

Karl Erich Grözinger

JÜDISCHES DENKEN

THEOLOGIE • PHILOSOPHIE • MYSTIK



BAND 4

Zionismus und
Schoah

campus

Karl Erich Grözinger ist Professor emeritus für Religionswissenschaft und Jüdische Studien an der Universität Potsdam und war Senior Professor am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Die drei schon vorliegenden Bände »Jüdisches Denken« gelten als Standardwerke.

© Campus Verlag GmbH

Karl Erich Grözinger

Jüdisches Denken

Theologie – Philosophie – Mystik

Band 4: Zionismus und Schoah

Campus Verlag
Frankfurt / New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39141-0 (Print)

ISBN 978-3-593-43230-4 (PDF-E-Book)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2015 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Grußkarte zum Neujahrsfest (Shana Tova), Auf der Schwelle zum Land, undatiert, The Hayim Shtayer Collection, Haifa, Israel © Courtesy of the Hayim Shtayer Collection/photo, Berliner Festspiele/Martin Gropius-Bau, Berlin, by Meidad Suchowski

Satz: Campus Verlag, Frankfurt am Main.

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza

Printed in Germany

www.campus.de

INHALT

VORWORT	17
EINFÜHRUNG	19
1. Zionismus und Schoah – Wendepunkte der jüdischen Geschichte und des jüdischen Denkens	19
2. Nationales und zionistisches Denken	22
2.1 Vorbemerkung	22
2.2 Die Ursachen des neuen Denkens	23
2.3 Definitionen von Nation	27
2.4 Die unterschiedlichen zionistischen Richtungen	28
2.4.1 Der politische Zionismus	29
2.4.2 Der Kulturzionismus	30
2.4.3 Zionismus als Selbstfindung in Natur und Arbeit	30
2.4.4 Der religiöse Zionismus	31
2.4.5 Zionismus-Kritik und »Postzionisten«	32
2.4.6 Zionismus nach der Gründung des Staates Israel	33
2.4.7 Weitere Autoren aller Richtungen	34
3. Jüdisches Denken zur Schoah	35
3.1 Die Verwendung des Begriffs »Holocaust« – eine notwendige Vorbemerkung und das Beispiel der Treblinka-’Akedá	35
3.2 Der Beginn der theologischen und philosophischen Reflexion zur Schoah	41
3.2.1 Theodizee und Anti-Theodizee	41
3.2.2 Ignaz Maybaum (1897–1976)	42
3.2.3 Menachem Immanuel Hartom (1916–1992)	44
3.2.4 Jizchak Hutner (1906–1980)	45
3.2.5 Arthur A. Cohen (1928–1986)	47
4. Neues Denken nach der Schoah	47
4.1 Das Ringen um Judentum und Religion ohne Theodizee	47
4.2 Eine satirisch sarkastische Zurückweisung theologischer Deutungen des Holocaust – Adi Ofir (geb. 1951)	50
5. »Das Exil wird länger, des Vergessens wegen, aber im Erinnern liegt das Geheimnis der Erlösung«	52
5.1 Die Bedeutung von Erinnern – Vorbemerkung	52
5.2 Primo Levis Bemerkungen zum Erinnern im Kontext der jüdischen Tradition	53

5.3	Erinnern in der jüdischen Religionsgeschichte – bis zur Formel vom Vergessen und Erinnern als den Insignien von Exil und Erlösung	58
-----	---	----

TEIL I – DER ZIONISMUS

I.	DER SOZIALDEMOKRATISCH-GENETISCH-DYNAMISCHE ANSATZ MOSES MORITZ (MAURICE) HESS (1812–1875) EINGESCHLOSSEN DIE PRAKTISCHEN FORDERUNGEN ZUR PALÄSTINAARBEIT VON ZWI HIRSCH KALISCHER (1795–1874)	65
1.	Biographisches	65
2.	Hess-Deutungen	69
3.	Rom und Jerusalem die letzte Nationalitätsfrage	73
3.1	Das Neue und der unmittelbarer Anlass	73
3.2	Gründe von Hess für die neuerliche nationale Wende	75
3.3	Das Judentum als Volk und Nation	76
3.4	Argumente für das Verständnis des Judentums als Nation ...	78
3.4.1	Das traditionell religiöse Bewusstsein – die Gebete und das Hebräische	78
3.4.2	Die verfehlte Emanzipation	80
3.4.3	Die genetischen Bedingungen	82
4.	Was ist eine Nation? – Definitionen	82
5.	Die genetische Weltanschauung oder die Dynamische Stofflehre – Basis des »rassischen« Verständnisses von Nation	85
5.1	Ontologischer Monismus und das Ende des Idealismus	85
5.2	Die dynamische Stofflehre	88
5.2.1	Die Existenzbereiche und deren Lebensrhythmen	91
5.2.2	Ziele des organischen und sozialen Lebens – Rasse und soziale Demokratie	92
6.	Die Lehren von Volk, Rasse, Nation, Gott und Kosmos in Rom und Jerusalem	95
6.1	Die Menschheit und ihre genetischen Rassen	95
6.2	Die Rhythmen der kosmischen und weltgeschichtlichen Entwicklung	99
6.3	Religion und Nation	101
6.4	Gott in Kosmos und Geschichte	106
7.	Das nationale zionistische Programm – Hess – Laharanne – Kalischer	112

II.	DER SOZIALPSYCHOLOGISCH-TERRITORIALISTISCHE ANSATZ	
	LEON (JUDAH LEJB) PINSKER (1821–1891)	118
	1. Biographisches	118
	2. Der neue Denkansatz von Pinsker	119
	3. Die Diagnose – Normalität und Anomalie	121
	3.1 Die jüdische Seite des Problems	121
	3.2 Die nichtjüdische Seite des Problems	124
	4. Die nötigen Lösungen – ein jüdisches Territorium	129
	5. Die praktischen Folgerungen	132
III.	DER SOZIOLOGISCH-STAAOTSRECHTLICHE ANSATZ	
	THEODOR BINJAMIN SE'EV HERZL (1860–1904)	135
	1. Biographisches	135
	2. Der Judenstaat	137
	3. Judennot und Judenfrage	139
	4. Die wirtschaftlichen und politischen Schritte zur Lösung	141
	4.1 Die politischen Schritte – die <i>Society of Jews</i>	141
	4.2 Die Theorie vom Rechtsgrund des Staates	142
	4.2.1 Volk oder Land als Staatsgrundlage?	142
	4.2.2 Ein nicht greifbares Volk als Staatsgrundlage?	145
	4.2.3 Die wirtschaftlichen Schritte – die <i>Jewish Company</i>	148
	4.2.4 Die Aufgaben der <i>Jewish Company</i>	152
	4.2.5 »Die Landergreifung« – Beginn der Umsiedlungsarbeiten – Wahl des Territoriums	154
	4.2.6 Struktur, Institutionen und Symbole des neuen Judenstaates	155
IV.	DER SÄKULAR-SOZIOLOGISCH-KULTURELLE ANSATZ	
	ASCHER (USCHER) ZWI HIRSCH GINZBERG – DAS IST ACHAD HAAM (1856–1927)	159
	1. Biographisches und Persönliches	159
	2. Grundlagen und Voraussetzungen	164
	3. Die Situation des Judentums in der Gegenwart – die Analyse	169
	4. »Wir sind ein Volk« – Das Judentum als Nation	175
	4.1 Die nationbildende Grundlage	175
	4.2 Nationale Moral und Religion	185

