

Die Relevanz des Maimonides für jüdischen Fundamentalismus in Israel

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der

Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von Eva Winkelmeier

geboren 22.12.1976 in München

Berichterstatter:

Prof. Dr. Henning Ottmann
Prof. Dr. Michael Brenner

Dekan der sozialwissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Hans-Bernd Brosius

Tag der mündlichen Prüfung:

Freitag, 9. Juli 2010

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	1
I. Einleitung.....	5
1. Zur Fragestellung	5
2. Aufbau der Arbeit	7
3. Eingrenzung des Themas	8
4. Forschungsstand.....	8
II. Der Jüdische Fundamentalismus	11
1. Einleitung	11
2. Fundamentalismus allgemein	13
2.1. Geschichte.....	13
2.1.1. Die Religion im Wandel der Zeit oder Offenbarung versus Vernunft?	13
2.1.2. Fundamentalismus im Wandel der Zeit.....	16
2.2. Fundamentalismus – eine Definition	17
2.2.1. Der Kampf.....	18
2.2.2. Die Zukunftsvision.....	19
2.2.3. Der Gebrauch der Moderne	21
2.2.4. Vom Feind.....	22
2.2.5. Begriffsabgrenzungen.....	23
2.3. Fazit.....	25
3. Relevante Erläuterungen zu Land und Religion.....	26
3.1. Volk, Land und Tora	26
3.2. Der jüdische Messianismus	29
3.3. Die jüdische Orthodoxie.....	33
3.4. Fundamentalismus im Judentum – ein spezieller Fall?.....	34
4. Die Ultra-Orthodoxie und der jüdische Fundamentalismus	37
4.1. Die Geschichte der Ultra-Orthodoxie	38

4.2.	Der <i>Chassidismus</i>	38
4.3.	Der <i>Mitnaggdismus</i>	42
4.4.	Gemeinsam gegen den Zionismus	44
4.5.	Die Wehrhaftigkeit der Ultra-Orthodoxie	46
4.6.	Die Ultra-Orthodoxie in der Politik.....	49
5.	Die radikalen Nationalreligiösen: die Kook- Bewegung und <i>Gusch Emunim</i> ..	53
5.1.	Die Philosophie des Abraham Itzchak HaCohen Kook	54
5.2.	Die Bedeutung von <i>Eretz Israel</i>	61
5.3.	Zwi Yehuda, das Erbe seines Vaters und die Geburtsstunde von <i>Gusch Emunim</i>	63
5.4.	Der Status der nicht-jüdischen Bevölkerung	67
5.5.	Politik oder Betstube?	68
5.6.	Die Geburtsstunde von <i>Gusch Emunim</i>	73
5.7.	Die „Geburtswehen des Messias“?	76
5.8.	Gewalt im Lager der radikalen Nationalreligiösen.....	78
6.	Die fundamentalistischen Elemente im Kahanismus.....	82
6.1.	Meir Kahanes Sozialisierung in den USA	82
6.2.	Die <i>Jewish Defense League</i>	83
6.3.	Aktionismus in <i>Eretz Israel</i>	85
6.4.	<i>Kach</i>	88
6.5.	Hass und Rassismus	89
6.6.	Demokratie und Demografie – oder: die „Araberfrage“	93
6.7.	Messias oder Apokalypse	95
6.8.	Das Ende Kahanes und <i>Kahane Chai</i>	98
7.	Goldstein und Amir – Zwei herausragende Attentäter	99
8.	Fazit	100
8.1.	Zusammenfassung	100
8.2.	Ist die Ultra-Orthodoxie fundamentalistisch?	106
8.3.	Entstehungsgründe für jüdischen Fundamentalismus	111
III.	Maimonides	114
1.	Maimonides: Leben und Werk	114

2.	Rezeptionsgeschichte	120
3.	Kulturelle Einflüsse und die Frage der jüdischen Identität.....	122
3.1.	Grundlagen der aristotelischen Lehre	123
3.2.	Die Bedeutung des jüdischen Gesetzes	129
3.3.	Der Intellekt als Qualitätsmaßstab für den Menschen.....	133
4.	Maimonides und jüdische Fragen	141
4.1.	Maimonides` Menschenbild und die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes	141
4.2.	Andere als Feindbild?	144
4.3.	Das messianische Zeitalter – eine politische Konzeption.....	145
4.4.	Der Messias	150
4.5.	Der Krieg im messianischen Zeitalter.....	154
4.6.	Das Prinzip des <i>Ger Toschav</i>	155
4.7.	Die Bedeutung <i>Eretz Israels</i>	157
4.8.	Zum Stellenwert der Gewalt.....	159
4.9.	Exkurs zur Todesstrafe.....	160
5.	Fazit: Der Versuch der Vereinigung von Offenbarung und Vernunft.....	161
IV.	Forschungsergebnisse und Schlussanalyse	173
1.	Die radikalen Nationalreligiösen und Maimonides	173
1.1.	Kook und Maimonides.....	173
1.2.	Direkte Bezüge aus den Schriften der radikalen Nationalreligiösen.....	175
1.3.	Kahane und Maimonides	181
2.	Vernunft und Offenbarung - ein Gegensatz? Versuch einer abschließenden Maimonides-Interpretation	184
	Literaturverzeichnis	202
	Werke Maimonides`	202
	Religiöse Schriften Maimonides`.....	202
	Literatur	203
	Internet	209

