, floh er zu Beginn des Russisch-Japanischen Krieges 1906 aus seinem Land, um dem Militärdienst zu entgehen. Kam 1909 nach Palästina und wurde eine führende literarische Persönlichkeit unter den Aktivisten der Zweiten Alija (1904–1914). Sein Werk setzt die jüdische Tradition und das Judentum allgemein herab. Er starb bei einem arabischen antizionistischen Aufstand.

Chason Isch: Siehe Karelitz.

Chofez Chaim: Siehe Kagan.

Dayan, Mosche (1915–1981): Geboren als Kind russischer Eltern in dem Kibbuz Degania Alef in Palästina. Seit seinem vierzehnten Lebensjahr in der Hagana aktiv, schlug Dayan ab 1948 eine militärische Laufbahn ein und wurde Generalstabschef der israelischen Armee. Nach dem Austritt aus der Armee 1958 begann er eine politische Karriere. Große Verdienste als Verteidigungsminister vor allem durch Erfolge im Sechstagekrieg.

De Haan, Jacob Israel (1881–1924): Geboren in Smilde, Niederlande, Sohn eines Synagogenkantors; Rechtsanwalt, Schriftsteller und Dichter. Interessierte sich für den Sozialismus, bevor er sich der zionistischen Bewegung anschloss. Ließ sich in Jerusalem nieder, schrieb für die holländische und britische Presse. Wurde schließlich zum Gegner des Zionismus, schloss sich antizionistischen Rabbinern an und begann mit dem Aufbau einer politischen Organisation. Von zionistischen Agenten ermordet.

Duschinsky, Joseph Zvi (1868–1948): Ungarischer Rabbiner, 1933 Nachfolger von Rabbi Sonnenfeld als Haupt der Edah HaChareidis in Jerusalem. Arbeitete aktiv in der Agudat Israel, vor allem beim Widerstand gegen den Zionismus und dessen Aktivitäten in Palästina.

Ginzberg, Asher Hirsch (1856–1927): Pseudonym »Achad Ha-Am« (»Einer aus dem Volk«). Geboren in der Gegend von Kiew in Russisches Kaiserreich in einer chassidischen Familie. Wurde später zu einer der zentralen und einflussreichsten Figuren des spirituellen Zionismus und Führer der Chibbat Zion Bewegung. Er kam 1922 nach Palästina und lebte in Tel Aviv.

Gordon, Aaron David (1856–1922): Geboren in Podolien, Russisches Kaiserreich, in einer traditionellen jüdischen Familie; Aktivist in der Chowewei Zion-Bewegung, wanderte im Alter von 47 Jahren nach Palästina aus. Seine semi-mystische Einstellung zur Agrikultur und Landbearbeitung beeinflusste mehr als eine Generation zionistischer Bauern und Arbeiter.

Gordon, Yehuda Leib (1831–1892): Geboren in Wilna, Russisches Kaiserreich, wurde zu einem der energischsten Unterstützer der Haskala. Übersetzte russische und westliche Klassik ins Hebräische und war Herausgeber mehrerer Zeitschriften.

Ausgesprochener antijüdischer Aktivist, besessen von der Idee der völligen Elimination des Judentums in den zionistischen Siedlungen.

Güdemann, Moritz (1835–1918): Geboren in Hildesheim, ab 1891 Rabbiner in Wien. Publierte 1897 eine antizionistische Broschüre mit dem Titel *Nationaljudenthum*, in welcher er den Gegensatz zwischen dem Judentum als Weltreligion und dem Nationalismus darlegt. Erklärter Gegner von Theodor Herzl und Max Nordau.

Herzl, Theodor (1860–1904): Bekannt als Vater des Zionismus. Geboren in Budapest, Österreich-Ungarn. Lebte später als Publizist in Wien. Als Reaktion auf den Dreyfuss-Prozess schrieb er 1896 *Der Judenstaat* und 1902 *Altneuland*, in denen er seine Ideen für die Lösung des Judenproblems in Europa entwickelte. Organisierte 1897 den ersten Zionistenkongress in Basel, der die Geburt des politischen Zionismus anzeigt.

Hirsch, Mendel (1833–1900): Geboren in Oldenburg, Rabbiner, Sohn von Großrabbiner Samson Raphael Hirsch. Seit 1855 Lehrer, seit 1877 Rektor der von seinem Vater in Frankfurt am Main gegründeten Realschulen, gleichzeitig bis zu seinem Tode ehrenamtlicher Rektor der jüdischen Volksschule. Vor allem berühmt als Autor eines Kommentars zu den Haftarat. Autor der Bücher *Das reine Menschentum im Lichte des Judentums* (1893) und *Der Zionismus* (1898).

Hirsch, Samson Raphael (1808–1888): Geboren in Hamburg, Großrabbiner, Architekt des Thora-Judentums in der modernen Welt. Begründer der Neo-Orthodoxie, Haupt der »Austrittsgemeinde« in Frankfurt am Main, deren Zweck die Rettung der von der Reform bedrohten Orthodoxie war. Predigte die strenge Befolgung der Gebote bei gleichzeitiger vollwertiger Teilnahme

am gesellschaftlichen und kulturellen Leben seines Landes. Autor eines bedeutenden Thora-Kommentars und mehrerer Bücher über jüdische Philosophie.

Jabotinsky, Wladimir (Zeev) (1880–1940): Geboren in Odesa, Russisches Kaiserreich. Publizist, Schriftsteller und zionistischer Politiker. Dezidiert säkularer Jude, der den europäischen Nationalismus und besonders den italienischen Faschismus bewunderte. Gründete die Beitar-Bewegung und die Jüdische Legion. Kommandant der »Irgun Zwai Leumi«. Auch nach seinem Tod blieb er eine wichtige Inspirationsquelle für rechte Parteien im Staat Israel.

Kagan, Israel Meir (1838–1933): Bekannt als Chofez Chaim. Geboren in Dziatlava, Russisches Kaiserreich. Eine der außergewöhnlichsten Persönlichkeiten im modernen Judentum. Autor von mehr als zwanzig Büchern, darunter das Buch *Mishna Berura*, ein Kommentar zu den jüdischen Gesetzen. Vor allem bekannt wegen seines Buches *Chofez Chaim*, das Vorschriften gegen üble Nachrede und Verleumdung enthält.

Kalischer, Zwi Hirsch (1795–1874): In Polen unter preußischer Herrschaft geboren. Als Rabbiner entschiedener Gegner des liberalen Judentums. Erklärte 1882, die messianische Erlösung würde mit der gemeinsamen Anstrengung beginnen, Israel als nationales Heim der Juden wiederzuerrichten. Mitbegründer der »Chibbat Zion«. Gilt als einer der Wegbereiter des Zionismus.

Karelitz, Avraham Jeschajahu (1878–1953): Bekannt als Chason Isch. In Kossowa, nahe Baranowitschi, Russisches Kaiserreich, geborener Talmudgelehrter und äußerst einflussreicher Rabbiner. Sein Kommentar der *Halacha*, der mit dem Titel *Chason Isch* anonym in Litauen publiziert wurde, machte ihn

sehr schnell zu einer der bekanntesten Persönlichkeiten des modernen Judentums. Ließ sich 1933 in Bnei Brak in Palästina nieder, schrieb dort mehr als vierzig Bücher. Sein Einfluss auf das charedische Judentum in und außerhalb Israels ist immer noch spürbar.

Katznelson, Berl (1887–1944): geboren in Bobruisk, Russisches Kaiserreich. Führer der zionistischen Arbeiterbewegung, eine der einflussreichsten Persönlichkeiten der Jahre 1904–1914. Als Bibliothekar, Journalist und Vorsitzender der Arbeiterbewegung trug er zu ihrem Wachstum und schließlich zum Sieg der zionistischen Arbeiterbewegung in Palästina bei.

Kook, Avraham Isaac (1865–1935): Geboren in Daugavpils, Russisches Kaiserreich. Nach dem Studium an der Jeschiwa von Waloschyn wurde er im Alter von dreiundzwanzig Jahren zum Rabbiner ernannt. 1904 als Rabbiner nach Jaffa berufen. 1923 von der britischen Mandatsregierung zum Oberrabbiner von Palästina ernannt. Einer der wenigen Rabbiner seiner Zeit, die den Zionismus unterstützten. Nach seinem Tod wurde er zu einer Ikone der nationalreligiösen Bewegung.

Lapidos, Alexander Mosche (1856–1935): Geboren in Wilna, Russisches Kaiserreich, studierte bei den größten Rabbinern seiner Zeit und wurde schon in jungen Jahren Rabbiner. Er unterstützte die »Chibbat Zion«, wandte sich gegen den Einsatz von Waffen und trat für eine friedliche Besiedlung Palästinas auf der Basis der Landwirtschaft und der jüdischen religiösen Praxis ein, sprach der Siedlungsbewegung aber jede messianische Eigenschaft ab.