4.2.1	Die jüdisch-nationale Ethik	188
4.2.2	Der Gesellschaftsmensch	193
5.	Wesen und Funktion der Religion im Rahmen der jüdischen Kultur	198
6.	»Priester und Prophet«	204
7.	Lösung und Ziel der nationalen Frage: Ein nationales geistiges Zentrum	208
V.	INDIVIDUUM – NATION – NATUR UND KOSMOS	
	AHARON DAVID GORDON (1856–1922)	214
1.	Biographisches	214
2.	Philosophische Voraussetzungen	217
2.1	Der allgemeine Rahmen	217
2.2	Gordon-Deutungen	219
3.	Gordons Lehre vom Individuum, vom »Ich« – und die Quellen aus denen er schöpfte	221
3.1	Max Stirners Lehre vom Ego	221
3.2	Nietzsche und der »Übermensch«	223
3.3	Gemeinsame Motive des Individualismus bei Nietzsche und Gordon	225
4.	Grundstruktur des Denkens von A. D. Gordon	229
4.1	Gordons Lehre vom Individuum – <i>ha-Jachid</i>	230
4.2	Selbst-Sein als <i>imago dei</i>	232
5.	Das Individuum und seine Weltwahrnehmung	234
5.1	Arthur Schopenhauer und Henri Bergson	234
5.2	A. D. Gordon – zwei Weisen, die Welt wahrzunehmen	235
5.3	Das »Er-leben« – die <i>Hawaja</i>	237
5.4	<i>Zimzum und Hitpaschtut</i> – beschränkte und ausweitende Wahrnehmung	240
5.5	Das wegen falscher Wahrnehmungsprioritäten entfremdete Individuum	242
6.	Die Religion	248
6.1	Neue Wege des Religionsverständnisses	248
6.2	Form und Inhalt der Religion	251
7.	»Gott« oder der <i>Verborgene Intellekt</i> – die Grundlagen der Ethik	253
7.1	Die Grundlage der Ethik ein »kantisches« Postulat	253
7.2	Der doppelte »Verborgene Intellekt«	256
8.	Der Mensch und die Natur	262
8.1	Das einfache Leben – nach Lev (Leo) Tolstoj	262

8.2	Gordons Sicht der kosmischen Natur und des Menschen Stellung in ihr	264
8.3	Die konkrete Natur und der Mensch	267
8.4	Die »Umkehr«	269
9.	Die Bedeutung der Arbeit für das menschliche Leben	271
9.1	Kontexte für Gordons Arbeitsethos	271
9.2	Biblische und rabbinische Positionen	272
9.3	Auffassungen im 19. Jahrhundert	273
9.4	Die Bedeutung der Arbeit bei Gordon	276
10.	Die Nation und deren Erneuerung	278
11.	Die Bedeutung des Landes Israel und der Geschichte für die jüdische Nation	283
VI.	DER APOKALYPTISCH-MESSIANISCH-DEMOKRATISCHE ANSATZ	
	JEHUDA BEN SALOMON ALKALAI (1798–1878)	287
	1. Biographisches	287
	2. Der apokalyptisch-messianische Motivationsgrund	289
	3. Die Duplizierung rabbinischer Konzepte als zionistisches Programm	292
	3.1 Die Methode der Traditionsreduplikation	292
	3.2 Zwei Weisen der Erlösung – natürlich und übernatürlich	295
	3.3 Zwei Messiasse	296
	3.3.1 Der neue Messias Ben Josef	296
	3.3.2 Die Könige der Völker als »Retter«	302
	3.3.3 Der Messias Ben David	304
	3.4 Die Reduplizierung der <i>Teschuva</i> – der Umkehr – als Rückkehr in das Land der Väter	306
	3.5 Die Sünde der <i>Teschuva</i> -Verweigerung – das Reformjudentum	309
	4. Das messianisch-politische Programm	312
	5. Die Zehntabgabe	315
VII.	DIE WIEDERBELEBUNG DER NATION DURCH ERKENNTNIS, GLAUBE UND GEISTIGE FREIHEIT	
	AVRAHAM JIZCHAK HA-KOHEN KUK (KOOK) (1865–1935)	318
	1. Biographisches	318
	2. Die Werke Kuks – sind sie das Werk der Schüler?	320

3.	Philosophische Voraussetzungen und Grundcharakteristika des Kuk'schen Denkens	327
3.1	Unterschiedliche Anklänge	327
3.2	Motive von Henri Bergson im Denken von Kuk	329
4.	Die Seele – der Fokus des Kuk'schen Denkens	335
4.1	Die Aufgabe der Wiederbelebung Israels: Spirituelle Erneuerung – eine neue Erkenntnislehre	335
4.2	Schreiben als Entlastung und Pflege der Seele	335
4.3	Die Seele – ihr Ort im neoplatonischen Weltbild Kuks	338
4.4	Befindlichkeiten der Seele	341
4.5	Die Erkenntnissuche der Seele	341
4.5.1	Die Welt als Vorstellung, Erkenntnis, Vernunft, Glaube	345
4.6	Die Welt als Wille	373
5.	Die Einheit von Gott und Welt – Sichtweisen	379
6.	Der unendliche Aufstieg und die vollkommene Vollendung der Gottheit und des Alls	381
7.	Israel als Ideal, als psychische Eminenz in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft	383
7.1	Die Erwählung	383
7.2	Die Nation und deren Auferstehung	387
8.	Das Land Israel	392
8.1	Das Land Israel im Denken von Avraham Jizchak Kuk – dem Vater	392
8.2	Die Politisierung und Materialisierung der Kuk'schen Deutungen vom Land Israel durch den Sohn Zvi Jehuda Kuk – Exkurs	395
9.	Die zionistische Bewegung, der »Anfang der Erlösung«?	397
10.	Selbstbetrachtungen, Konfessionen, Mystik	403
VIII.	ZIONISMUSKRITIK UND POST-ZIONISTEN	409
1.	Kritik am Zionismus aus der Mitte des Zionismus	409
1.1	Heinrich Margulies (Margalit) (1890–1989) – wider ideologische Parteiungen	409
1.1.1	Biographische Notiz	409
1.1.2	Kritik des Zionismus	409
1.2	Martin Buber (1878–1965) – wider unideologische Verallgemeinerung – ein Programm der Erneuerung des jüdischen Menschen und der jüdischen Gesellschaft ...	414

1.2.1	Vorbemerkung und biographische Notiz	414
1.2.2	Martin Bubers Ablehnung der Gründung eines jüdischen Staates kurz vor und nach deren Realisierung	416
1.2.3	Zweierlei Zionismus	418
2.	Zionismuskritik von außen – die sogenannten Post-Zionisten	423
2.1	Eine Momentaufnahme von 2012 zur Debatte um den Zionismus	423
2.2	Hat der Zionismus seine Ziele erreicht und somit seine Ära beendet?	433
2.2.1	Die Judennot	434
2.2.2	Die Not des Judentums	436
2.2.3	Die religiöse Erlösungsnot	438
2.2.4	Der Friede mit der arabischen Bevölkerung Palästinas	439
2.2.5	Das Resultat	439
IX.	»JÜDISCHER NATIONALISMUS« NACH DER GRÜNDUNG DES STAATES ISRAEL UND NACH DEM SECHS-TAGE-KRIEG VON 1967	
	ELIEZER SCHWEID (GEB. 1929)	441
1.	Biographische Notiz	441
2.	Das ursprüngliche Ziel des »klassischen« Zionismus – ein Rückblick nach dem Sechstagekrieg von 1967	441
3.	Eine Bestandsaufnahme des Erreichten – Fortbestand der alten Probleme	443
4.	Das Judentum – die nicht verstandene Nationalität	446
4.1	Das mangelnde Verstehen der Eigenart jüdischer Existenz	446
4.1.1	Die christlichen Kirchen	447
4.1.2	Die internationale areligiöse »Linke«	447
4.1.3	Die modernen Nationalismen der Gegenwart – insbesondere die arabischen	448
4.1.4	Falsches Selbstverständnis verschiedener jüdischer Gruppen	449
5.	Die Einheit und gegenseitige Verantwortlichkeit des jüdischen Volkes als zentrales Element jüdischer Identität	451
6.	Braucht der Staat Israel eine zionistische Politik?	455
7.	»Das Land Israel als Heimatland des jüdischen Volkes«	457