I. Einleitung

1. Zur Fragestellung

Seit Benjamin Netanjahu im März 2009 in Israel die Regierung übernommen hat, bestimmt vor allem die israelische Siedlungspolitik¹ die Nachrichten aus Nahost. Es scheint mittlerweile klar zu sein, dass ein Frieden mit den Palästinensern auch von dieser Siedlungspolitik abhängt und damit von dem Verhalten der jüdischen religiösen Siedler und deren Vertretung im israelischen Parlament. Die Gruppe der fundamentalistischen Siedler ist spätestens seit der Räumung von Gaza im Jahre 2005 in das Bewusstsein der weltweiten Öffentlichkeit geraten. In diesem Zusammenhang machte eine fundamentalistische Gruppierung mit ihrer „orangenen Revolution“² und ihrem vehementen Widerstand gegen die Räumung der Häuser und Synagogen auf sich aufmerksam. Der jüdische Fundamentalismus scheint also mittlerweile als Problem und mögliches Friedenshindernis erkannt worden zu sein. Jüdische Fundamentalisten sind nicht nur eine außenpolitische Gefahr, sie drohen auch, die israelische Gesellschaft zu spalten. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der Ideologie jüdischer Fundamentalisten. Diese findet man bei den jüdischen Siedlern und – wie das Attentat auf Jitzchak Rabin gezeigt hat – mitten in der israelischen Gesellschaft. Das Verständnis der theoretischen Hintergründe der Ideologie ist höchstwahrscheinlich eine der Voraussetzungen zum Verstehen und vielleicht auch zur Lösung des Konflikts.

Das Phänomen Fundamentalismus in den Weltreligionen scheint sich auf einen gemeinsamen Entstehungsgrund zurückführen zu lassen: die Moderne und die damit einhergehende Säkularisierung. Der Terminus „Moderne“ steht im Folgenden insbesondere für die neuzeitliche Entwicklung, als deren einschlägiges Charakteristikum die Ablehnung des Religiösen und eine gesteigerte Wissenschaftsgläubigkeit gilt.

¹ Bei den israelischen Siedlungen handelt es sich um Dörfer oder kleinere kurzfristig erbaute Siedlungsgruppen von zum Teil sehr spartanischen Häusern, welche sich in den im sog. Sechs-Tage-Krieg eroberten Gebieten befinden. Seit diesem Krieg im Jahre 1967 waren die Gebiete des Westjordanlandes, Gazas und der Sinaihalbinsel besiedelt worden. Heute befinden sich noch Siedlungen im Westjordanland, dem biblischen Judäa und Samaria. Aufgrund der biblischen Bedeutung dieser Gebiete, sind die Siedlungen zum Teil religiös motiviert.

² Gemeint ist die Gruppierung *Beit Leumi* unter Mosche Levinger, dessen Aktionismus in dieser Arbeit noch vorgestellt wird. (Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 137).

Der Fundamentalismus der radikalen Christen am Anfang des 20. Jahrhunderts ist zu einem interreligiösen Phänomen geworden, das mittlerweile in allen Weltreligionen vorkommt. Das Aufkommen des islamischen und des jüdischen Fundamentalismus in den 70er Jahren aber weitete den Begriff des Fundamentalismus aus. So gilt der Fundamentalismus heute als ein Phänomen, welches im Kontext der politischen Umstände gesehen werden muss, die in der jeweiligen Region vorherrschen.

Fundamentalismus ist eine Rückkehr zu Normen in Form von religiösen Dogmen. Diese können aus den Heiligen Schriften entnommen werden oder aus Werken bedeutender religiöser Autoritäten. Maimonides (1135-1204) ist die wichtigste jüdische Autorität des Mittelalters. Sein Wirken war philosophisch und religiös-legalistisch. Mit seinem Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* versuchte er, die Tora philosophisch zu deuten und dem Judentum einen philosophischen Wert beizumessen. Sein Gesetzeskodex *Mischne Tora*, bei dem es sich um eine bis dato nie da gewesene Kodifizierung des gesamten jüdischen Rechts handelt, ist zu einem der wichtigsten Werke im Judentum geworden und hat in der jüdisch-religiösen Welt bis heute Bedeutung.³ Wie in dieser Arbeit gezeigt wird, ist Maimonides` Werk für den jüdischen Fundamentalismus eine wichtige Quelle. Die *Mischne Tora*, sein wichtigster Kodex des jüdischen Rechts, wird von jüdischen Fundamentalisten herangezogen, um bestimmte Vorgehensweisen oder politische Ziele zu untermauern. Dabei gilt die *Mischne Tora* aufgrund ihrer klaren Aussagen zum jüdischen Gesetz als eine verlässliche Quelle.

Die Beantwortung der Frage zur Relevanz der Schriften des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus in Israel wirft folgende Probleme auf:

Das Werk des Maimonides ist im Mittelalter verfasst worden und reagiert auf die Probleme der Juden in der Diaspora dieser Zeit.⁴ Es stellt sich nun die Frage, wie sich jüdische Fundamentalisten in der heutigen Situation auf einen mittelalterlichen Denker beziehen können, der unter derart verschiedenen Umständen lebte und wirkte.