Lazaron, Morris (1888–1979): Geboren in Savanna, USA, studierte dort in einem Rabbinerseminar der Reformbewegung. Als Gegner des politischen Zionismus wurde er zu einem der

Gründer des »American Council for Judaism«.

Leibowitz, Jeschajahu (1903–1994): Geboren in Riga, Russisches Kaiserreich. Studierte in Deutschland und in der Schweiz. Philosoph, Professor an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Orthodoxer Kritiker des Zionismus und der israelischen Politik, prägte unter anderem der Ausdruck »Judeo-Nazismus«. 1992 lehnte er den Israel-Preis ab, die höchste Auszeichnung des Landes.

Leitner, Chanina Awraham (1929–2007): Geboren in Ungarn. Einer der bekanntesten Satmar Rabbiner. Floh 1944 nach Palästina. Prominenter Antizionist. Kümmerte sich um die jüdische Erziehung von Jugendlichen, die aus Rumänien, Jemen und Marokko nach Israel gebracht wurden. Nach der Gründung des Staates Israel Thora-Lehrer in Williamsburg und Rabbiner in Montevideo. Im Alter von dreißig Jahren wurde er von Rabbi Teitelbaum gebeten, bei der Herausgabe dessen Buches *WaJoel Mosche* mitzuwirken.

Margolies, Yeshajahu Ascher Selig (1893–1969): Geboren in Chelm, Österreich-Ungarn. Kam in jungen Jahren mit seiner Familie nach Palästina. Dort studierte er bei Rabbi Sonnenfeld und den beiden einflussreichen sephardischen Kabbalisten Schlomo Elieser Alfandri und Schaul Chaim Dawik. Machte sich einen Namen als Kenner des Talmud und der Kabbala. Sein literarisches Schaffen schildert eindringlich das Leben und Denken der orthodoxen Juden in Jerusalem. Stellte Beziehungen zwischen den antizionistischen Juden Palästinas und ihren Gleichgesinnten in Ungarn und der Slowakei her.

Nordau, Max (1849–1923): Geboren als Max Simon Südfeld in einer Rabbinerfamilie in Pest, Österreich-Ungarn. Wandte sich vom Judentum ab, änderte seinen Namen und wurde

überzeugter Zionist. Von Nordau stammt der Ausdruck »Muskeljudentum«. Autor des Buches *Entartung* und anderer rassistischer Arbeiten. Lieferte der zionistischen Bewegung intellektuelle Grundlagen.

Rabin, Jizchak (1922–1995): Geboren in Jerusalem; die Eltern stammten aus dem Russischen Reich. 1941 trat er in den »Palmach« ein, einer paramilitärischen Gruppe der Hagana. Während des Sechstagekrieges Generalstabschef. Ein Jahr nach seinem Ausscheiden aus der Armee begann er eine Karriere als Politiker, zunächst als Botschafter in den USA, dann als Verteidigungsminister und schließlich als Ministerpräsident. Für seine Rolle im Nahost-Friedensprozess erhielt Rabin 1994 gemeinsam mit Jassir Arafat und Shimon Peres den Friedensnobelpreis, 1995 wurde er von dem Rechtsextremen Yigal Amir ermordet.

Reines, Jizchak Jakob (1839–1915): Geboren in Pinsk, Russisches Kaiserreich. Als Rabbiner in Litauen unterstützte er als einer der wenigen religiösen Führer seiner Zeit die zionistische Bewegung und propagierte die Verbindung von Talmudstudium und Landarbeit. Er ist einer der Mitbegründer der nationalreligiösen Misrachi-Bewegung.

Rokeach, Yssachar Dov (1854–1927): Geboren in Belz, Österreich-Ungarn, der chassidischen Dynastie von Belz. Als einer der wichtigsten jüdischen Führer Galiziens und Ungarns wandte er sich gegen die neuen politischen Organisationsformen des jüdischen Lebens im Allgemeinen und des Zionismus im Besonderen.

Ruppin, Arthur (1876–1943): Geboren in Posen, Österreich-Ungarn (heutiges Polen). Soziologe und zionistischer Aktivist. Ließ sich 1908 in Palästina nieder und wurde zum aktiven Förderer der zionistischen Besiedlung Palästinas. Für seine Schrift

Darwinismus und Sozialwissenschaft erhielt er den Haeckel-Preis (finanziert von der Familie Krupp).

Schach, Elasar Menachem (1898–2001): Geboren in Wabornick, Russisches Kaiserreich, erwarb er sich bald einen Ruf als »Gaon« (Genie). Während des Zweiten Weltkrieges fand er Zuflucht in Palästina, wo er an der Ponewiescher Jeschiwa in Bnei Brak mehrere Generationen von Talmudschülern unterrichtete. Mitglied des »Rates der Thoraweisen«. Weltweit anerkannter charedischer Führer. Entschiedener Gegner des Zionismus, befürwortete aber die Ausnutzung staatlicher Institutionen zum Nutzen der Charedim.

Scharon, Ariel (1928–2014): Geboren in Palästina, seine Eltern stammen aus dem Russischen Kaiserreich (Scheinerman). Zeichnete sich als Offizier durch herausragende taktische Fähigkeiten aus. Leitete 1982 die Libanon-Invasion und wurde für das Massaker in den Lagern von Sabra und Schatila verantwortlich gemacht. Förderte als Minister für Wohnungswesen und als Verteidigungsminister aktiv den Bau zionistischer Siedlungen in den besetzten palästinensischen Gebieten. Als Premierminister ließ er die zionistischen Siedlungen im Gazastreifen evakuieren und erleichterte so militärische Einsätze gegen die Palästinenser.

Schneerson, Menachem Mendel (1902–1994): Geboren in Nikolajew, Russisches Kaiserreich, lebte seit 1941 in New York. Mehr als ein Vierteljahrhundert Leiter der chassidischen Lubawitscher Bewegung. Letzter »Lubawitscher Rebbe«, in der Nachfolge seines Schwiegervaters (1951). Galt nicht nur innerhalb der chassidischen Bewegung als Autorität mit großem Einfluss auf die jüdische Welt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Unter seiner Führung entwickelt sich die Lubawitscher Bewegung zur weltweit bekanntesten Variante des Judentums.

Schneerson, Schalom Dov Baer (1860–1920): Geboren im Lubawitsch, Russisches Kaiserreich, wurde er durch den Tod seines Vaters Rabbi Schmuel Schneerson schon 1882 zum Führer des Lubawitscher Chassidismus. Gründete 1897 die »Jeschiwa Tomchei Temimim«, die erste Talmudschule der Lubawitscher Bewegung. Baute in Georgien ein eigenes Bildungsnetz auf und bewirkte damit erstmals die Verbreitung des Chabad-Chassidismus über die aschkenasischen Gemeinden hinaus.

Scholem, Gerhard Gershom (1887–1982): Geboren in einer assimilierten intellektuellen jüdischen Familie in Berlin. Ließ sich 1924 in Jerusalem nieder und lehrte an dem speziell für ihn geschaffenen Lehrstuhl an der Hebräischen Universität. Bekannt sind vor allem seine Studien über die *Kabbala*. In der Kontroverse mit Hannah Arendt verdeutlicht sich seine zionistische Haltung.

Schwab, Simon (1908–1995): Geboren in Frankfurt am Main. Studierte dort bei Rabbi S. R. Hirsch. Führte die litauische und die deutsche Tradition im Judentum zusammen. Floh vor den Nazis in die USA, wo er großen Einfluss auf die dortige Judenheit gewann. Wandte sich aktiv gegen die atheistische Umerziehung der jemenitischen und anderer orientalischer Jugendlicher in Israel.

Sober, Moshe (1955–2006): Orthodoxer Rabbiner, geboren und gestorben in Kanada. Unterrichtete drei Jahrzehnte lang jüdische Religion und arbeitete unter der Leitung von Rabbiner Adin Steinsaltz an einer Neuübersetzung des Talmud ins Englische mit. Besorgt über die Notlage der Palästinenser schrieb er das Buch *Beyond the Jewish State*, in dem er das zionistische Wesen des Staates Israel in Frage stellt.

Soloveitchik, Chaim (1853–1918): Auch bekannt als Reb

Chaim Brisker. Geboren in Waloschyn, Russisches Kaiserreich. Entwickelte die von seinem Vater begründete »Brisker Methode«, eine spezielle Methode des Talmudstudiums, weiter.

Soloveitchik, Josef Dov (1820-1892): bekannt als Beith Halewi. Geboren in Njazwisch, Russisches Kaiserreich. Zusammen mit Naftali Zvi Jehuda Berlin Leiter der berühmten Jeschiwa von Waloschyn. Anschließend Rabbiner von Sluzk, später von Brest-Litowsk. Autor einer Reihe von Arbeiten über den Talmud, bekannt vor allem durch seinen Talmudkommentar Beith Halewi.