7.1	Die politische Schlussfolgerung vorweg	457
7.2	Die Begründung des jüdischen Heimatrechts auf 'Erez Jisra'el	458

TEIL II – DIE SCHOAH

I.	ḤASIDISCHE STIMMEN AUS DER BEDRÄNGNIS – EINE UNGEBROCHENE ZERBROCHENE WELT	469
1.	Der Trostbrief des Gurer Rebbe – ḥasidische Verhaltensweisen	469
2.	Predigten im Warschauer Ghetto 1940–1943 R. Kalonymos Kalmisch Schapiro	472
2.1	Der Fund im Warschauer Ghetto	472
2.2	Die gegenwärtigen Leiden – Gründe – Bewertungen	473
2.3	Die Not und Trauer – im Rahmen des ḥasidischen Weltbildes	475
2.4	Trost mit den alten Schriften	477
II.	GLAUBE NACH AUSCHWITZ – »HOLOCAUSTTHEOLOGIE«, DER TOD GOTTES IN AUSCHWITZ RICHARD L. RUBENSTEIN (GEB. 1924)	480
1.	Biographisches	480
2.	Grundlinien von Rubensteins Denken	481
3.	Der Tod Gottes und der »Holocaust«	483
4.	Religion ohne Gott als priesterlich- sakramental heidnische Religion	486
5.	Ein moderner Gottesbegriff	493
5.1	Zwei Vorgaben für einen möglichen Gottesbegriff	493
5.2	Gott als »ultimate concern«	494
5.3	Gott als der Urgrund und das Nichts	498
III.	AUTHENTISCHE ANTWORTEN AUF DIE SCHOAH IM VOLLEN BEWUSSTSEIN DER GESCHICHTE EMIL L. FACKENHEIM (1916–2003)	501
1.	Biographisches	501
2.	Grundlinien des Denkens	502
3.	Die Einzigartigkeit des »Holocaust«	505
4.	Die Geschichte und das Judentum – die Rückkehr des Judentums in die Geschichte	511

5.	Die theologisch-religiöse Begründung der Relevanz von Geschichte für das Denken und Handeln des Nach-Schoah Judentums	512
5.1	»The commanding Voice of Auschwitz« – das 614te Gebot	517
5.2	Offenbarung und Geschichte – das Entstehen der Offenbarung aus dem Geschehen der Geschichte	519
6.	Die philosophische Begründung der Relevanz von Geschichte für das Denken und Handeln des Nach-Schoah Judentums und der Völker der Welt	526
6.1	Vorbemerkung – Ortsverschiebung von »root-experience« und »epoch-making experience«	526
6.2	Die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins – Grundlinien der Philosophie	529
6.3	Epochemachende Ereignisse und ihr Einfluss auf das Judentum in der Vergangenheit und in der Zukunft	531
6.4	Das menschliche Dasein als zeitliches und geschichtliches – Fackenheim an der Hand von Heidegger	534
6.4.1	Differenz und Kritik – die Trennung der Wege von Fackenheim und Heidegger	537
6.4.2	Die Zerstörung des zentralen Heideggerschen Daseins-Existenzials – die Möglichkeit des eigenen Todes – durch die Nationalsozialisten	539
6.5	Post-Holocaust-Dasein als Widerstand – die authentische Antwort der Nachlebenden	542
6.5.1	Die existenziell-ontische Seite des hermeneutischen Zirkels – der Widerstand im Lager	542
6.5.2	Das Objekt des Widerstandes in den Todeslagern.....	543
6.5.3	Die existenzial-ontologische Seite des hermeneutischen Zirkels – Widerstand als ontologische Möglichkeit menschlichen Seins	548
6.6	<i>Tikkun 'Olam</i> – die Wiederherstellung zuvor gewesener Daseinsmöglichkeiten – Dasein als Wiederholung des Widerstandes von einst	553
7.	Authentisches jüdisches Leben nach der Schoah – die Bedeutung des Staates Israel	558

IV.	HOLOCAUST UND STAATSGRÜNDUNG ISRAELS ERÖFFNEN EINE NEUE ÄRA DES JUDENTUMS IRVING YITZCHAK GREENBERG (GEB. 1933)	563
	1. Biographisches	563
	2. Grundlinien des Denkens	563
	3. Das Versagen der überkommenen Denksysteme vor und während der Schoah	565
	4. Die Unmöglichkeit neuer abgeschlossener Denksysteme	567
	5. Die Validität der modernen Orthodoxie vom Schläge Greenbergs	569
	5.1 Das alte-neue orthodoxe Glaubensbekenntnis	569
	5.1.1 Die Auflösung des Konfliktes zwischen orthodoxem Credo und der Wirklichkeit	571
	5.1.2 Offenbarung in der Geschichte – die dogmatische Lösung	571
	5.1.3 Die fideistische Lösung – Augenblicke des Glaubens	572
	5.1.4 Die ontologisch-epistemologische Lösung – die Gebrochenheit der Erkenntnis	574
	5.1.5 Die historiosophisch-theologische Lösung – die drei Epochen der jüdischen Geschichte und des jüdischen Denkens	578
V.	GOTTES VERBORGENHEIT – MENSCHLICHE VERANTWORTUNG ELIEZER BERKOVITS (1908–1992) UND EMMANUEL LÉVINAS (1905/6–1995)	588
	I. ELIEZER BERKOVITS	588
	1. Biographisches	588
	2. Grundlinien des Denkens – die Stellung des »Holocaust« in der jüdischen Geschichte	589
	3. Ist die Schoah einzigartig? – die Möglichkeit des Kiddusch ha-Schem	591
	4. Ist Gott trotz des menschlichen Leidens in der Welt der gerechte Gott der Geschichte? – eine ontologische Theodizee	594
	5. Die Macht Gottes und die Existenz Israels	600
	6. Imitatio Dei – Machtlosigkeit Israels – auch als Staat ...	601
	7. Eine Neubewertung der Schoah und des jüdischen Staates mittels der Exils-Vorstellung	604

II.	EMMANUEL LÉVINAS	608
1.	Biographische Notiz	608
2.	Gottes Verborgenheit und menschliche Verantwortung	608
VI.	DER MENSCH IN DER VERANTWORTUNG DER GOTTESENTWICKLUNG	
	HANS JONAS (1903–1993)	614
1.	Biographisches	614
2.	»Der Gottesbegriff nach Auschwitz«	616
2.1	Vorbemerkung	616
2.2	Warum Gott?	617
2.3	Der Spalt der Öffnung zum Ewigen: Das Entscheiden und das Handeln im Jetzt	619
2.4	Die Symbole zur Bezeichnung der Ewigkeitsteilhabe	622
2.5	Der moderne Mythos vom Weltabenteurer Gottes	624
2.6	Die ethischen Folgerungen aus dem Gott-Welt-Mythos	626
2.7	Die Deutung des Mythos vom göttlichen Weltabenteurer	628
2.7.1	... »nach Auschwitz«	629
2.7.2	Der Gott des neuen Mythos und der biblisch-jüdische Gott	632
VII.	DIE SCHOAH, DAS ENDE DES EXIL-JUDENTUMS – DIE LEHREN AUS DER GESCHICHTE	
	ELIEZER SCHWEID (GEB. 1929)	636
1.	Gedenktage und die Befindlichkeiten des jüdischen Volkes	636
2.	Ursachen der Schoah	640
2.1	Die Verfasstheit der jüdischen Nation vor und nach der Emanzipation	640
2.2	Der »Juden-Hass« – dessen anthropologische und soziale Ursachen	641
2.3	Der Verlust des gemeinsamen religiösen Nenners in der Neuzeit – die Masse als neue Basis der Gesellschaften und neue technische Möglichkeiten	643
3.	Die Schoah war nicht unausweichlich und bleibt auch weiterhin eine Möglichkeit – Schlussfolgerung	644

EPILOG 646

REGISTER 647

BIBLIOGRAPHIE 660

VORWORT

Dieser vierte Band des Jüdischen Denkens wird nicht, wie ich bisher glaubte, der letzte sein. Für die Zeit des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts haben sich so viele Themen angesammelt, dass ich dankbar den Vorschlag der Programmdirektorin des Verlags, Dr. Judith Wilke-Primavessi, aufgriff, den reichen Schatz auf zwei Bände aufzuteilen. Diese Aufteilung ist indessen nicht nur praktischer Art, sondern hat auch in der Entwicklung der Geschichte der Juden und des jüdischen Denkens seine Rechtfertigung. Die für den vierten Band des Jüdischen Denkens ausgewählten Themen, der Zionismus und die Schoah, bilden, jedes für sich, aber noch mehr beide zusammen genommen, nicht nur für die jüdische Geschichte, sondern gerade auch für das jüdische Denken einen Markstein, der es rechtfertigt, ihnen einen eigenen Band in dieser Geschichte des jüdischen Denkens zu widmen. Der anschließend folgende fünfte und dann wirklich letzte Band soll in absehbarer Zeit unter dem Titel *Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert* hinzukommen.