Ein weiteres Problem ist, dass sich die Fundamentalisten, wie auch die jüdische Orthodoxie, hauptsächlich auf das legalistische Werk Maimonides` berufen. Dieses legalistische Werk macht nämlich nur einen Teil seines Schaffens aus. Nicht nur für

³ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. xiii-xvi.

⁴ Maimonides führte ein unruhiges Leben in ständiger Verfolgung. Im Jahre 1148 eroberten die Almohaden, eine maurische Herrscherdynastie, seine Heimatstadt Cordoba. Da die Almohaden Juden und Christen brutal verfolgten, wurde seine Familie gezwungen, nach Marokko auszuwandern. Es gilt mittlerweile als sicher, dass Maimonides dort sogar für einige Zeit als Moslem lebte und sein Judentum im Verborgenen leben musste. (Herlitz, G.; Kirschner, B.: „Jüdisches Lexikon“, S. 234).

die jüdische Ideenwelt ist Maimonides wichtig, auch als Philosoph ist er geschätzt und verehrt worden. Sein Ziel war es, die Welt der offenbarungsgläubigen Orthodoxie mit der im Mittelalter rezipierten antiken Philosophie in Einklang zu bringen. Maimonides' Werk *Führer der Unschlüssigen* ist beides, ein religiöses und ein philosophisches Werk. Es muss also überraschen, dass ein scheinbar auf Vernunft bedachter Philosoph für jüdische Fundamentalisten von Bedeutung sein kann. Grundsätzlich scheinen Fundamentalisten diejenigen religiösen Postulate zu bevorzugen, die zu ihrem politischen Aktionismus passen. Dabei werden die religiösen Inhalte nicht selten aus dem Zusammenhang gerissen und isoliert dargestellt. Das Ziel der Arbeit besteht darin, dies zu zeigen.

2. Aufbau der Arbeit

Teil II der Arbeit beginnt mit einer ausführlichen Fundamentalismus-Definition. Diese Definition bleibt vorerst allgemein. Um das Phänomen des Fundamentalismus zu verstehen, ist es notwendig, dem Leser einen kurzen Überblick über dessen Entstehungsgeschichte darzulegen. Der Schwerpunkt dieser Darstellung liegt bei der Entwicklung der Religion und dem Bedeutungswandel, den diese bis in die heutige Zeit durchlaufen hat. Ziel des ersten Teils des Hauptteils ist es außerdem, einen Katalog an allgemeingültigen Charakteristika für den Fundamentalismus zu erarbeiten. Im Anschluss an die allgemeine Definition des Fundamentalismus und an einführende Erläuterungen zum Judentum, soll der darauf folgende Teil die beiden jüdischen Gruppierungen vorstellen, die als fundamentalistisch eingestuft werden. Dabei muss sowohl die Ideologie, als auch der Aktionismus, d.h. die Gewaltbereitschaft der Fundamentalisten dargestellt werden.

Teil III der Arbeit befasst sich mit dem Werk Maimonides'. Bevor auf speziell jüdische Fragen eingegangen werden kann, erscheint es hier als notwendig, eine allgemeine Einführung in das Werk des Denkers darzulegen, die sich mit dem Philosophen und dem Gesetzeskodifizierer Maimonides auseinandersetzt. Hierbei geht es vor allem darum, wie Maimonides versucht, Vernunft und Offenbarung zu vereinbaren. Wie sich herausstellen wird ist dieser Versuch, ob er denn nun gelingt, oder nicht, der Denkweise von Fundamentalisten diametral entgegengesetzt. Letztere erkennen außer der Offenbarung und deren Auslegung keine weitere Legitimationsquelle an. Auch die speziell jüdischen Fragen, welche im Anschluss daran behandelt werden,

werden in diesem Lichte der Vernunft bei Maimonides dargestellt. Der Schlussteil der Arbeit führt neben einer Zusammenfassung die Bezugnahmen der Fundamentalisten auf Maimonides beispielhaft an.

Zum Abschluss der Arbeit soll das Werk des Maimonides hinsichtlich seiner Nutzung durch jüdische Fundamentalisten interpretiert werden.

3. Eingrenzung des Themas

Das Ziel der Arbeit ist es, die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus in Israel herauszuarbeiten. Dabei ist es nicht notwendig, ausführlich auf fundamentalistische Bestrebungen anderer Religionen einzugehen. Dies würde zu weit führen. Als jüdisch-fundamentalistisch wurden zwei Gruppierungen in Israel eingestuft: die radikalen Nationalreligiösen, Anhänger der Ideologie Abraham Itzchak HaKohen Kooks, und die Gruppierung des Kahanismus, bei der es sich um die Anhängerschaft des radikalen Rabbiners Meir Kahane handelt. Hinsichtlich des jüdischen Fundamentalismus beschränkt sich die Arbeit auf Entstehungsgeschichte und theoretische Grundlagen der beiden Gruppierungen. Im Kapitel zum religiösen Zionismus wird darauf verzichtet, die parteipolitischen Aktionen der Gruppierung detailliert nachzuzeichnen. Der Schwerpunkt der Argumentation zur Relevanz der maimonidischen Schriften für den jüdischen Fundamentalismus in Israel liegt auf der Geschichte der politischen und religiösen Ideen der Gruppierungen. Im Zentrum der Arbeit stehen daher die politisch-religiösen Theorien der Denker und nicht die Politik der Gruppierungen.