Soloveitchik, Jizchak Zeev (1886–1959): Geboren in Waloschyn, Russisches Kaiserreich, bekannt als Welwel Brisker. Sohn und geistiger Erbe von Chaim Soloveitchik, auch dessen Nachfolge als Rabbiner von Brest-Litowsk. Floh vor der deutschen Besatzung und ließ sich 1941 in Jerusalem nieder.

Sonnenfeld, Josef Chaim (1848–1932): Geboren in Verbo, Österreich-Ungarn, studierte an der Jeschiwa in Pressburg (Bratislava), anschließend Schüler von Rabbi Avraham Schag. Ließ sich 1873 in Jerusalem nieder und organisierte dort er das Gemeindeleben der Juden ungarischer Herkunft. Als Führer der Agudat-Israel-Bewegung widersetzte er sich jeder Kollaboration mit den Zionisten und organisierte eine von zionistischer Kontrolle unabhängige separate Verwaltung.

Teitelbaum, Joel (1887–1979): Rebbe von Satmar. Geboren in Sighetu Marmatie, Österreichisch-Ungarn. Floh mit einigen Jüngern aus Europa und ließ sich in den USA nieder. Dort baute er sehr schnell wieder eine Gemeinde auf, die zu einem einflussreichen Zentrum jüdischen Lebens wurde. 1948 verurteilte er die Gründung des Staates Israel, später verfasste er sein Hauptwerk *WaJoel Mosche*, das als religiöses theoretisches Grundlagenwerk des Antizionismus gilt.

Trumpeldor, Josef (1880–1920): Geboren in Piatigorsk, Russisches Kaiserreich; verlor im Russisch-Japanischen Krieg einen Arm. Wurde sehr stark von den Ideen Leo Tolstois beeinflusst. Ließ sich 1912 in Palästina nieder. Stellvertretender Kommandant einer jüdischen Legion im Ersten Weltkrieg. Gründete 1918 die zionistische Jugendorganisation »Hachaluz«. Starb bei der Verteidigung von Tel-Chai in Palästina.

Wasserman, Elchonon (1875–1941): Geboren in Birzai, Russisches Kaiserreich. Schüler und geistiger Nachfolger von Chofez Chaim. Führende Autorität des litauischen Judentums. Als talmudischer Gelehrter und Lehrer kommentierte er auch zeitgenössische Ereignisse, einschließlich des Aufstiegs des Nationalsozialismus in Deutschland.

Weinberg, Jechiel Yakov (1885–1955): Geboren in Ciechanowiec, Russisches Kaiserreich. Studierte an mehreren litauischen Talmudschulen und promovierte an der Universität Gießen. Ab 1938 Rektor des Rabbinerseminars zu Berlin. Seine Werke über das Judentum leisten eine Synthese zwischen der litauischen Tradition und der deutschen Orthodoxie des Rabbiner Hirsch.

Zeevi, Rechavam (1926–2001): Geboren als Sohn russischer Eltern in Jerusalem. Durchlief eine außergewöhnliche militärische Karriere. Als Mitglied der Knesset schlug er 1988 einen massiven Transfer der arabischen Bevölkerung Israels vor. Von einem palästinensischen Widerstandskämpfer ermordet.

Bibliographie

- Aberbach, David: *Revolutionary Hebrew, Empire and Crisis: Four Peaks in Hebrew Literature and Jewish Survival*. New York, New York University Press, 1998.
- Abitbol, Michel: *Les deux terres promises: Les juifs de France et le sionisme*. Paris, Olivier Orban, 1989.
- Abitbol, Michel: Introduction. In: Florence Heymann et Michel Abitbol: *L'historiographie israélienne aujourd'hui*. Paris, CNRS éditions, 1998.
- Abramson, Larry: *AIPAC Workers Indicted*; <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=4785888> (28.04.2020).
- Abu El-Haj, Nadia: *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Abunimah, Ali: *One country: A bold proposal to end the Israeli-Palestinian impasse*. New York: Metropolitan Books, 2006.
- Ahren, Raphael: *Loathed by Jews, Germany's far-right AfD loves the Jewish state*, *Times of Israel* 24.09.17; <https://www.timesofisrael.com/loathed-by-jews-germanys-far-right-afd-loves-the-jewish-state/> (28.04.2020).

- Almog, Shmuel; Reinharz, Jehuda und Shapira, Anita:
Zionism and Religion. Hanover, NH, Brandeis University
Press of New England, 1998.
- Amiel, Barbara: Flickering lights, burning bravely in the
dark. In: McLean's, 11.12.07.
- Angerer, Jo: Chemische Waffen in Deutschland: Missbrauch
einer Wissenschaft. Darmstadt: Luchterhand, 1985.
- Anidjar, Gil: The Jew, the Arab: A History of the Enemy.
Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Anidjar, Gil: Semites: Race, Religion, Literature. Stanford, CA:
Stanford University Press, 2007.
- Arab American Institute and Americans for Peace Now
Release, Joint Survey of Arab American and Jewish American
Opinion, 21.11.02.
- Arafat, Jassir: Offizieller Brief an Rabbi Moshe Hirsch,
Ramallah, 23.04.02.
- <http://archive.jewishagency.org/herzl/content/25590>
(28.04.2020).
- Arendt, Hannah: To Save the Jewish Homeland. In: Jew as
Pariah. New York, Grove Press, 1978.
- Ausstellung Die Geschichte der sowjetischen Juden in den
Dokumenten des Zentralkomitees der KPdSU,
Krymskij Wal,
Moskau, 1994.
- Avineri, Shlomo: The Making of Modern Zionism: The Intellec-
tual Origins of the Jewish State. New York, Basic Books,
1981.

- Avineri, Shlomo: Zionism and the Jewish Religious Tradition. In Almog, op cit. 1998.
- Avineri, Shlomo: Theodor Herzl und die Gründung des jüdischen Staates. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Avnery, Uri: Manufacturing Anti-Semites; <http://www.gush-shalom.org/archives/article213.html> (28.04.2020).
- Azulai, Avraham: Hesed Le-avraham, Lemberg, n.p., 1863.
- Babylonian Talmud: Talmud Bavli, Kesubos [Ketubot], Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 2000 bilingual edition.
- Balint, Benjamin: Blushing for the Jewish State: The Case of Tony Judt. In: Covenant, Oktober, 2007.
- Barnavi, Élie: Sionismes. In: sous la direction de Barnavi, Élie & Friedlander, Saul, Les Juifs et le XXe siècle, Paris, Calmann-Lévy, 2000.
- Bartal, Israel: Responses to Modernity. In: Almog, op. cit., 1998.
- Bartal, Israel: Inventing an Invention. In: Haaretz, 06.07.08.
- Beaumont, Peter: Israel outraged as EU poll names it a threat to peace. In: Guardian, 02.11.03.
- Becher, Yosef: From Herzl to Jabotinsky to Begin: The Road to Churban. In: Jewish Guardian, Nr. 12, Juli 1977, S. 3-4.
- Becher, Yosef: The Thora and Political Zionism. In: Judaism or Zionism: What Difference for the Middle East? London, Zed Books, 1986.
- Beck, Moshe Dov: Interview. Monsey, NY, 11.11.02.

- Bell, Y.E.: The Traditional Corner. In: The Jewish Press, New York, 18.10.02.
- Ben-Chaim, Awischai: Isch ha-haschkafa, ha-ideologia ha-chareidit al-pi ha-rav schach. Jerusalem: Moznaim, 2004.
- Benhorin, Itzhak: Survey: US is greatest threat to world peace. Ynet, 01.06.14; <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4473508,00.html> (28.04.20)
- Ben-Horin, Meir: Max Nordau: Philosopher of Human Solidarity. London: London Jewish Society, 1956.
- Ben-Hur, Raphaella Bilski: Every Individual, a King: The Social and Political Thought of Ze'ev Vladimir Jabotinsky. Washington: B'nai B'rith Books, 1993.
- Benoit, Bertrand: Poll's Findings Could Undermine the Argument That Anti-Zionism Is Anti-Semitism. In: Financial Times, 28.04.04.
- Benvenisti, Meron: Loving the Homeland. In: Haaretz, 11.10.02.
- Berger, Elmer: Judaism or Jewish nationalism: The Alternative to Zionism. New York, Brookman Association, 1957.
- Berger, Elmer: Memoirs of an Anti-Zionist Jew. Beirut, Institute of Palestinian Studies, 1978. Berger, Elmer: Zionist Ideology: Obstacle to Peace!. In Teckner, op.cit., 1989.
- Berlin, Naphtali Zvi Yehuda: Ha-emek davar. Jerusalem, Yeshivat Volozhin, 1999.
- Bettelheim, Bruno: The Children of the Dream. New York, Macmillan, 1969.