In welchem Maße die beiden in diesem vierten Band behandelten Themen für das gesamte Judentum bis hinein in Einzelschicksale entscheidend war, kann man am Schicksal meiner mir durch meine Frau angeheirateten Familie ermes- sen. Diejenigen Zweige der Familie, die sich dem in der Zeit vor der Schoah heiß umstrittenen Zionismus verpflichteten, sind dem Ruf des »Landes Israel« noch vor der Katastrophe gefolgt und haben sich dort am Aufbau des »Jischuv«, der jüdischen Gemeinschaft im damaligen Palästina und im 1948 gegründeten Staat Israel beteiligt und dadurch ihr Leben gerettet. Die in Polen verbliebenen Familienzweige sind allesamt in den deutschen Todeslagern interniert oder dort ermordet worden – mit Ausnahme einiger weniger, die zum Beispiel aus dem Warschauer Ghetto geflüchtet und im Untergrund die schreckliche Zeit überstanden haben – so die Eltern meiner Frau, die allerdings 1957 sich dem nie erloschenen Antisemitismus beugen mussten und aus Polen in den einzigen ihnen offenstehenden sicheren Hafen, den Staat Israel, emigrierten. Diesen Familien Lichtenpacht, Fischelsohn, Weissberg und Mozes, den Ermordeten wie den Geretteten, ist darum dieser Band des *Jüdischen Denkens* gewidmet.

Wie sehr dieser Band in unsere eigene persönliche Gegenwart hereingreift, zeigt sich noch an einem weiteren Punkt. Es war der Sechstagekrieg von 1967, in der die Juden weltweit einen zweiten »Holocaust« befürchteten und der nach Aussage vieler der hier behandelten Autoren erst zum Erwachen aus der Schockstarre der Schoah führte und eine Theologie oder Philosophie zum Holocaust und Zionismus in Gang brachte. Es waren gerade auch jene banger Wochen im Frühjahr 1967, die meine Frau und mich in Jerusalem, wo ich als Student weilte, zusammenführten. Die Leser dieses Bandes werden deshalb gewiss spüren, dass zuweilen die nüchterne Distanz, die ich in den vorausgehenden Bänden gewahrt

hatte, hier wohl einige Einbrüche erhalten haben mag. Es ist so, dass es in dem Maße schwieriger wird, auszuwählen und Urteile zu fällen, je näher die Ereignisse in die eigene Zeit oder gar Familie hereinreichen. Dies werden die Leser auch an den Stimmungslagen der hier verhandelten Autoren deutlich spüren.

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, dass es berechtigt war, den beiden Themen Zionismus und Schoah einen eigenen Band zu widmen.

Abschließend gilt es wieder Dank zu sagen, voran der FRITZ THYSSEN STIFTUNG, die mir erneut einen vierwöchigen Forschungsaufenthalt in Israel finanzierte, bei dem ich wesentliches Material für diesen und den folgenden Band suchen und finden konnte. Die Einladung zu dieser Arbeit an der Bar Ilan Universität in Ramat Gan erfolgte durch meinen langjährigen Freund und Forschungs-Kollegen, Prof. Dr. Avidov Lipsker-Albeck, der mir auch die Kontakte zu seinen Kollegen, Prof. Dr. Avi Sagi und Prof. Dr. Dov Schwartz vermittelte, die mir während dieser Wochen viele Hinweise gaben und Unterstützung zuteilwerden ließen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Wie immer war meine stete Gesprächspartnerin und kritische Korrektur-Leserin meine Frau – der gemeinsame Weg geht weiter.

Berlin im Juni 2015

EINFÜHRUNG

1. **Zionismus und Schoah – Wendepunkte der jüdischen Geschichte und des jüdischen Denkens**

Der Zionismus und die Schoah sind jedes für sich und beide zusammen nicht nur epochale Wendepunkte in der jüdischen Geschichte, sondern ebenso im jüdischen Denken. Der Zionismus hat mit dem Denken des »Exil-Judentums« gebrochen, hat die alten typologischen Geschichtsvorstellungen aufgegeben, das rabbinische messianische Erlösungskonzept beiseitegeschoben und ist in die politische Geschichte zurückgekehrt. Das gottergebene Warten auf die Rückführung des Volkes Israel in das verheißene Land, das Bewusstsein, in einem alte Sünden sühnenden Exil dulden zu müssen, all dies sollte nun nicht mehr gelten. Neue Formen der Selbsteinschätzung und Identitätsbestimmung sowie daraus abgeleitete Handlungsmaximen stellten in vielen Bereichen einen vollkommenen Bruch mit der rabbinischen Vergangenheit dar, wie sie seit der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 der bürgerlichen Zeitrechnung gegolten hatten. Hier wird ein neues Judentum gebaut, welches das zweitausendjährige »Exil-Judentum« ablösen wollte und sollte – dies gilt in gewisser Weise nicht nur für die säkularen, sondern auch für die religiösen Formen des modernen Zionismus.

Ganz anders aber genauso grundlegend hat die Schoah das jüdische Denken in neue Bahnen gelenkt. Natürlich gab und gibt es bis heute orthodoxe Denkweisen, welche die Schoah nur als ein weiteres Glied der jahrtausendealten Verfolgungs- und Exils-Geschichte Israels sehen wollen und nach deren Ansicht hier kein qualitativ neues Geschehen stattgefunden hatte. Aber eine Vielzahl – gerade der fortschrittlichen, aber auch orthodoxer Denker, sieht mit der Schoah einen qualitativen Bruch, ein Geschehen, das sich von den bisherigen Verfolgungen der Juden nicht nur dem quantitativen Ausmaß nach unterscheidet. Solche Denker sehen deswegen auch die Notwendigkeit, das jüdische Selbstverständnis als Individuum wie als Nation neu zu überdenken, zu überlegen, wie jüdisches Leben nach diesem grundstürzenden Ereignis neu zu rechtfertigen, zu bauen, zu planen und zu stärken sei. Der Genozid, der ein Drittel der jüdischen Weltbevölkerung auslöschte und bis zu 80 Prozent der religiös-rabbinischen Elite, musste eine kritische Neubewertung für Politik, Theologie, Philosophie, jüdische Identität und die nötige Zukunftsgestaltung der Verfasstheit des jüdischen Volkes auslösen. Es galt die grundlegende Frage zu stellen, ob das Judentum nach diesem furchtbaren Morden noch eine Zukunft als eigene religiöse oder kulturelle Entität haben kann, und wenn ja, wie diese zu sichern sei.

Diese beiden das Denken grundsätzlich herausfordernden so unterschiedlichen Ereignisse, das eine positiv, das andere negativ, wurden von vielen der hier vorgestellten Denker im Nachhinein als eine dialektische Einheit begriffen, sei

es, dass die Schoah das Anliegen des Zionismus rechtfertigt, sei es in dem Sinne, dass der Zionismus – vor allem dessen Krönung in der Staatsgründung Israels – nach der Schoah der einzig verbliebene Rettungs- und Hoffnungsanker der Überlebenden Individuen und des Volkes Israel als Ganzem sei – dies durchaus auch mit religiösen und heilsgeschichtlichen Übertönen.