Teil III der Arbeit befasst sich mit Maimonides` Vernunftbegriff und den religiösen Standpunkten aus seinem Werk, welche von den jüdischen Fundamentalisten aufgegriffen werden. Es handelt sich vor allem beim Vernunftbegriff um eine mögliche Maimonides-Deutung. Einen Überblick über die gesamte Maimonides-Rezeption zu geben ist in diesem Rahmen nicht möglich.

4. Forschungsstand

Der Terminus Fundamentalismus ist ein umstrittener Begriff. Noch umstrittener ist der Begriff des jüdischen Fundamentalismus. In den Medien scheint jüdischer Fundamentalismus erst seit 1994 wahrgenommen zu werden, obwohl die Formation

fundamentalistisch-jüdischer Gruppen bereits in den 1970er Jahren stattgefunden hat. Im deutschen Sprachraum beschäftigt man sich kaum explizit mit jüdischem Fundamentalismus, man scheint zurückhaltend zu sein, das Judentum mit einem solch negativen Begriff in Verbindung zu bringen. In den letzten Jahren haben sich Steffen Hagemann (*Für Volk, Land und Tora*) und Stephan Maul (*Israel auf Friedenskurs? – Politischer und religiöser Fundamentalismus in Israel...*) nicht gescheut, ihre Monographien speziell auf den jüdischen Fundamentalismus auszurichten und diesen auch im Titel, bzw. Untertitel beim Namen zu nennen. Auch Nahost-Spezialisten, wie Michael Wolffsohn und Bassam Tibi, beschäftigten sich – zumindest am Rande – mit dem Phänomen des jüdischen Fundamentalismus. Im deutschen Sprachraum findet sich aber keine Erörterung religionsphilosophischer bzw. ideengeschichtlicher Art.

Die empirische Untersuchung der fundamentalistischen Gruppierungen in Israel stützt sich vornehmlich auf Analysen der Sekundärliteratur aus Israel und den USA. Man kann davon ausgehen, dass seit 1967 hier die wichtigsten Autoren zu diesem Thema auf Englisch publiziert, bzw. die hebräischen Quellen ins Englische übersetzt haben. Als wichtigste Autoren sind hier Ehud Sprinzak, Aviezer Ravitzki, Ian Lustick, Gideon Aran, Dov Schwartz und Eliezer Don-Yehiya zu nennen. Ergänzt werden die Erkenntnisse aus der Sekundärliteratur durch die Primärquellen aus Pamphlets einschlägiger Gruppierungen. Die wichtigsten Schriften der Fundamentalisten sind die bis heute aktuelle Siedlerzeitung *Nekuda* (hebr. „Punkt“), das von der Siedlerbewegung in den 1980er Jahren herausgegebene *Artzi* (hebr. „Mein Land“), und das religiöse Magazin *Kumi Ori* (hebr. „Mache Dich auf! Werde Licht!“). Primärquelle sind außerdem die Monographien von Meir Kahane, die hauptsächlich in englischer Sprache verfasst wurden.

Als weitere Quellen dienen hier die israelische Online-Tageszeitung Haaretz, sowie Internet-Seiten der verschiedenen Gruppierungen.

Eines der wohl wichtigsten interdisziplinären Projekte zum Thema Fundamentalismus ist das im Jahre 1991 ins Leben gerufene *Fundamentalism-Project* der *American Academy of Arts and Sciences*. Unter der Leitung von Martin Marty und R. Scott Appleby wurden über Jahre hinweg die wichtigsten Beiträge zum Thema Fundamentalismus zusammengetragen und in einem fünf Ausgaben starken Band veröffentlicht. Hier finden sich auch viele der oben genannten Spezialisten in Sachen "Jüdischer Fundamentalismus" wieder.

In der vorhandenen Literatur werden Bezugnahmen der Fundamentalisten auf Maimonides nur angedeutet und bleiben sehr allgemein. Es bleiben hier viele Fragen offen. In seiner Monographie *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* macht Aviezer Ravitzky auf den Zusammenhang zwischen den Schriften des Vordenkers der radikalen Nationalreligiösen, Abraham Kook, und Maimonides aufmerksam. Hier geht es vor allem um die Beschaffenheit des messianischen Zeitalters. Auch Ehud Sprinzak macht in seinem Buch *Brother Against Brother* kurze Hinweise auf die Relevanz der Ausführungen von Maimonides auf die Kook'schen Schriften.

Die Literatur des deutschen Sprachraums konzentriert sich vornehmlich auf politikwissenschaftliche Betrachtungen der israelischen Rechten und versucht, die hier dargestellten Gruppierungen mit sicherheitspolitischen Erwägungen in Zusammenhang zu stellen. Die Ideengeschichte der Gruppierungen kommt dabei zu kurz.