- Biale, David: Power and Powerlessness in Jewish History. New York, Schocken, 1986.
- Bialik, Chaim Nachman: Gedichte. Aus dem Jiddischen übertragen von Ludwig Strauß. Berlin: Welt-Verlag, 1921.
- Black, Edwin: The Transfer Agreement: The Dramatic Story of a Pact between the Third Reich and Jewish Palestine. New York, Macmillan, 1984.
- Blank, David Eugene: The New York Times' Strange Attack on Classical Reform Judaism. In: Issues of the American Council for Judaism, Washington, Herbst 2002.
- Blau, Amram: A Call from Jerusalem. In: Jewish Guardian, Nr. 1, April 1974.
- Blau, Ruth: Les gardiens de la cité: histoire d'une guerre sainte. Paris, Flammarion, 1978.
- Blau, Yitzchak: Ploughshares into Swords: Contemporary Religious Zionists and Moral Constraints. In: Tradition, Nr. 34/ 4, 2000, S. 39-60.
- Boniface, Pascal: Est-il permis de critiquer Israël? Paris: Robert Lafont, 2003.
- Boussois, Sébastien: Israël confronté à son passé. Essai sur l'influence de la nouvelle histoire, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Braitberg, Jean-Moïse: Effacez le nom de mon grand-père à Yad Vashem. In: Le Monde, 28.01.2008.
- Breuer, Mordechai: Modernity within Tradition: The Social History of Orthodox Jewry in Imperial Germany. New York, Columbia University Press, 1992.

- Breuer, Mordechai: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1986.
- Bronner, Ethan: Religious Wars in Israel's Army. In: New York Times, 22.03.09.
- Brownfeld, Allan C.: Zionism at 100: Remembering Its Often Prophetic Jewish Critics. In: Issues of the American Council for Judaism, Sommer 1997.
- Brownfeld, Allan C.: Growing Intolerance Threatens the Humane Jewish Tradition. In: Washington Report on Middle Eastern Affairs, 1999.
- Brownfeld, Allan C.: The Growing Contradiction between Jewish Values and the Use of Israeli Power. In: The Washington Report on Middle East Affairs, Mai 2002.
- Brownfeld, Allan C.: Religion and Nationalism: A Dangerous Mix throughout History. In: Issues of the American Council for Judaism, Autumn 2002.
- Bundesregierung übernimmt Antisemitismusdefinition, 20.09.17;
<https://embassies.gov.il/berlin/NewsAndEvents/Pages/Bundesregierung-ubernimmt-Definition-von-Antisemitismus.aspx> (28.04.20).
- Burg, Avraham: The End of an Era. In: Haaretz, 05.08.05.
- Central Rabbinical Council: To Those Who May Wonder Why We Are Here Today, 07.02.02.
- Carter, Jimmy: Palästina – Frieden, nicht Apartheid. Neuisenburg, Melzer Verlag, 2010.

- Choweret Jom Hasikaron; Misrad Hachinuch,
<http://www.aka.idf.il/edim/library/generalDoc.asp?DoCID=26220> (28.04.20).
- Cohen, Asher: *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular Religious Impasse*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2000.
- Cohen, Patricia: *Outspoken Political Scientist Denied Tenure at DePaul*. In: *New York Times*, 11.06.07.
- Cohen, Richard: *It isn't anti-Semitic to criticize Israel*. In: *International Herald Tribune*, 06.05.02.
- *Confronting Idolatry: God is Central to Judaism – Not the State of Israel*. In: *Issues of the American Council for Judaism*, Herbst 2008, S. 1-4.
- *American Jewish Congress: Congress Bi-weekly*, Nr. 40/2-14, 1973, S. 25.
- Cotler, Irwin, et al.: *Jewish Refugees from Arab Countries: The Case for Rights and Redress*. New York: Justice for Jews from Arab Countries, 2007.
- Cypel, Sylvain: *Les tribulations des chrétiens américains en Israël*. In: *Le Monde*, 16.12.02.
- Danziger, Hillel: *Guardian of Jerusalem*. Brooklyn, NY, Mesorah, 1983.
- Dawidowicz, Lucy S.: *The War against the Jews, 1933-1945*. New York: Holt Rinehart and Winston, 1975, S.189-190.
- Dayan, Arie: *A Haredi Home in Likud*. In: *Haaretz*, 21.11.02.

- Derfner, Larry: Oh brother where are thou?. In: Jerusalem Post, 28.12.06.
- Deutsche Welle: Berlin to Limit Immigration of Russian Jews, 18.12.2004; <http://www.dw.com/en/berlin-to-limit-immigration-of-russian-jews/a-1432444> (28.04.20).
- Domb, Israel: Transformation: The Case of the Neturei Karta. Brooklyn, NY, Hachomo, 1989.
- Dresner, Samuel H.: The Jewish Dietary Laws: their Meaning for Our Time. New York: The Burning Bush Press, 1959.
- Eden, Ami: Top Lawyer Urges Death for Families of Bombers. In: Forward, 07.06.02.
- Edgbaston, Rev. Charles: Letter to the author, 06.01.03.
- Efron, Noah: Trembling with Fear: How Secular Israelis See the UltraOrthodox, and Why. In: Tikkun, Nr. 6/5, 1991.
- Efron, Noah: Real Jews: Secular versus Ultra-Orthodox and the Struggle for Jewish Identity in Israel. New York, Basic Books, 2003.
- Ehrenreich, Ben: Zionism is the Problem. In: Los Angeles Times, 15.03.09.
- Ehrenreich, Schlomo Salman: Lehem Schlomo. Brooklyn, NY [n.p.] 1976.
- Elazar, Daniel J.: Morality and Power: Contemporary Jewish Views. Lanham, MD, Jerusalem Centre for Public Affairs, 1990.
- Eldar, Akiva: Is an Israeli Jewish sense of victimization perpetuating the conflict with Palestinians? In: Haaretz, 3001.09.

- Eliach, Yaffa: *Hasidic Tales of the Holocaust*. New York, Vintage Books, 1982.
- Ellis, Marc H.: *Out of the Ashes: The Search for Jewish Identity*. London, Pluto Press, 2002.
- Ellis, Marc H.: *Judaism Does Not Equal Israel: The Rebirth of the Jewish Prophetic*. New York, New Press, 2009.
- Engels, Friedrich: *Eine polnische Proklamation*. In: *Volkstaat* Nr. 69, 14.06.1874.
- Erklärung des Vorstandes des Rabbiner-Verbandes in Deutschland gegen das Nationaljudentum, 1897; <http://www.bloggen.be/jesjoeroen/archief.php?ID=3191764> (28.04.20).
- Eybeschütz, Jonathan: *Ahavat Jonatan*. Warschau: Siesberg, 1875.
- Ezrahi, Yaron: *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern Israel*. Berkeley, CA, University of California Press, 1998.
- Falk, Raphael: *Zionism, Race and Eugenics*. In: Geoffrey Cantor and Marc Swetlitz, *Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism*. Chicago: Chicago University Press, 2006.
- Farkash, Tali: *Satmar offers Israelis cash for not voting*. Ynet, 12.12.12; <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4323567,00.html> (28.04.20).
- Feinstein, Moshe: *Igguerot Moshe*. Brooklyn, NY, Moriah Offset Company, 1959, section Orah Haim, siman, Nr. 46.
- Fendel, Hillel: *Girls see three weeks in prison as an experience in Faith*. In: *Israel NN.com*, 25.01.08.
- Feuchtwanger, Lion: *Die Jüdin von Toledo*. Berlin, Aufbau, 2008.

- Filop, Menashe: Interview. 11.11.02, Williamsburg, NY.
- Filop, Menashe: Parshat ha-Kesef. Brooklyn, NY, Nechmod, 1981.
- Finkelstein, Norman G.: Die Holocaustindustrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird. München, Piper, 2001.
- Fishman, Hertzal: Moral Behavior under Conditions of Warfare. In: *Avar ve-atid*, Nr 1/1, 1994.
- Fishman, Joshua A.: Ideology, Society and Language. The Odyssey of Nathan Birnbaum. Ann Arbor, MI: Karoma, 1987.
- Foot, Paul: Palestine's Partisans. In: *Guardian*, 21.08.02.
- Forte, Maximilain: Targeting Lev Tahor, from Israel to Canada. In: *Zero Anthropology*, 26.04.14; <https://zeroanthropology.net/2014/04/26/targeting-lev-tahor-from-israel-to-canada/> (28.04.20).
- Frankel, Jonathan: Empire tsariste et l'Union soviétique. In: Barnavi, op. cit.
- Freedman, Seth: A suffocating consensus of self-congratulation. In: *Guardian*, 29.01.09.
- Freund, Michael: Christian Friends. In: *Jerusalem Post*, 25.03.09.
- Friedmann, Georges: La fin du peuple juif? Paris, Gallimard, 1965.
- Geffen, Yehonatan: Trading Anna Karenina for Golda Meir. In: *Lilith*, Nr. 27/1, 2002.
- Gilbert, Martin: The Atlas of Jewish History. New York,

William Morrow and Company, 1992.