Die Gründung eines jüdischen Staates nach 2000 Jahren Exil hat insbesondere nach dem bloßen Entsetzen und Starre auslösenden Genozid am europäischen Judentum nicht nur für die in diesen Staat Israel geflohenen oder eingewanderten Juden eine Neujustierung des jüdischen Selbstverständnisses erfordert, sondern für die gesamte Diaspora, die jetzt nicht mehr Exil genannt zu werden braucht.

Das gesamte jüdische Denken im zwanzigsten Jahrhundert muss daher in ein Denken vor Schoah und Staatsgründung und ein solches danach unterschieden werden. Diese beiden Ereignisse sind wie eine Wasserscheide, wie ein tiefer Graben, selbst wenn manche orthodoxen Kreise dies nicht so sehen mögen. Aber immerhin haben die Ereignisse der Schoah auch bei vielen orthodoxen Antizionisten ein Umdenken bewirkt, so dass es nur ganz kleine ḥasidische Gruppen oder die sogenannten *Neture Karta* (Hüter der Stadt) sind, deren Antizionismus sich bis heute als eine aktive Gegnerschaft gegen den neugegründeten jüdischen Staat ausdrückt. Aber gerade auch diese Haltung hat durch die beiden Ereignisse eine neue Bedeutung bekommen, die oft tragische Züge annimmt.

Nachdem im Jahre 1948 das zionistische Ziel der Staatsgründung erreicht worden war, erhob sich natürlich die Frage, ob sich der Zionismus als politisch-ideologische Bewegung erübrigt hat und seine Weiterführung bis in die Gegenwart noch gerechtfertigt sei, oder ob es noch ausstehende Vorhaben zu erarbeiten gebe. Die Antwort auf diese Frage ist je nach ideologischer Ausrichtung oder Parteizugehörigkeit der Disputanten umstritten.

Schoah und Staatsgründung sind Ereignisse, die chronologisch im Wesentlichen zu all jenen Autoren und Denkern gehören, die im 20. und 21. Jahrhundert sich Gehör verschafften und die zunächst allesamt im vierten Band des *Jüdischen Denkens* behandelt werden sollten, nun aber auf zwei Bände aufgeteilt wurden. Es stellte sich für die Aufteilung des Stoffes die Frage, inwieweit es berechtigt ist, das Denken zu Zionismus und Schoah aus seinem chronologischen Kontext herauszunehmen und ihm einen eigenen, gar gemeinsamen Band des *Jüdischen Denkens* zu widmen. Die Antwort auf diese Frage ist aus der Sicht der meisten in diesem Band vertretenen Denker, die sich der Schoah gewidmet haben, eine uneingeschränkte Befürwortung einer solchen gemeinsamen Heraushebung von Zionismus, Staatsgründung und Schoah aus dem übrigen philosophischen und theologischen Diskurs. Aber auch für den im Nachhinein prüfenden Historiker des jüdischen Denkens ergibt sich diese Berechtigung, weil aus der Distanz betrachtet beide Ereignisse – so unterschiedlich, ja gegensätzlich sie tatsächlich waren – in einer Weise verbunden sind, die Zionismus und Schoah zu-

sammengenommen als großen dialektischen Umbruch im jüdischen Denken erscheinen lassen, der bis hinein in die Erkenntnislehre reicht. In dieser Beurteilung selbst sind allerdings bereits epistemische Voraussetzungen involviert.

Die unterschiedlichen Beurteilungen von Zionismus und Schoah sind in nichts weniger als in grundlegenden Differenzen der Weltsicht und der *conditio judaica* begründet. All jene Autoren, die noch dem traditionellen rabbinischen Denk-Paradigma verhaftet blieben, haben den Zionismus und die Schoah in ihr überkommenes Geschichtsdenken eingefügt, in dem beide Ereignisse tatsächlich keinerlei Recht beanspruchen können, als Wendepunkt zu einer neuen Ära betrachtet zu werden. Für das traditionelle rabbinisch geprägte Denken war der *Zionismus* eine zu verwerfende Abweichung von der überkommenen jüdischen Tradition, nach welcher das Volk Israel von seinem Gott ins Exil verstreut wurde, wo es so lange bleiben sollte, bis der von Gott erwählte Messias das Exilsdasein der Juden beendet und sie wieder in die Geschichte, oder besser an deren Ende, hinüberführt. Auch die etwas moderneren rabbinischen Konzeptionen, wie sie in Band drei des *Jüdischen Denkens* vorgestellt wurden, sahen die Rolle der Juden weiterhin in theologischen und heilsgeschichtlichen Kategorien, wenn sie diesen in der Zerstreung eine Weltmission zuschrieben, welche zur Herbeiführung eines universalen messianischen Reiches als der Quelle einer umfassenden Weltgerechtigkeit führen würde. Die *Schoah* hingegen ist für dieses überkommene Denken nur ein weiteres Glied in der langen und schmerzlichen Verfolgungsgeschichte der Juden, demnach auch nichts Neues und kein Umbruch in der Geschichte. Dies betrifft auch die mögliche Suche nach Antworten auf die brennende Frage nach den Ursachen des Leidens, die dann meist in der menschlichen Sünde gesucht werden.

Wollte man hingegen in Zionismus, Staatsgründung und Schoah eine grundsätzliche Wende im jüdischen Selbstbewusstsein sehen, erforderte dies neue Denkkategorien aus den unterschiedlichsten Wissenschaften, der modernen Historiographie, der Philosophie, der Soziologie, der Anthropologie, aber auch der Theologie, welche das Geschehen in Zionismus und Schoah in einem völlig anderen Licht erscheinen ließen als es sich für das überkommene Denken darstellte. Und es ist ausschließlich dieses neue Licht, diese neuen Zugangsweisen im Verstehen des menschlichen Daseins, die eine neue Bewertung von Zionismus und Schoah ermöglichten, ja den Zionismus überhaupt erst entstehen ließen. Und gemessen mit diesen neuen Maßstäben, nach denen im Nachhinein auch die ältere Vorgeschichte neu vermessen wird, erscheinen Zionismus und Schoah je für sich als Umbrüche im jüdischen Dasein, in der jüdischen Geschichte und im jüdischen Denken. Jedes dieser beiden Ereignisse für sich genommen lässt im Licht des neuen Denkens schon einen solchen Umbruch erkennen, um wieviel mehr, wenn man sie beide zusammen betrachtet. Wiewohl beide Ereignisse schon chronologisch eine gewisse Verflechtung besaßen, wurden sie in den

nachherigen reflektierenden Bewertungen der *conditio judaica* durch die jüdischen Denker zu einer dialektischen Einheit verbunden, so dass sie beide zusammengenommen als die große und umfassende Wende im jüdischen Dasein und Bewusstsein erscheinen mussten. Um es auf einen ersten Begriff zu bringen, der von den Autoren beider Themen gebraucht wurde: Das Judentum ist durch Zionismus und Schoah wieder in die Geschichte zurückgekehrt, sei es als wolendes Vorausdenken oder als resümierendes Nach-Denken. Das Dasein des Judentums als Exildasein ist und musste mit den beiden Ereignissen als zuende gekommen betrachtet werden.

2. Nationales und zionistisches Denken

2.1 Vorbemerkung

Der Zionismus, oder das nationale jüdische Denken, setzte schon tief im 19. Jahrhundert ein, erfuhr mit der von Theodor Herzl beim ersten Zionistenkongress in Basel vom 29.–31. August 1897 gegründeten zionistischen Weltorganisation¹ seinen ersten Höhepunkt, der dann durch die Gründung des ersten jüdischen Staates nach fast 2000 Jahren vom 14. auf den 15. Mai 1948 (5. Ijjar 5708) gekrönt wurde.