Im Umfeld des Rabin-Mordes findet man Hinweise auf Maimonides, was folgendes Zitat von Abraham Hecht, einem radikalen Rabbiner, in der New York Times zeigt:

“All I said was that according to Jewish law, any one person – you can apply it to whoever you want – who willingly, consciously, intentionally hands over human bodies or human property or the human wealth of the Jewish people to an alien people is guilty of the sin for which the penalty is death. And according to Maimonides – you can quote me – it says very clearly, *if a man kills him, he has done a good deed*“⁵

Diese und weitere Zitate haben die Journalisten Ina Karpin und Michael Friedman in ihrem Buch *Murder in the Name of God* zusammengetragen. Im Zusammenhang mit dem Rabin-Attentat äußerten sich viele fundamentalistische Rabbiner lobend gegenüber dem Attentäter. Wie das Zitat zeigt, ziehen einige auch Maimonides als Legitimation für den Mord heran. Auf diese Zitate wird in der folgenden Arbeit nicht weiter eingegangen, da sie nicht weiter kommentiert wurden. Der Schwerpunkt der Forschung liegt daher auf den bereits genannten Quellen.

Die Literatur zu Maimonides ist schwer überschaubar. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Maimonides` Vernunftbegriff. Hier wurden die Werke führender zeitgenössischer Maimonides-Forscher wie Menachem Kellner und Menachem

⁵ Hecht ist bekanntestes Mitglied des orthodoxen Rabbinate von New York und Unterstützer des berüchtigten Rabbi Kahane.

Lorbeerbaum herangezogen. Die Werke dieser Autoren ergänzen auch die Aussagen Maimonides' bezüglich speziell jüdischer Fragen. Zum Verhältnis der Vernunft und der Offenbarung wird in der Arbeit auf die Aussagen von Leo Strauss zurückgegriffen. Strauss interpretierte den Denker in einer Ambivalenz, die ihresgleichen sucht, was die Vielschichtigkeit des Werkes Maimonides' auf eine besondere Weise zeigt.

Die Leistung dieser Arbeit besteht also darin, die theoretischen Grundlagen des jüdischen Fundamentalismus explizit herauszuarbeiten und mit der Ideenwelt des Maimonides in Verbindung zu bringen. Dies wurde bisher weder im deutschen noch im englischsprachigen Raum behandelt.

II. Der Jüdische Fundamentalismus

1. Einleitung

Fundamentalismus zu definieren, ist schwierig, da der Begriff für ein politisches und gleichzeitig für ein religiöses Phänomen steht, das in den verschiedensten Regionen und Religionen auftritt. Eine Definition und Darstellung einer fundamentalistischen Gruppierung muss all diesen Faktoren Rechenschaft tragen. Es müssen sowohl die Besonderheiten der Religion, als auch die historischen Umstände und die politischen Gegebenheiten der Region berücksichtigt werden. So ist jede fundamentalistische Gruppierung einzigartig. Es stellt sich also die Frage, ob *ein* Begriff diesen verschiedenen soziokulturellen und religiösen Gegebenheiten gerecht werden kann. In diesem Teil Arbeit soll hierfür plädiert werden. Zum einen soll deutlich gemacht werden, dass es einen Kanon an Charakteristika gibt, die bei fundamentalistischen Strömungen zutreffend sind. Zum anderen soll gezeigt werden, dass für dieses Phänomen andere politikwissenschaftliche Begriffe wie Extremismus oder Radikalismus unzureichend sind.

Um ein umfassendes Bild des jüdischen Fundamentalismus nachzuzeichnen, reicht es allerdings nicht aus, einen Katalog an fundamentalismus-typischen Charakteristika vorzulegen. Vielmehr ist es notwendig, den historischen Gründen für das Erstarren von fundamentalistischen Bewegungen nachzugehen. Einer allgemeinen Definition von Fundamentalismus muss also eine historische Einführung vorangehen.

Die Punkte II/5 bis II/7 stellen eine spezielle Ausprägung des Fundamentalismus, den jüdischen Fundamentalismus dar. Für Israel kommen zwei Gruppierungen in Frage: die radikalen Nationalreligiösen und der Kahanismus. Die Rolle der Ultra-Orthodoxie wird in diesem Zusammenhang in Kapitel II/7 diskutiert. Aufgrund ihrer zurückhaltenden Religiosität aber wird die Ultra-Orthodoxie in dieser Arbeit nicht in den Kanon der jüdisch-fundamentalistische Gruppierungen aufgenommen.

Während der islamische Fundamentalismus bereits Ende der 70er Jahre mit der iranischen Revolution unter Ayatollah Khomeini aufkam, dauerte es länger, bis die Welt auf das Phänomen des jüdischen Fundamentalismus aufmerksam wurde.⁶ Erst nachdem der jüdische Siedler Baruch Goldstein am 25. Februar 1994 in einer Moschee 29 betende Muslime erschoss und weitere 150 Menschen verletzte⁷, und als Jigal Amir ein Jahr später den israelischen Premier Itzchak Rabin tötete, wurde der Welt vor Augen geführt, dass auch Juden in der Lage waren, aus religiöser Motivation heraus zu töten. Dem aufmerksamen Beobachter der Region ist jedoch nicht entgangen, dass der jüdische Fundamentalismus in Israel bereits nach dem Ende des Sechs-Tage-Krieges 1967 aufkam. In diesem Jahr formierte sich eine religiöse Gruppierung, die zum Ziel hatte, die Besiedelung des biblischen Judäa und Samaria voranzutreiben. Ideologischen Antrieb bot ihnen Abraham Itzchak HaKohen Kook, der das Kommen des Messias von der Besiedelung ganz *Eretz Israels*⁸ und einer streng halachischen Führung des Staates abhängig machte. Die Anhänger seines Gedankengutes, die sich auch bei der Siedlergruppierung *Gusch Emunim* wiederfinden, werden in dieser Arbeit als radikale Nationalreligiöse⁹ bezeichnet.