- Gitelman, Zvi: *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1972.
- Gitelman, Zvi; Goldstein, Ken: *The Russian Revolution in Israeli Politics*. In: Asher Arian, Michal Shamir, *The Elections in Israel 1999*. Albany, SUNY Press, 2002, S. 141-169.
- *Global Peace Index 2019*; <http://visionofhumanity.org/app/uploads/2019/06/GPI-2019-web003.pdf> (28.04.20).
- Glucksmann, André: *Dostoïevski à Manhattan*. Paris, Laffont, 2002.
- Goldberg, David: *Let Us Have a Sense of Proportion*. In: *Guardian*, 31.01.02.
- Goldberg, David: *Divided Self: Israel and the Jewish Psyche Today*. London: Tauris, 2005.
- Goldwurm, Hersch: *A History of the Jewish People. Second Temple Era*, Art Scroll History Series, Brooklyn, NY, Mesorah Publications with Hillel Press, Jerusalem, 1994.
- Gonen, Jay Y.: *A Psychohistory of Zionism*. New York, Mason Charter, 1975.
- Goran, Morris Herbert: *The Story of Fritz Haber*. Norman, OK, Oklahoma University Press, 1967.
- Gordis, Robert: *Politics and the Ethics of Judaism*. In: Elazar, op. cit.
- Gorenberg, Gershon: *The End of Days*. New York: Oxford University Press, 2002.

- Gorenberg, Gershon: *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*. New York, Henry Holt and Company, 2006.
- Greenstein, Howard R.: *Turning Point: Zionism and Reform Judaism*. Chico, CA, Scholars Press, 1981.
- Grodzinsky, Yosef: *In the Shadow of the Holocaust: The Struggle between Jews and Zionists in the Aftermath of World War II*. Monroe, ME, Common Courage Press, 2004.
- Gross, Max: *Israel Advocacy Coalition Targeting High Schools*. In: *Forward*, 23.01.04.
- Grosovski, Reuven: *Be'ayot ha-zeman*. 2. Auflage, Jerusalem, 1988.
- Grossman, David: *Hail Cæsar*. In: *Haaretz*, 22.02.02.
- Gruda, Agnès: *Un groupe de juifs ultrareligieux établi à Sainte-Agathe souhaite l'abolition d'Israël*. In: *La Presse*, 26.05.02.
- Gurfinkiel, Michel: *Le roman d'Odessa*. Paris, Éditions du Rocher, 2005.
- Haberer, Eric: *Jews and Revolution in Nineteenth century Russia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Hacothen, Malachi Haim: *Jacob & Esau: Jewish European History between Nation and Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Halevi, Yossi Klein: *Where are our children?* In: *Jerusalem Report*, 21.03.96.
- Halevy, S.A.: *Leaving Israel because I'm Disengaged*.

In *The Jewish Voice and Opinion*. Englewood, NJ, mid-September 2005, S. 1-7.

- Halperín, Jorge: *La nueva derecha judía*. In: *Página 12*, 27.01.07.
- Harel, Amos: IDF rabbinate publication during Gaza war: We will show no mercy on the cruel. In: *Haaretz*, 26.01.09.
- Hart, Alan: *Zionism: the Real Enemy of the Jews*. Atlanta, GA: Clarity Press, 2009-2010.
- Hecht, Ben: *Perfidy*. New York, Julian Messner, 1961.
- Heichler, Lucian: *Israel: An Insoluble Problem*. In: *Issues of the American Council for Judaism*, Washington, Sommer 2002.
- Helbrans, Schlomo: *Derech Hazala*. Sainte-Agathe, Qc, Daat, 2001.
- Helbrans, Schlomo: Interview. 20.8.08.
- Heller, Mikhail: *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*. New York, Knopf, 1988.
- Helmreich, William B.: *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*. New Haven, CT, Yale University Press, 1986.
- Hertzberg, Arthur: *The French Enlightenment and the Jews*. New York, Columbia University Press, 1968.
- Heymann, Florence; Abitbol, Michel: *L'historiographie israélienne aujourd'hui*. Paris, CNRS éditions, 1998.
- Hirsch, Mendel: *The Haphtaroth*. London: L. Honig & Sons, 1966.

- Hirsch, Moshe: Reb Amrom's Last Demonstration. In: Jewish Guardian, Nr. 2, Juli 1974.
- Hirsch, Samson Raphael: Horeb: Versuche über Jissroéls Pflichten in der Zerstreung; Zunächst für Jissroéls denkende Jünglinge und Jungfrauen. Frankfurt am Main: Verlag von J. Kauffmann, 1889.
- Hirsch, Samson Raphael: Israels Gebete. Frankfurt am Main: Verlag von J. Kauffmann, 192.
- Hochberg, Gil Z.: In Spite of Partition: Jews, Arabs and the Limits of Separatist Imagination. Princeton, NJ, 2007.
- Holder, Meir: A History of the Jewish People, From Yavne to Pumbedisa. ArtScroll History Series, Brooklyn, NY, Mesorah Publications with Hillel Press, Jerusalem, 1995.
- Holland, Joshua: Controversial Bestseller Shakes the Foundation of the Israeli State, 28.01.09; <http://www.alternet.org/story/122810/> (28.04.20).
- House of Commons Debates, Ottawa, Edmond Cloutier, 1956.
- Hus, Aaron: Interview. Montreal, 22.10.02.
- Israeli Ministry of Foreign Affairs: Speech by the IDF Chief of the General Staff for the 'March of the Living', 01.05.08; <https://mfa.gov.il/mfa/aboutisrael/history/holocaust/pages/speech%20by%20the%20idf%20chief%20of%20the%20general%20staff%20for%20the%20march%20of%20the%20living%201-may-2008.aspx> (28.04.20).
- Jabotinsky, Vladimir: The Story of the Jewish Legion. New York, Bernard Ackermann, 1945.
- Jabotinsky, Vladimir: Taryag Milim: 613. Jerusalem,

Eri Jabotinsky, 1950.

- Jastrow, Morris: *Zionism and the Future of Palestine. The Fallacies and Dangers of Political Zionism.* New York, Macmillan, 1919.
- Jehudiof, David: *Hasabba Kadischa Baba Sale.* Netivot, Baruch Abuchatzera, 2. Band, 1987.
- Jehudiof, David: *Yadej Chaim.* Jerusalem: Jehudiof, 1988.
- Johnson, Paul: *A History of the Jews.* New York, Harper and Row, 1987.
- Judt, Tony: *Israel: The Alternative.* In: *New York Review of Books*, 23.10.03.
- Kapeliouk, Amnon: *Israël était-il réellement menacé d'extermination?* In: *Le Monde*, 03.06.72.
- Kaplan, Yosef: *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe.* Leiden, Brill, 2000.
- Karpf, Anne, et al.: *A Time to Speak Out.* London: Verso, 2008.
Keinon, Herb: *US survey raises eyebrows in Jerusalem.*
In: *Jerusalem Post*, 21.08.07.
- Kenbib, Mohammed: *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948.* Rabat, Université Mohammed V, 1994.
- Kimmerling, Baruch: *Politicide: Ariel Sharon's War against the Palestinians.* London: Verso, 2003.
- Klaushofer, Alex: *The UnOrthodox Orthodox.* In: *Observer*, 21.07.02.
- Klausner, Yosef: *Elieser Ben-Jehuda: toldotaw umif'al chajaw.*

Petach Tikva: Omanut, 1939.

- Klepfisz, Irena: *Dreams of an Insomniac*. Portland, OR, Eighth Mountain, 1990.
- Klug, Brian: A crisis in Judaism. In: *Guardian*, 15.01.09.
- Klugman, Eliyahu Meir: *Schemesch Marpe: Iggerot u-michtavim*. Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 1992.
- Klugman, Eliyahu Meir: *Rabbi Samson Raphael Hirsch: Architect of Thora Judaism for the Modern World*. Artscroll History Series, Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 1996.
- Kobler, Franz: *Napoleon and the Jews*. New York, Schocken Books, 1976.
- Kochan, Lionel: *The Jew and His History*, New York, Schocken Books, 1977.
- Krantz, Frederick: One-State Would Mean the Liquidation of Israel. In: *The Gazette*, 14.11.03.
- Kranzler, David: *Thy Brother's Blood: The Orthodox Jewish Response during the Holocaust*. Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 1987.
- Krauthammer, Charles: Symposium. In: *The New Republic*, 08.09.97.
- Kriegel, Maurice: *Orthodoxie*. In: Barnavi, op.cit.
- Kornberg, J.: *Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism*. Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- Kuzar, Ron: *Hebrew and Zionism: A Discourse in Analytic Cultural Study*. Berlin, Mouton de Gruyter, 2001.