Das nationale jüdische Denken ist im Kontext des europäischen Völkerfrühlings des 19. Jahrhunderts aufgebrochen und hatte seit dieser Zeit, bis in das beginnende 20. Jahrhundert hinein den Charakter des Utopischen, eines Denkens, das mit den bisherigen Denktraditionen brechen wollte, um im Rahmen der Geschichte Neues, bisher nicht Denkbare zu konzipieren und um daraus zur Tat, zur politischen Veränderung aufzurufen – konkret zur Rückkehr der Juden in das in ihrem Bewusstsein und in der religiösen Tradition stets als Hoffnungsziel bewahrte Heilige Land, das Land der Väter Israels. Haupttriebfeder dieser Phase des erwachenden nationalen politischen Denkens im Judentum war zum einen die beklagenswerte, ja katastrophale Lebenssituation der Juden in den europäischen Ländern und darüber hinaus, und zum andern der Versuch, die jüdische Exilssituation nicht nur als liturgisch-theologisches Bewusstsein zu zelebrieren, sondern als politisch-soziale Realität. Letzteres sollte dazu führen, die Lage der Juden als Politikum darzustellen, ein Politikum das in die Handlungsvollmacht der lebenden und agierenden Juden und Staaten gehört, also nicht als ein gottgewolltes Schicksal hinzunehmen sei. Das Volk Israel sollte, wie dies Moses Hess

1 Die zionistische Weltorganisation war, so Alex Bein, zunächst eine formale Klammer für die nationalen zionistischen Organisationen, die jeweils nach den Rechten ihrer Wohnländer zu gestalten waren, vgl. A. Bein, Theodor Herzl. Biographie, Wien 1934, S. 350–353; A. Böhm, Die zionistische Bewegung bis zum Ende des Weltkrieges, Berlin 1935, S. 183; 211–229.

einmal formulierte, wieder auf das Gleis der Geschichte gestellt werden. Es war der Aufruf, aus der Fremdbestimmung unter den nichtjüdischen Völkern zur Selbstbestimmung im eigenen Land zurückzukehren.

2.2 Die Ursachen des neuen Denkens

Das Denken verändert die Menschen, es verändert die Welt und auch den Lauf der Geschichte. Auf keine Epoche der jüdischen Geschichte trifft diese Beobachtung mehr zu als auf die Entdeckung der »Nation« als sozialer und vor allem politischer Kategorie. Diente das ältere, vorzionistische, jüdische Denken meist der Deutung der *conditio judaica*, welches die vorfindliche Situation der Juden zu verstehen und ihr Sinn zu geben versuchte, wodurch es natürlich auch stabilisierenden Einfluss auf das Leben des Einzelnen und größerer oder kleinerer Kreise der Gemeinschaft genommen hatte, so hat das neue »nationale Denken« eine Sprengkraft entfaltet, die den Lauf der jüdischen Geschichte als Ganzes verändert, ja umgekrempelt hat. Das nationale Denken führte das jüdische Selbstverständnis und das darauf bezogene Denken aus einem bald zweitausendjährigen *modus interpretandi* des status quo zu einer Neubetrachtung der jüdischen Lage, die sich nicht länger nur mit der Deutung der jüdischen Geschichte und des gegebenen jüdischen Daseins begnügte, sondern dazu aufrief, diese Geschichte und dieses Dasein mit eigenen Kräften, wider die inneren und äußeren Ideologien, zu verändern und auf eine neue Grundlage zu stellen.

Der philosophisch und literarisch prononcierteste Autor des neuen Denkens, Achad Haam, alias Ascher Ginzberg, hat dies in seinem epochemachenden ersten zionistischen Aufsatz »Nicht dies ist der Weg!« von 1892 so formuliert:

»Nach vielen Jahrhunderten der Armut und Niedrigkeit von außen und des blinden Glaubens und der Hoffnung auf die Gnade des Himmels von innen trat in unserem Zeitalter ein neuer, folgenschwerer Gedanke in Erscheinung: den Glauben und die Hoffnung vom Himmel herunterzuholen und sie in lebendige, reale Kräfte umzusetzen; auf die *Erde* die *Hoffnung* und auf das *Volk* den Glauben zu gründen ...«.²

Das alte Tabu, dass eine Änderung des jüdischen Schicksals alleine vom Himmel und mittels des Messias zu erhoffen sei, wurde nun aufgegeben. Man sah jetzt die Chancen und Möglichkeiten, selbst in das Schicksal des jüdischen Volkes einzugreifen und zum Besseren zu wenden.

2 Achad Haam, Nicht dies ist der Weg!, in: Achad Haam, Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze, dt. von I. Friedländer u. H. Torczyner, Berlin 1923, Bd. 1, S. 41.

Die grundlegende Veränderung im jüdischen Denken war demnach, dass die tatsächliche Realität des jüdischen Lebens in der Zerstreung des Exils nun selbst Gegenstand der Betrachtung wurden und nicht mehr den Ausgangspunkt für theologische oder metaphysische Deutungen des Grundes oder der Ursachen des Exils bildeten – die bedrückende *conditio judaica* also weder als göttliche Strafe für eine Schuld, noch als Auswirkung metaphysischer Ereignisse verstanden wurde. Man wollte Schluss damit machen, mit Hilfe der Theologie die jüdische Situation als einen Preis für die »Auserwählung« zu betrachten, oder mittels einer Heilsgeschichte beziehungsweise der Hegelschen Geschichtsphilosophie die Juden als Träger einer bestimmten Mission in der Völkerwelt zu sehen,³ oder gar als Besitzer einer besonderen höheren Erkenntnis. Demgegenüber wurde von den neuen zionistischen Denkern die jüdische Lebenssituation jetzt als solche in ihrer Realität betrachtet und aus dieser Realität zu erklären versucht. Ein wichtiges Instrument dafür war die neu entstandene wissenschaftliche Soziologie, derer sich alle nationalen Denker bewusst oder unbewusst bedienten, allen voran Achad Haam. Diese soziologische Wende hat schon der Jerusalemer Philosoph Nathan Rotenstreich in seiner 1945 erschienenen Darstellung des modernen jüdischen Denkens herausgehoben, indem er dieses moderne Denken von den älteren theologischen Erklärungen des jüdischen Exils abhob:

»die typische erste Besonderheit des Nachdenkens über das Exil ist [nun] die *Beschränkung* [der Erklärungen] *auf die Soziologie*. Das moderne nationale Denken beschränkt sich darauf, das Wesen des Exils von seiner nationalen Seite her aufzudecken, auf das, worin es die Lebensrealität der Gesellschaft als Gesellschaft erkennt. [...] es stellt nicht die Frage nach dem ›woher‹ des Exils, sondern nimmt es als Realität, als die Wirklichkeit des Volkes, in der es sich tatsächlich befindet. Das moderne nationale Denken versucht, diese Wirklichkeit von ihren Wurzeln her zu verstehen, mit dem Ziel, eine Grundlage für veränderndes und verbesserndes gesellschaftliches Handeln zu gewinnen. Das Exil ist demnach so zu beschreiben: Das Exil ist die Entfernung des Volkes von seinem Heimatland, ist die Zerstreung des Volkes in der weiten Diaspora, ist die Fremdheit des Volkes in seiner gegenwärtigen Umgebung und dessen Verknechtung unter diese. All diese Grundsätze der Definition des Exils sind Elemente aus der *gesellschaftlichen* Wirklichkeit, die keinerlei Bedeutung jenseits von ihnen haben.«⁴