In den 70ern Jahren formierte sich in New York die sogenannte *Jewish Defense League*. Deren Begründer Meir Kahane setzte seinen politischen Aktionismus in Israel fort und zog im Jahre 1984 in das israelische Parlament ein. Ziele seiner Politik waren ein rein jüdischer Staat und die Vertreibung der arabischen Bevölkerung. In dieser Arbeit wird die Bewegung unter Kahane als Kahanismus bezeichnet. Beide

⁶ Kienzler, K.: „Der religiöse Fundamentalismus“, S. 11.

⁷ <http://www.mfa.gov.il/MFA/Government/Law/Legal%20Issues%20and%20Rulings/commission%20of%20inquiry-%20massacre%20at%20the%20tomb%20of%20the>. Untersuchungskommission des israelischen Außenministeriums vom 16. Juni 1994.

⁸ Heb. „Land Israel“; „Wenn Ihr ins Land Kanaan kommt, so soll das Land, das Euch als Erbteil zufällt, das Land Kanaan sein [...]“ 4. Buch Mose, 342-12. Gemeint sind hier hauptsächlich Judäa und Samaria, die seit 1967 von Israel besetzt sind.

⁹ Als Nationalreligiöse werden religiöse Zionisten bezeichnet, die bei der Staatsgründung auf einen jüdischen Charakter des Staates Israel bestanden hatten. Zunächst war dies die *Misrachi*-Bewegung unter Jakob Reines (1839-1915) (Brenner, M.: „Geschichte des Zionismus“, S. 90-91.). Da in dieser Arbeit aber der Schwerpunkt auf den jüdischen Fundamentalismus gesetzt wird und nicht alle Nationalreligiösen als Fundamentalisten bezeichnet werden können, wurde hierfür der Terminus der radikalen Nationalreligiösen gewählt.

Gruppierungen haben sich in der Vergangenheit äußerst gewaltbereit gezeigt und sind als fundamentalistisch einzustufen.

In Teil 4 des ersten Blocks der Arbeit findet eine Auseinandersetzung mit der israelischen Ultra-Orthodoxie¹⁰ hinsichtlich fundamentalistischer Tendenzen statt. Im Fazit werden die Eigenschaften des jüdischen Fundamentalismus mit den in der Definition erarbeiteten Charakteristika abgeglichen, die zuvor in der allgemeinen Definition erarbeitet worden sind. Ziel des Fazits ist es, zum einen zu zeigen, dass die radikalen Nationalreligiösen und der Kahanismus fundamentalistisch sind, und zum anderen zu begründen, dass die Ultra-Orthodoxie als nicht fundamentalistisch einzustufen ist.

Dieser erste Teil der Arbeit soll also dreierlei leisten: Er soll geschichtliche Zusammenhänge herstellen, das Phänomen des Fundamentalismus ausführlich erklären und die fundamentalistischen Strömungen im Judentum darstellen.

2. Fundamentalismus allgemein

2.1. Geschichte

2.1.1. Die Religion im Wandel der Zeit oder Offenbarung versus Vernunft?

Die Geschichte des Fundamentalismus ist mit der Geschichte der Religion eng verbunden. Die zeitgenössische Wissenschaft versucht, sich die Entstehung des Phänomens Fundamentalismus mit der „Unterdrückung“ der Religion durch die Aufklärung zu erklären. Die daraus resultierende Orientierungslosigkeit scheint in den letzten Jahrzehnten zu einer übertriebenen Rückbesinnung auf religiöse Werte geführt zu haben. Fundamentalismus wird also als Gegenreaktion auf die Folgen der Moderne gesehen. Um die Entstehung des Fundamentalismus nachvollziehen zu können ist es zunächst notwendig, den Begriff und die Bedeutung der Religion zu erklären.

¹⁰ Ausprägung der jüdischen Orthodoxie, bei der die absolute Einhaltung des jüdischen Gesetzes oberste Priorität hat. Die israelische Ultra-Orthodoxie entstammt dem Gedankengut der osteuropäischen Orthodoxie des 18. und 19. Jahrhunderts. Heute leben ultra-orthodoxe Juden streng isoliert in Enklaven der großen Städte. Der jüdische Staat wird im Ganzen abgelehnt. (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 405).