- Landau, Schlomo Salman: *Or layescharim*. Warschau, Heller, 1900.
- Lando, Michal: *Christians to train in Israel Advocacy*. In: *Jerusalem Post*, 14.07.07.
- Landry, Tristan: *La valeur de la vie humaine en Russie (1836–1936)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.
- Laor, Yitzhak: *Le nouveau philosémitisme européen et le camp de la paix israélien*. Paris, La Fabrique, 2008.
- Laqueur, Walter: *A History of Zionism*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Lederhendler, Eli: *Jewish Responses to Modernity: New Voices in America and Eastern Europe*. New York, New York University Press, 1994.
- Leibovici, Martine: *Hannah Arendt, une juive: Expérience, politique et histoire*. Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- Leibowitz, Yeshayahu: *Peuple, Terre, État*. Paris, Plon, 1995.
- Levenson, Jon Douglas: *Creation and the persistence of evil: the Jewish drama of divine omnipotence*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- Lévyne, Emmanuel: *Judaïsme contre sionisme*. Paris, Clerc, 1969.
- Lewin-Epstein, Noah, et al.: *Russian Jews on Three Continents*. London, Frank Cass, 1997.
- Lis, Josef: *Josef data*. Bnei Brak, 1999.
- *Liberal Jewish Synagogue: A Light to the Nations?*

London, 27.09.01.

- Liberles, Robert: *Orthodox Judaism in Frankfurt am Main*. Westport, CT, Greenwood Press, 1985.
- Liebman, Charles S.: *Israel. Religious and Secular*. Jerusalem, Avi Chai and Keter Publishing Houses, 1990.
- Liebman, Charles S.; Eliezer, Don Yehiya: *Civil Religion in Israel*. Berkeley, CA, University of California Press, 1983.
- Lockman, Zachary: *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906–1994*. Berkeley, University of California Press, 1996.
- Lowenstein, Steven: *Frankfort on the Hudson: The German-Jewish Community in Washington Heights, 1933-1983*. Detroit, Wayne University Press, 1989.
- Luz, Ehud: *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1882-1904*. Philadelphia PA, Jewish Publication Society, 1988.
- MacDonald, K. B.: *Understanding Jewish Influence: A Study in Ethnic Activism*. Augusta, GA: Washington Summit Press, 2004.
- Mala, Katarzyna: *Israeli Warplanes over Auschwitz*, In: Reuters, 04.09.03.
- Marmari, Hanoach: *In France, Cause for Real Anxiety*. In: Haaretz, 10.05.02.
- Marmorstein, Emile: *Bout of Agony*. In: *Jewish Guardian*, Nr. 1, April 1974.
- Mavo le-kuntras, Masa Kina, Jerusalem, n.p., 2003.

- May Jews Wage War or Battles in Our Time?. In: Jewish Guardian, Nr. 2/8, Frühjahr 1984.
- Mea Shearim Centennial Hears Call for Jerusalem Internationalization. In: Jewish Guardian, Nr. 1, April 1974.
- Meizels, Joseph: Interview. Monsey, NY, 10.11.02.
- Memorandum to King Hussein. In: Jewish Guardian, Nr.3, November 1974.
- Mezvinsky, Norton: Reform Judaism and Zionism: Early History and Change. In: Teckner, op. cit.
- Michaelson, Jay: What are Jewish issues?. In: Forward, 22.08.08.
- Mishory, Alec: The Flag and the Emblem; <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/isflag.html> (28.04.20).
- Montagu, Edwin: Memorandum on the Anti-Semitism of the Present Government – Submitted to the British Cabinet. August, 1917; http://www.zionism-israel.com/hdoc/Montagu_balfour.htm (28.04.20).
- Morris, Benny: Righteous Victims. New York, Vintage Books, 2001.
- Mosche, Avner: Interview. Montreal, 22.11.02.
- Moyers, Bill: Bill Moyers Journal, Transkript, 05.10.07; <http://www.pbs.org/moyers/journal/10052007/transcript5.html> (28.04.20).
- Naimi, Aharon Shalom ben-Itzhak: Ari ‘Ala mi-Bavel. Jerusalem, Shemesh Tsedaka, 1986.

- Nachshoni, Kobi: Satmar: No greater offence than voting, Ynet, 22.01.13; <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4335420,00.html> (28.04.20).
- Necker, Gerold: Einführung in die lurianische Kabbala. Berlin: Suhrkamp, 2008.
- Neturei Karta: Israel ,Celebrates' Fifty-four Years of Heresy and Neturei Karta. The Cry of the Jewish People, Washington, DC, 07.02.02.
- Neturei Karta: Orthodox Jews to Burn Israeli Flag in International Ceremony, 23.02.02.
- Neturei Karta: Orthodox Jews in Palestine Condemn Remarks by Yona Metzger, 31.01.08; http://www.nkusa.org/activities/statements/20080131_nkpalestine.cfm (28.04.20).
- Neusner, Jacob: Jew and Judaism, Ethnic and Religious: How They Mix in America. In: Issues of the American Council for Judaism. Washington, Frühjahr 2002.
- Odenheimer, Micha: Only in America. In: Haaretz, 05.08.05, S. 12-14.
- Oster, Marcy: Novelist Yehoshua labels American Jews ,partial Jews', JTA, 18.03.12; <https://www.jta.org/2012/03/18/news-opinion/israel-middle-east/novelist-yehoshua-labels-american-jews-partial-jews> (28.04.20).
- Nakdimon, Schlomo, Mejslisch, Schaul: De Haan – ha-rezach ha-politi ha-rischon be-Israel. Tel-Aviv: Madon, 1985.
- Nicault, Catherine: La France et le sionisme. Paris, Calm ann-Lévy, 1992.

- Novick, David: *The Holocaust and Collective Memory*. London: Bloomsbury, 1999.
- Ofer, Dalia: *Israel*. In: Wyman, David, Rozenzweig, Charles, *The World Reacts to the Holocaust*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996, S. 841-842.
- *On the Essence of the Jewish State: A Study of Contrasting Positions of Religious Movements*. Jerusalem, Mesilot, 1980.
- Oz, Amos: *The Slopes of Lebanon*. San Diego, CA: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1989.
- Pawson David: *Defending Christian Zionism*. Bradford, Terra Nova Publications, 2008.
- Peled, Rina: *Ha-adam ha-hadasch schel ha maapekha ha-zionit*. Tel Aviv, Am Oved, 2002.
- Perelman, Marc: *Iranian Jews Reject Outside Calls To Leave*. In: *Forward*, 12.01.07.
- Peters, Ralph, *New York Post*, 03.09.03, zitiert in Pollard *Seeks New Hearing: Jewish Groups Are Criticized for Seeking His Release*. In: *American Council for Judaism Special Interest Report*, 32/5, 2003.
- Pipes, Daniel: *Zionism's Bleak Present*. In: *Jerusalem Post*, 11.10.07.
- Piterberg, Gabriel: *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*. London, Verso, 2008.
- Plocker, Sever: *Time For Deal Running Out. More Palestinians are abandoning the two-state vision in favor of desire for bi-national state*, *Ynet*, 03.01.08.

- Porat, Dina: Une question d'historiographie: L'attitude de Ben-Gurion à l'égard des juifs d'Europe à l'époque du génocide. In: Heymann, op. cit.
- Practical and Political Zionism. In: The Canadian Jewish Times, 05.09.1913.
- Prof. Dror: Israel, world Jewry drifting apart, Ynet, 23.01.08.
- The Prophet. Regie: Ilan Rubin Fields; <https://nfct.org.il/en/movies/the-prophet/> (28.04.20).
- Rabinowitch, I. M.: Political Zionists and the State of Israel. In: Jewish Guardian, Nr. 1, April 1974.
- Rabkin, Yakov: Ha-im medinat israel hi iyum le-emshekh ha-yehudi?. In: Aqdamot, Nr. 4, 1998, S. 71-94.
- Rabkin, Yakov: The Problem, Benny Morris, is Zionism. In: Jerusalem Post, 29.01.07.
- Rabkin, Yakov: Damit Israels Traum von der Normalität wahr wird. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.05.08, S. 10.
- Rabkin, Yakov: La campagne contre l'Iran: le lobby sioniste et l'opinion juive. In: La Revue internationale et stratégique, Sommer 2008, S. 195-207.
- Rabkin, Yakov; Rabkin, Hinda: Perspectives on the Muslim Other in Jewish Tradition. In: Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions, Nr. 5, 2009, S. 26-45.
- Ragins, Sanford: Jewish Responses to Anti-Semitism in Germany, 1870-1914. Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1980.
- Ram, Uri: Zionist historiography and the invention of the