3 Vgl. dazu Samson Raphael Hirsch und Abraham Geiger, *Jüdisches Denken* Bd. 3, S. 510–515. 605–613.

4 N. Rotenstreich, *Ha-Machscha ha-jehudit ba-’Et ha-’hadasha*, Tel Aviv 1945, Bd. 1, S. 161.

Trotz dieser diametral umgewendeten Neuausrichtung des jüdischen Denkens darf man allerdings nicht den Fehler begehen, zu behaupten, dass hier eine neue soziologische Realität, ein neues Volk, oder eine neue Nation geschaffen, oder gar erfunden worden sei, wie dies unter anderen das unsägliche Buch des israelischen Historikers Shlomo Sand mit seinem reißerischen Titel *Die Erfindung des jüdischen Volkes*⁵ behauptet. Nicht das jüdische Volk ist hier erfunden worden, sondern eine innovative Weise, über die seit Jahrtausenden bestehende Volksgruppe nachzudenken. Diese neue Denkweise, die wie viele neue Denkansätze in allen Bereichen der Kultur und Wissenschaft neue Lösungen für alte Probleme sichtbar machte, die den bisherigen Denkweisen nicht gelungen waren, war also das Novum, nicht das jüdische Volk als solches. Wie schon unzählige Male in der langen Geschichte dieses Volkes – jeder Leser dieser Darstellung des *Jüdischen Denkens* wird das wahrgenommen haben –, vermochten eine ganze Anzahl von jüdischen Denkern des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, ihr eigenes Philosophieren von den neuesten Debatten der Zeit befruchten zu lassen und so das eigene Schicksal, die Lage ihres Judentums neu und präziser zu verstehen und daraus ihre Schlüsse zu ziehen. Sie haben nicht, ich betone dies ein weiteres Mal, das jüdische Volk neu erfunden, sondern sie haben das vorhandene Volk mit neuen Denkkategorien gesehen und beschrieben. Durch die Definition des

- 5 S. Sand, *Die Erfindung des jüdischen Volkes*. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand, Berlin 2010. Dieses Buch habe ich selbst einer eingehenden Kritik unterzogen, die man auf der Homepage der Scholars for Peace in the Middle East (SPME) vom 6. Juli 2010 unter dem Titel: »Geschichtsschreibung als politischer Kampf« nachlesen kann. Die wesentlichen Kritikpunkte waren die, dass Sand, nachdem er selbst eine Mehrzahl von möglichen und im 19.–20. Jahrhundert verbreiteten und akzeptierten Definitionen von »Nation« vorstellt, selbst eine eigene Definition von Nation vorlegt, die seinem engen politischen Programm entspricht. Mit dieser eigenen engen Definition will Sand alle die anderen, von seiner eigenen Definition abweichenden Definitionen, die auch von den Zionisten rezipiert worden waren, vergessen machen, um dem Zionismus seine Legitimität abzusprechen. Sand behauptet wider besseres Wissen, der Zionismus vertrete aus der Vielfalt der möglichen Definitionen nur ein genetisches Modell von Nation, welches historisch für das Volk der Juden nicht zutreffe. Um dies zu beweisen, trägt Sand ein breites historisches Panorama vor, das bestätigen soll, dass die Juden eben keine genetische Einheit bildeten, woraus folge, dass der zionistische Gründungsmythos auf falschen Voraussetzungen beruhe. Da Sand bei seiner historischen Darstellungen sämtliche anders gearteten auch von vielen Zionisten vorgetragenen nationalen Merkmale, die tief und fest in der jüdischen Geschichte verankert sind, ausblendet, kommt seine Darstellung einer politisch und ideologisch inspirierten Geschichtsklitterung gleich. Er will für den Zionismus partout keine anderen nationalen Merkmale anerkennen als solche, die er durch sein einseitiges Geschichtsbild glaubt widerlegen zu können. Sands Buch ist ein klassisches Beispiel nationalpolitisch einseitiger Mythologie, die er vorgibt hinter sich lassen zu wollen.

Volkes als *Nation*, *Le'om*,⁶ (auch wenn sie dazu gelegentlich den hebräischen Begriff 'Am, »Volk«, als Synonym für »Nation« weiter verwendeten), konnten sie die in ihrer Zeit in Europa mit Hilfe dieser nationalen Denkkategorie gewonnenen Einsichten auch auf das Judentum beziehen und die entsprechenden Schlussfolgerungen ziehen wie auch die daraus abzuleitenden politischen Forderungen erheben.

In welchem Maße diese neue in Europa sich ausbreitende Denkkategorie das jüdische Denken des 19. Jahrhunderts prägte, kann man an den Vertretern des antinationalen assimilatatorischen Kontrastprogramms erkennen, die im dritten Band dieser Darstellung vorgestellt wurden. Paradigmatisch hierfür ist Abraham Geiger – der darum auch wiederholt in die Schusslinie der nationalen Denker geraten war –, der sein Verständnis als Deutscher jüdischen Glaubens nicht besser auszudrücken verstand als mit der expliziten Zurückweisung der nationalen Definition des Judentums, die folglich nicht einmal mehr Platz im hebräischen Gebet haben sollte.⁷

Das Auftreten eines nationalen Denkansatzes bei den Juden kam indessen nicht von ungefähr, worauf alle Autoren selbst hinwiesen. Da waren zum einen die aktuellen nationalen Bewegungen und Gründung von Nationalstaaten, die im Zuge der Auflösung der europäischen und nahöstlichen Großreiche möglich wurden – genannt werden Italien, Griechenland, Serbien, Polen, Ungarn –, und zum anderen die einschlägige philosophische Literatur etwa von John Stuart Mill und Ernest Renan oder das politische Manifest von Ernest Laharanne. Zu nennen sind des Weiteren die einschlägigen Gedanken christlicher Autoren und auch Staatsmänner, welche von einer Rückführung der Juden in ihr angestammtes Vaterland sprachen. Letztere wurden von N. M. Gelber in seinem aufschlussreichen Buch *Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695–1845* zu Recht neben die zahlreichen messianischen Bewegungen des jüdischen Mittelalters gestellt, die in ihrer Weise die Rückkehr der Juden nach Zion und die Wiedererlangung einer politischen Dimension des jüdischen Volkes verwirklichen wollten.⁸ Gelber zählt dort insgesamt fünfundzwanzig Instanzen konkreter Staatsgründungs-Projekte und Aufrufe zur Rückkehr der Juden nach Palästina auf.⁹

6 Dies ist ebenfalls schon ein biblischer Begriff, der dort als Synonym zu 'Am zu verstehen war.

7 Vgl. Jüdisches Denken, Bd. 3. S. 611–613.

8 N. M. Gelber, *Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695–1845*, hrsg. im Auftrage der Exekutive der zionistischen Weltorganisation, London 1927 durch den Phaidon-Verlag in Wien; Th. Rahe, *Frühzionismus und Judentum. Untersuchungen zur Programmatik und historischem Kontext des frühen Zionismus bis 1897*, Frankfurt a.M. et al. 1988.

9 Vgl. auch Böhm, *Zionistische Bewegung*, S. 62–80.

2.3 Definitionen von Nation

Die Frage, was denn das Wesen einer Nation ausmache, war unter den Juden ebenso umstritten wie bei den nichtjüdischen Denkern der Zeit. Der Vater der deutschen Soziologie, Max Weber, sagte dazu:

»Nation« ist ein Begriff, der, wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirischen gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann. Er besagt, im Sinne derer, die ihn jeweilig brauchen, zunächst unzweifelhaft: dass gewissen Menschengruppen ein spezifisches Solidaritätsempfinden anderen gegenüber zuzumuten sei, gehört also der Wert-sphäre an. Weder darüber aber, wie jene Gruppen abzugrenzen seien, noch darüber, welches Gemeinschaftshandeln aus jener Solidarität zu resultieren habe, herrscht Übereinstimmung.«¹⁰

Im Einzelnen werden und wurden zum Beispiel folgende Merkmale für die Existenz einer Nation angeführt: Genetisch-ethnische Gemeinsamkeiten, gemeinsame Sprache, gemeinsame Kultur, die Religion, politische Schicksalsgemeinschaft, Zugehörigkeit zu einem Herrschaftsbereich etc. Aber keines dieser Elemente ist letztlich konstitutiv. Es gibt ja unterschiedliche Nationen, welche dieselbe Sprache sprechen, Nationen, deren Mitglieder unterschiedlichen Religionen angehören usw.