Eine Definition der Religion wird dadurch erschwert, dass sich in jeder Kultur andere Bedeutungen auf tun. Dazu kommt, dass die Wahrnehmung des Religiösen bei jedem Menschen unterschiedlich ist. In der Masse der Erklärungsversuche des Begriffs lassen sich dennoch drei charakteristische Merkmale herausstellen. Zunächst eine Art Standard-Definition:

„In der Alltagssprache der westlichen Kultur bezeichnet Religion gemeinhin die Verehrung transzendentaler Mächte, die Lehre vom Göttlichen und alle Glaubensbekenntnisse der Menschen, sowie die damit verbundenen Gruppen und Organisationen.“¹¹ Diese Definition, die auf die Bedeutung der Religion für Individuum und Gesellschaft hinweist, kann durch eine psychologische Erklärung ergänzt werden. Religion ist laut Martin Riesenbrodt die praktische und kognitive Bewältigung des gesellschaftlich Unbeherrschten.¹² Der bekannte Religionswissenschaftler Friedrich Heiler geht in seiner Definition noch weiter, für ihn ist Religion der Sinn des gesamten menschlichen Daseins:

„Der stärkste Halt, die höchste Würde, der größte Reichtum, die tiefste Seligkeit eines Menschen liegt in der Religion, d. h. im Umgang mit der letzten tiefsten Wirklichkeit. Alles Große, Edle und Wunderbare im Leben des Geistes findet im Religiösen seine Krönung und Vollendung: die wissenschaftliche Erforschung der Natur und des Geistes, das künstlerische Betrachten und Genießen des Schönen, die sittliche Gestaltung des Einzel- wie des Gemeinschaftslebens.“¹³

Religion ist also hier mehr als ein Sinnstifter, sie bestimmt das gesamte Leben, laut Heiler sogar die wissenschaftliche Forschung. Eine andere Funktion, die der Religion zugesprochen wird, ist die der Kontrolle oder zumindest der Bewältigungshilfe des Unkontrollierbaren. Religion scheint die Macht zu haben, das Unkontrollierbare kontrollieren zu können. Für viele ist sie außerdem die „letzte tiefe Wirklichkeit“ des Lebens. Dies verlieh der Religion in Europa vor der Aufklärung viel Macht und führte dazu, dass die Religion das Verhalten des Menschen normativ zu bestimmen suchte. Die Wissenschaft aber entwickelte sich allmählich zum Gegenpol der Religion: Sie konkurrierte mit der Religion und gewann die schließlich Oberhand, so dass die Religion ihre Funktion des allumfassenden Sinnstifters verlor. Dieser Prozess lässt sich anhand der Geschichte der Religionskritik besonders gut darstellen. Zudem zeigt eine Darstellung der Entwicklung der Religionskritik den Konflikt, um den es

¹¹ Knoblauch, H.: „Religionssoziologie“, S. 9.

¹² Riesenbrodt, M.: „Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne“, S. 72.

¹³ Heiler, F.: „Erscheinungsformen und Wesen der Religion“, S. 46

hier geht: die Offenbarung und das, was ihr in der Moderne entgegengesetzt wird. In diesem Teil der Arbeit wird der Offenbarung der Begriff der Wissenschaft gegenübergestellt. Man kann aber anstelle der Wissenschaft auch Begriffe wie Rationalität oder Vernunft heranziehen. Bezüglich Maimonides wird in dieser Arbeit der Terminus Vernunft herangezogen. In jedem Falle ist mit dem, was der Offenbarung gegenübergestellt wird, die Freiheit des Denkens gegenüber dem, was die Heilige Schrift vorgibt, gemeint. Die Geschichte der Religionskritik zeigt auf, wie sich die Menschheit von dieser Doktrin löste.

Die Macht religiöser Instanzen wurde bereits in der Antike bei Epikur (ca. 341-271) vehement kritisiert. Dieser wehrte sich dagegen, die Offenbarung kritiklos hinzunehmen. Epikur plädierte dafür, sich mit der Religion im wissenschaftlichen Sinne auseinanderzusetzen. Der Sinn dieser Wissenschaft bedeutete bei Epikur, die Furcht vor den Göttern zu verlieren und durch das theoretische Betrachten zur Glückseligkeit zu gelangen.¹⁴ Die Hervorhebung des theoretischen Betrachtens, welches den Menschen mit Glück erfüllt, wird im Mittelalter auch von Maimonides befürwortet. Von Maimonides wird Epikur allerdings als Atheist verschmäht und als jemand, „der an das Dasein Gottes nicht glaubt“ bezeichnet.¹⁵ Das religionskritische Streben von Maimonides ist ein anderes: Maimonides will den Glauben und die Vernunft versöhnen. Dies war nicht nur sein Ziel, sondern ein zentrales Streben der gesamten religiösen Philosophie des Mittelalters. Den Versuch die Offenbarung mit der Vernunft oder in Maimonides` Fall mit der Philosophie in Einklang zu bringen, bezeichnet Leo Strauss als „Aufklärung des Mittelalters“.¹⁶ Diese Aufklärung des Mittelalters sah in der Offenbarung und ihren unverrückbaren Grundsätzen eben nicht das Ende der Philosophie, sondern deren Grundlage.¹⁷ Dabei bestand Maimonides darauf, dass die Wahrheit, welche in der Offenbarung versteckt ist, nur einem erlesenen Kreis von Gelehrten zugänglich gemacht werden soll.

Das Streben, Glauben und Vernunft zu vereinbaren und sich vor falschen Interpretationen des Glaubens zu schützen, wandelte sich in der Neuzeit. In der Aufklärung fand eine Ablösung der Religionskritik vom religiösen Bereich statt. Die interne Religionskritik, wie sie Maimonides in seinen Abhandlungen über die Vereinbarung von Offenbarung und Vernunft geübt hatte, wurde zu einer externen

¹⁴ Strauss, L: „Die Religionskritik Spinozas“, in: „Religion und Gesetz 1“, S. 67.