- modern Jewish nationhood: The case of Ben Zion Dinur.
In: History and Memory, Nr. 7/1, 1995, S. 91-124.
- Rambam (Maimonides): The Commandments.
New York: Judaica Press, 2000.
 - Rappoport, Jason: Rav Kook and Nietzsche: A Preliminary Comparison of their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism and Atheism. In: The Thora u-Madda Journal, Nr. 12, 2004, S. 99-129.
 - Rav Elchonon Wasserman. In: Jewish Guardian, Nr. 12, Juli 1977.
 - Ravitzky, Aviezer: Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
 - Rayner, John D.: Beyond Retaliation. In: Issues of the American Council for Judaism, Sommer 2002.
 - Raz-Krakotzkin, Amnon: I Feel Responsible for the Victims of Zionism. In: Qantara.De, 13.08.04; <https://en.qantara.de/content/interview-amnon-raz-krakotzkin-i-feel-responsible-for-the-victims-of-zionism> (28.04.20).
 - Reitter, Paul: On the Origins of Jewish Self-Hatred. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
 - Rejwan, Nissim: Israel in Search of Identity. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999.
 - Reinhartz, Jehuda: Zionism and Orthodoxy: A Marriage of Convenience. In: Almog, op cit. 1998.
 - Rettig, Haviv: Poll: Haredim Israel's most hated group. In: Jerusalem Post, Nr. 31, Oktober 2006.
 - Rose, Jacqueline: The Question of Zion. Princeton, NJ,

- Princeton University Press, 2005.
- Rose, John: *The Myths of Zionism*. London: Pluto Press, 2004.
 - Rosenberg, Aharon: *Mishqenot ha-ro'yim*. New York, Nechmod, 1984–1987.
 - Rosenbloom, Noah: *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 1976.
 - Rosenfeld, Alvin H.: *Progressive Jewish Thought and the New Anti-Semitism*. New York: American Jewish Committee, 2006.
 - Rotem, Tamar: Not just a free lunch. In: *Haaretz*, 18.11.05.
 - Roth, Christa: Berlin awakens feelings of home; <https://www.deutschland.de/en/topiclife/israelis-in-berlin-young-confident-adventurous> (28.04.20).
 - Rubin, Israel: *Satmar: An Island in the City*. Chicago, Quadrangle Books, 1972.
 - Rubinstein, Amnon: *From Herzl to Rabin: The Changing Image of Zionism*. New York, Holmes and Meier, 2000.
 - Ruppin, Arthur: *The Jews of To-Day*. London: Bell & Sons, 1913.
 - Sachar, Howard M.: *A History of Zionism*. New York, Alfred A. Knopf, 1979.
 - Sacks, Jonathan: Beha'alotecha; <http://www.chiefrabbi.org/tt-index.html> (28.04.20).
 - Saint-Exupéry, Antoine de: *Der kleine Prinz*. Düsseldorf: Karl Rauch Verlag, 1956.

- Salaman, Redcliffe N.: What has become of the Philistines?.
In: Quarterly Statement of Palestine Exploration Fund, Nr. 57,
1925, S. 1-17.
- Salmon, Yosef: Zionism and Anti-Zionism in Traditional Ju-
daism in Eastern Europe. In: Almog, op cit. 1998
- Salmon, Yosef: Religion and Zionism: First Encounters. Jeru-
salem, Magnes Press, 2002.
- Samuel, Maurice: Level Sunlight. New York, Knopf, 1953.
- Sand, Shlomo: Der Erfindung des jüdischen Volkes. Berlin,
Propyläen, 2011.
- Schapira, Chaim Elasar: Sefer divre Thora. Jerusalem: Emet,
5758 (1998/99).
- Schattner, Marius: Histoire de la droite israélienne. Paris,
Éditions Complexe, 1991.
- Schechter, Aaron M.: Hasmachta, Babylonian Talmud:
Talmud Bavli, Berachos [Berachot], Brooklyn, NY,
Mesorah Publications,
1997 bilingual edition.
- Schechtman, Joseph B.: Fighter and Prophet. New York:
Thomas Yoseloff, 1961.
- Schindler, Pesach: Hasidic Responses to the Holocaust in the
Light of Hasidic Thought. Hoboken, NJ, Ktav, 1990.
- Schneerson, Sholom Dovber: Three Questions and Answers
on Zionism and Zionists. In: Jewish Guardian, Nr. 2/8, Früh-
jahr 1984.
- Schneerson, Menahem Mendel: Likutei Sichos. Brooklyn, NY,

Kehot, 1969ff., Nr 19, S. 221; Nr. 21, S. 191ff.

- Scholem, Gershom: The Curious History of the Six Pointed Star: How the ‚Magen David‘ Became the Jewish Symbol. In: Commentary, Nr. 8, 1949.
- Schonfeld, Moshe: The Holocaust Victims Accuse: Documents and Testimony on Jewish War Criminals. Brooklyn, NY, Neturei Karta, 1977.
- Schonfeld, Moshe: Genocide in the Holy Land. Brooklyn, NY, NK of USA, 1980.
- Schwab, Simon: Heimkehr ins Judentum. Frankfurt am Main, Hermon-Verlag, 1934.
- Schwartz, Yoel; Goldstein, Yitzchak: Shoah: A Jewish Perspective on Tragedy in the Context of the Holocaust. Brooklyn, NY, Mesorah, 1990.
- Sefer Milchamot Haschem, Monroe, NY, 1983.
- Segev, Tom: Die siebte Million: der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995.
- Segev, Tom, On the Third Thought. In: Haaretz, 05.08.05.
- Segev, Tom: Es war einmal ein Palästina: Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels. München, Siedler, 2005
- Shalev, Michael: Labour and Political Economy in Israel. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Shapira, Anita: Land and Power: The Zionist Resort to Force. New York, Oxford University Press, 1992.
- Shapiro, Marc: Between the Yeshiva World and Modern Ortho-

doxy. Littman Library of Jewish Civilization, 1999.

- Sharansky, Natan: Temple Mount more important than peace. In: The Canadian Jewish News, 23.10.03.
- Sharon, Ariel, in Zusammenarbeit mit David Chanoff: Warrior: The Autobiography of Ariel Sharon. New York, Simon and Schuster, 1989.
- Shatz, Adam: Prophets Outcast: A Century of Dissident Jewish Writing about Zionism and Israel. New York, Nation Press, 2004.
- Shavit, Ari: Burg: Defining Israel as a Jewish State Is the Key to Its End. In: Haaretz, 08.06.07.
- Shlaim, Avi: Is Zionism Today the Real Enemy of the Jews?. In: International Herald Tribune, 04.02.05.
- Shochat, Israel: Israel and Zionism; <http://www.jajz-ed.org.il/100/PEOPLE/BIOS/ishochat.html> (28.04.20).
- Shragai, Nadav, Hilltop youth say they no longer believe in ›the rule of heretics‹. In: Haaretz, 20.01.08.
- Shumsky, Dimitry: Post-Zionist Orientalism? Orientalist Discourse and Islamophobia among the Russian-speaking Intelligentsia in Israel. In: Social Identities, Nr. 9/4, 2003.
- Siegman, Henry: Separating Spiritual and Political, He Pays a Price. IN: New York Times, 13.06.02.
- Slezkin, Yuri: Das jüdische Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2007.
- Sober, Moshe: Beyond the Jewish State. Toronto, Summerhill Press, 1990.

- Solomon, Alisa: Intifada Dyptich. In: Michigan Quarterly Review, 41/4, 2002, S. 634-650.
- Soloveitchik, Joseph Dov: Fate and Destiny. Hoboken, NJ, Ktav, 2000.
- Sorasky, Aharon: Reb Elchonon. New York, Mesorah Publications, 1996.
- Stampfer, Shaul: Ha-yeshiva ha-litayit ba-me'ah ha-tesh'a-'esreh. Jerusalem, Merkaz Zalman Shazar le-toldot Yisrael, 1995.
- Statement to UN Special Committee on Palestine. In: Jewish Guardian, Nr. 3, November 1974.
- Steinberg, Avraham Baruch: Daat ha-rabbanim. Warsaw, Y. Unterhendler, 1902.
- Steiner, Tuwja Joel: Peduyot Tuvya. Bnei-Brak, 1996.
- Sternhell, Zeev: The Founding Myths of Israel. Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Stillman, Norman: The Jews of Arab Lands: A History and Source Book. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1979.
- Stillman, Norman: Sephardi Religious Response to Modernity. Luxembourg, Harwood Academic Publishers, 1995.
- Sussman, Leonard R.: Judaism for All Seasons. In: The Christian Century, 03.04.63.
- Tal, Avraham: The Faith Connection. In: Haaretz, 05.08.05.
- Teckner, Roselle et al.: Anti-Zionism: Analytical Reflections.