Die Meinungsdivergenzen über die Definition des Judentums als Nation waren den jüdischen Akteuren sehr wohl bekannt. So schreibt der unten ausführlich dargestellte Ahron David Gordon in seinen Essay »Selbsteinschätzung« (*Ha'arachat 'azmenu*):

»selbst in der Definition des Nationalen und des nationalen Problems kommt man da, wo man nach nationaler Erneuerung strebt, zu keinerlei übereinstimmender Auffassung. Die einen gründen die Nationalität hauptsächlich auf das Wirtschaftsleben der Nation und die anderen auf ein spezifisches geistiges Leben, wieder andere auf ein nationales Leben in der Diaspora und jene auf die absolute Abschaffung des Exils, andere auf das Land Israel und andere auf irgend ein Land, wieder andere auf die hebräische Sprache und Literatur, und nochmals andere auf die Sprache und Literatur des Jargon [Jiddisch] und so weiter. Die Hauptsache ist, dass jede dieser Definitionen teil-

10 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. J. Winkelmann, Tübingen 1972, S 528.

weise oder ganz den übrigen Definitionen in einer Weise widerspricht, die keine Möglichkeit zu gemeinsamer Arbeit lässt.«¹¹

Die jüdischen nationalen Denker beteiligten sich an diesen unterschiedlichen Definitionsversuchen und produzierten dabei dieselben Meinungsverschiedenheiten wie die nichtjüdischen Denker. Man fragte zum Beispiel ob die jüdische Nation eine einzige Sprache sprechen müsse, etwa das Hebräische, oder das Jiddische oder gar Deutsch. Muss ein Angehöriger der jüdischen Nation auch die jüdische Religion bekennen oder darf er Atheist oder gar Christ sein? Diese Meinungsverschiedenheiten über die Merkmale der jüdischen Nation waren aber letztlich für die damalige Debatte auch von Vorteil, weil eben der Begriff der Nation gerade wegen seiner Unbestimmtheit dazu geeignet war, die großen Unterschiede der jüdischen Gemeinschaften als sekundär erscheinen zu lassen und das Nationale, jenseits solcher Differenzen, als Gemeinsamkeit anzuerkennen.

2.4 Die unterschiedlichen zionistischen Richtungen

Außer den im Folgenden im Einzelnen vorgestellten Autoren traten noch weitere Schriftsteller mit zionistisch-nationalen Konzepten auf, von denen die Wichtigsten sogleich genannt werden sollen. Die hier getroffene Auswahl zur detaillierteren Darstellung verfolgt, wie in den vorausgegangenen Bänden des *Jüdischen Denkens*, das Ziel, paradigmatische und besonders herausragende Beispiele vorzustellen, welche die unterschiedlichen nationalen Konzeptionen repräsentieren oder gar inauguriert und welche mutatis mutandis bis in das heutige moderne Israel nachwirken.¹² Diese sind die im Folgenden aufgezählten.

- 11 A. D. Gordon, *Kitve A.D. Gordon be-schloscha Kerachim: Ha-'Umma we-ha'Avoda, Ha-'Adam we-ha-Teva', Michtavim u-Reschilot*, herausgegeben von S. H. Bergmann und A. Schochat, Jerusalem 1951–1954 (Sonderausgabe 1957, danach wird hier zitiert als: *Kitve Gordon*); *Kitve Gordon*, Bd. 2, S. 265–266.
- 12 Zu den verschiedenen zionistischen Richtungen s. auch Z. Braiterman, *Zionism*, in: *Cambridge History of Modern Jewish Philosophy*, (Hg.) M. Kavka, Z. Braiterman, D. Novak, Cambridge 2012, Vol. 2: *The Modern Era*, S. 606–634. Braiterman teilt den Zionismus in folgende Richtungen: 1. Politischer Zionismus (außer Herzl u. Pinsker nennt er hier noch Max Nordau sowie die Bewegungen der Po'ale Zion, Ha-Po'el ha-Za'ir und den rechten Flügel der Revisionisten, 2. Kulturzionisten (nach Achad Haam nennt er die Nietzscheaner Micha Berdyczewsky (1865–1921), Hajjim Hazzaz (1898–1973) und Joseph Hajjim Brenner, (1881–1921). 3. Sozialistischer Zionismus oder Arbeits-Zionismus (hier nennt er Nachum Syrkin, (1867–1924), Ber Borochow, (1881–1917) und die verschiedenen sozialistischen Bewegungen, d.h. Kibbuz, Verkaufskooperative und Verteidigungsgruppen; hier wird auch A. D. Gordon rubriziert. 4. Religiöser Zionismus (hier nennt er natürlich Rav Kuk, dann für die Zeit nach dem Sechsta-

2.4.1 Der politische Zionismus

Unter politischem Zionismus versteht man diejenige Richtung, deren Hauptziel es war, eine politische Organisation für alle Juden in der Welt zu errichten, welche die Belange der Juden gegenüber den Machthabern und Regierungen dieser Welt vertreten und die zugleich das Ziel verfolgten, die Juden als politische Größe darzustellen, mit der Absicht der Errichtung einer jüdischen Heimstatt oder gar eines Staates für die bedrängten Juden in aller Welt, möglichst in Palästina. Diese Zielsetzungen wurden von den verschiedenen Autoren mit durchaus unterschiedlichen Denkkategorien, Denkmustern und Motivationsmustern beschrieben. Zentrales Motiv dieser Denkkategorie ist die sogenannte »Judennot«, das heißt die Verfolgungs- und Entrechtungsituation der Juden in ihren Gastländern. Hier werden im Detail vorgestellt:

1. Der sozialdemokratisch-genetisch-dynamische Ansatz von Moses Hess (1812–1875). Er ist eine Art naturwissenschaftliche Entwicklungstheorie von Kosmos und menschlicher Gesellschaft, die zu einer sozialdemokratischen Weltgesellschaft führen soll, zu der aber auch die Rückkehr der Juden in ihr altes Heimatland gehört. Das Judentum wird nun als Nation gesehen, deren Religion und Literatur Schöpfungen des nationalen jüdischen Genius sind, wie dies entsprechend für alle Nationen gilt. Die Religion ist der Nationalkultus der jüdischen Nation.

2. Der sozialpsychologisch-territorialistische Ansatz von Leon Pinsker (1821–1891). Er argumentiert völkerpsychologisch und sieht nur in der räumlichen Trennung der jüdischen Nation von den anderen Nationen eine Heilung von der Judaeophobie der Weltvölker. Die Religion mit ihrem messianischen Erlösungsglauben hat nach seiner Auffassung solche Einsichten eher vernebelt. Eine Lösung ist nur durch die Ursachenbehandlung möglich, das heißt die Beseitigung der Anomalität der Situation des jüdischen Volkes unter den Völkern der Welt. Es müssen die Ursachen der Psychosen bei Juden wie Nichtjuden – Judenhass und mangelndes Selbstbewusstsein – beseitigt werden. Dafür ist ein grundsätzlicher Neuanfang erforderlich, nicht die *Rückkehr* in ein »Heiliges Land«

3. Der soziologisch-staatsrechtliche Ansatz von Theodor Herzl (1860–1904). Er glaubt, nur in einem jüdischen Nationalstaat sei eine freie Entfaltung jüdischen Lebens möglich. Herzl begründet dies mit den staatsrechtlichen Theorien seiner Zeit und verfolgte dieses Ziel mit den Mustern der damals üblichen staatlichen Monopol-Gesellschaften.

gekrieg Me'ir Kahane und Jeschajahu Lejbowitz. 5. Schließlich, folgt der Revisionistische Zionismus von Vladimir Jabotinsky, (1880–1940), den er wegen seiner militärischen, hierarchischen und uniformistischen Tendenzen dem Faschismus nahegerückt sieht.