- Brattleboro, VT, Amana Books, 1989.
- Teibel, Amy: Criminal Probe Ordered into Israeli Actions in Gaza, NBC 4, 19.02.09.
 - Teichtal, Yissakhar Shlomo: Restoration of Zion as a Response during the Holocaust. Hoboken, NJ, Ktav, 1999.
 - Teitelbaum, Joel: Wajoel Mosche. Brooklyn, NY, Jerusalem Hebrew Book Store, 1960.
 - Teitelbaum, Joel: Dibrot ha-kodesh. Brooklyn, NY, Jerusalem Hebrew Book Store, 1983.
 - Teitelbaum, Joel: Al ha-Geula ve al ha-Temura. Brooklyn, NY, Jerusalem Hebrew Book Store, 1998.
 - Tessendorf, K.C.: Kill the Tsar: Youth and Terrorism in Old Russia. New York, Atheneum, 1986.
 - The Flat. Regie: Arnon Goldfinger; <http://www.imdb.com/title/tt2071620/> (28.04.20).
 - The One State Option. In: The Economist, 19.07.07.
 - Tilley, Virginia Q.: The One-State Solution: A Breakthrough Plan for Peace in the Israeli-Palestinian Deadlock. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.
 - Thora Comments During the Zionist War in Lebanon. In: Jewish Guardian, Nr. 2/8, Frühjahr 1984.
 - Tremblay, Rodrigue: Pourquoi Bush veut la guerre. Montréal, Les Intouchables, 2003.
 - True Thora Jews, Radio Announcement, WABC New York, November 30, 2007, 15:15. Urgent Statement by anti-

Zionist Jews worldwide; <http://www.uruknet.de/?s1=1&p=49071&s2=27>
(28.04.20).

- Vanagas, Rimantas: Nenusigrėžk nuo savęs: Gyvieji tilta. Vilnius: Vyturys, 1995.
- Von Kressenstein, Friedrich Freiherr Kress: Mit den Türken zum Suezkanal. Berlin: Vorhut-Verlag Otto Schlegel, 1938
- Walt, Stephen M., Mearsheimer, John J.: Die Israel-Lobby: Wie die amerikanische Außenpolitik beeinflusst wird. Frankfurt am Main, Campus-Verlag, 2007.
- The War Game. In: The Guardian, 21.11.03; <https://www.theguardian.com/world/2003/sep/21/israelandthepalestinians.bookextracts> (28.04.20).
- Warsaw Ghetto Revolt: True or Fiction? The Thora View. In: Jewish Guardian, Nr. 2/8, Frühjahr 1984.
- Wasserman, Elchonon Bunim: The Epoch of the Messiah. Brooklyn, NY, Ohr Elchonon, 1976.
- Wasserman, Elchonon Bunim: Yalkut maamarim u-mikhtavim. Brooklyn, NY, n. p., 1986.
- Weberman, Meyer: Interview. Williamsburg, NY, 11.11.02.
- Weiss, Yisroel Dovid: Towards a Lasting Middle East Peace. In: Neturei Karta Statement at the National Press Club. Washington, DC, 11.12.01.
- Weiss, Yisroel Dovid: Judaism and Zionism. Let Us Define Our Terms. In: Middle Eastern Affairs Journal, Nr. 8, 2002, S. 1-2.

- Weiss, Yisroel Dovid: Rescuing Judaism from Zionism: A Religious Leader's View. In: American Free Press, 02.08.02.
- Weiss, Yisroel Dovid: Interview. Monsey, New York, 12.11.02.
- Weiss, Yisroel Dovid; Katz, Moses: Interview. New York, 13.11.02.
- Winstanley, Asa: UK councils ban on cycle ride for Palestine proof anti-Semitism definition is about protecting Israel. In: Middle East Monitor, 13.08.19.
- Wistrich, Robert S.: Zionism and Its Religious Critics in Vienna. In: Almog, op. cit.
- World warming to US under Obama, BBC poll suggests. In: BBC, 19.04.10; <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8626041.stm> (28.04.20).
- Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Remember! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin, Wagenbach, 1996.
- Zimmer, Uriel: Thora, Judaism and the State of Israel. New York, Maurosho Publications, 1971.
- Zur, Muki: Lelo ketonet passim. 'Am 'Oved, Tel Aviv, 1976.
- Zur, Yaakov: German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism. In: Almog, op. cit.
- Бен-Яаков, Хаим: Мифы о 'пятой колонне' и проблема двойной лояльности: евреи постсоветской Евро-Азии и государство Израиль. In: Institute for Euro-Asian Jewish Studies Policy, Nr. 17, 27.03.19; <https://institute.eajc.org/eajpp-17/> (28.04.20).
- Волков, Соломон: История культуры Санкт-Петербурга. Москва: Эксмо, 2003.

- Полонский, Пинхас, ред.: Рав Авраам-Ицхак ха-коhen Кук: личность и учение. Иерусалим: Маханаим-Бейт ха-Рав, 2006.
- Полонский, Пинхас: Из Монреаля не разглядишь: соотношение сионизма и иудаизма в контексте израильской реальности. In: Континент, №. 134, 2007, S. 344-359.
- Радышевский, Дмитрий: Русские спасут Израиль. In: Московские новости, 20.11.02.
- Розенфельд, М.: Ханука – еврейская самооборона; http://www.judaicaru.org/luah/chanuka_istor.html (28.04.20).
- Фурман, Дмитрий: Нас объединяет жестокость. In: Московские новости, 20.11.02.
- Штейнзальц, Адин: Кто мы: трагические актеры или самобытная нация? In: Время и мы, №. 146, 2000, S. 188-193.
- machanaim.org/holidays/chanuka/han-knig.htm (28.04.20)

Anmerkungen

- ¹Der Ausdruck »säkular« entspricht nicht ganz dem hebräischen »Hiloni«, mit dem Personen jüdischer Abstammung bezeichnet werden, die die Praxis des Judentums aufgegeben oder nie praktiziert haben, und die ihre Identität als unabhängig vom Judentum verstehen. Im israelischen Kontext erhält dieser Begriff manchmal eine militantere Konnotation und neigt dazu, »anti-jüdisch« und gelegentlich »antisemitisch« zu sein. 13
- ²Hinweis zu Asterisk* 18
- ³Altneuland hieß das zweite Buch von Theodor Herzl, in dem er das Leben in einem zukünftigen zionistischen Staat beschreibt. 18
- ⁴Der Begriff »Judentum« bezeichnet die jüdische Religion (Judaismus) während der Begriff »Judenheit« die Gesamtheit der Juden (im Englischen »Jewry«) bezeichnet. 19
- ⁵Diese Bewegung ist in Israel als »dati-léoumi«, »national-religiös« bekannt. 26
- ⁶Für eine Analyse seines Anstiegs seit 1967 siehe Charles Enderlin, *Au nom du Temple. Israël et l'irrésistible ascension du messianisme juif (1967-2013)*, Paris, Seuil, 2013. 27

- ⁷Zu Deutsch: »Die Gottesfürchtigen«; Bezeichnung für die Anhänger des »ultraorthodoxen« Judentums. 32
- ⁸Als „Neue Historiker“ wurden israelische Geschichtsforscher zwischen 1988 und 2008 bezeichnet, deren gemeinsames Ziel es war, auf Grundlage zeitgenössischer Dokumente die Geschichte Israels und des Zionismus einer Revision zu unterziehen. 32
- ⁹Es gibt aber solche, die daran zweifeln, dass Napoleon tatsächlich ein solches Versprechen gab: Vgl. <http://www.agoravox.fr/actualites/medias/article/napoleon-bonaparte-defenseur> 50
- ¹⁰Im sephardischen Ritual; im aschkenasischen Ritual werden diese Worte seltener gesprochen. 83
- ¹¹Der Tanach besteht aus den drei Teilen Thora (»Weisung«), Nevi'im (»Propheten«) und Ketuvim (»Schriften«), der Name setzt sich aus den Anfangsbuchstaben dieser Teile zusammen. 131
- ¹²Der Palmach (ein Akronym für »Plugot Machatz«, zu Deutsch »Einsatztruppen«) war eine paramilitärische Spezialeinheit der Hagana, die am 19. Mai 1941 gegründet wurde. 131
- ¹³Sura war eine antike Stadt im südlichen Babylonien. In Sura befand sich eine jüdische Akademie, die neben Pumbedita das wichtigste Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit in Babylonien war, wo der größte Teil des Talmuds redigiert wurde. 138
- ¹⁴Ein paar Jahre nach dem Mord wurde auf der Grundlage dieser Geschichte ein Krimi geschrieben: Arnold Zweig, *De Vriendt kehrt heim*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1996 (1932). 237

- ¹⁵In »Sack und Asche« kleidet man sich im Trauerfall und bei Beerdigungen. 287
- ¹⁶Eine sarkastische Anspielung auf die Protokolle der Weisen von Zion, ein auf Fälschungen beruhendes antisemitisches Pamphlet. 309
- ¹⁷Der Neologismus »galuti« oder »exilisch« spiegelt eine Verachtung für das Leben in der Diaspora wider, das als ein Leben ohne Wurzeln und Kraft dargestellt wird; der Begriff wurde von zwei nationalistischen Autoren ins moderne Hebräisch eingeführt: Itamar Ben-Avi (Sohn von Elieser Ben-Jehuda) und Uri Zvi Greenberg. Er kann mit dem Begriff »wurzelloser Kosmopolit« verglichen werden, der während der antisemitischen Verfolgungen unter Stalin ins Russische eingeführt wurde und der ebenfalls eine abwertende Konnotation hat, wenn auch begrenzter als der hebräische Neologismus. Beide Begriffe lehnen den Kosmopolitismus ab und verurteilen ihn. 347