¹⁵ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen“, S. 221.

¹⁶ Strauss, L: „Die Religionskritik Spinozas“, in: „Religion und Gesetz 1“, S. 27.

¹⁷ Meyer, H: Einleitung zu Strauss` „Philosophie und Gesetz“, S. XIX.

Kritik. In der Moderne hat sich die Kritik am Glauben selbst verschärft. Und sie geht über den religiösen Rahmen hinaus, denn in der Moderne sucht man kaum noch nach der richtigen Interpretation des Glaubens, sondern vielmehr nach dessen Sinn. Dabei wird die Frage nach der Existenz Gottes meist negativ beantwortet. Eine der herausragendsten und sicherlich berühmtesten Aussagen, die den Atheismus der Moderne provokant darstellen, ist sicherlich Nietzsches Äußerung zum Tode Gottes.¹⁸ Aus dem Gegensatz von Aufklärung und Religion wird also der Gegensatz von Atheismus und Glaube.¹⁹ In der Moderne ist laut Leo Strauss in Bezug auf das Judentum eine Synthese zwischen Aufklärung und Orthodoxie nicht möglich. Es steht nicht mehr zur Diskussion, ob das Übernatürliche der Offenbarung, die durch die Orthodoxie gelehrt wird, wahr ist. Wunder für wahr zu halten ist heute verpönt.²⁰ In der Moderne scheinen die Fronten klar: Der Offenbarung, im Sinne von verbindlicher Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten durch die Gottheit, steht die kritisch-reflektierende Vernunft der Aufklärung gegenüber. Menschen, die glauben, sind in der Moderne unter Zugzwang geraten: Sie müssen ihre Glaubensgrundsätze vor den Anfragen der scheinbar „allmächtigen“ Wissenschaft der Moderne verteidigen. Der Atheismus scheint in der Moderne zur Normalität geworden zu sein.

2.1.2. Fundamentalismus im Wandel der Zeit

Wie bereits in der Einleitung erläutert wurde, ist Fundamentalismus der reinen Begriffsdefinition nach eine Einstellung, welche sich auf religiöse Grundsätze stützt, die absolut gesetzt werden. Einer fundamentalistischen Weltsicht liegt also eine Ideologie zugrunde, die einen absoluten Wahrheitsanspruch und den Charakter des Unbedingten hat. Diese Ideologie ist in den gängigen Deutungen des Begriffs eine religiöse Schrift. Die frühen Definitionen des Fundamentalismus beschäftigen sich nur mit dem Fundamentalismus als unreflektierter Auffassung und Befolgung der Bibel als verbalinspirierter Schrift, d. h. als direkte Niederschrift des Wortes Gottes²¹. Historisch gesehen lässt sich der Begriff des Fundamentalismus auf die sog. *Fundamentals* zurückführen. Es handelt sich hierbei um einen konservativen evangelikalen Protestantismus in den USA, welcher in der von dem Theologen

¹⁸ Nietzsche, F.: „Die fröhliche Wissenschaft“, S. 255.

¹⁹ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 26.

²⁰ Ebenda, S. 11.

²¹ Ritter, J.: „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, S. 1133.

Reuben Archer Torrey herausgegebenen Schriftenreihe *The Fundamentals – A Testimony to the Truth* im Jahre 1910 bis 1915 seinen Ausdruck fand.

Zu den unverrückbaren Doktrinen der christlichen Fundamentalisten gehörten neben der Irrtumslosigkeit und Autorität der Bibel die Anerkennung der Gottheit von Jesus Christus, seine jungfräuliche Geburt und Wunderwirkung, sein Tod für die Sünden der Menschen und seine leibliche Auferstehung und persönliche Wiederkehr.²² Hier wurden die traditionellen Glaubensgrundlagen summiert und gegen eine als destruktiv beschriebene Moderne verteidigt. Hermann Deuser nennt diese Schriften eine theokratische Anmaßung gegenüber der Gesellschaft.²³ Zu dieser Zeit war das Charakteristikum des Kampfes noch kein vordergründiger Aspekt der ersten Fundamentalisten, auch wenn man den laizistischen US-amerikanischen Staat durchaus kritisierte. Fundamentalismus in Form eines politischen Kampfes trat erst in den 70er Jahren in den Vordergrund, als der Fundamentalismus zu einem internationalen Phänomen wurde. Das Aufkommen des islamischen Fundamentalismus markierte in der muslimischen Welt zum einen die Formierung der sunnitisch-arabischen Muslimbruderschaft in Ägypten im Jahr 1928 und auf schiitischer Seite die Revolution im Iran, welche mit der Ausrufung des Gottesstaates am 1.4.1979 endete.²⁴ Ausschlaggebend für den jüdischen Fundamentalismus war der Sechs-Tage-Krieg im Jahre 1967 in Israel. Die fundamentalistischen Bewegungen, die aus diesen politischen Ereignissen resultierten, machten den politischen Kampf zum Kern ihrer Bestrebungen. Der Fundamentalismus wurde zum weltweiten und interreligiösen Phänomen.²⁵

2.2. Fundamentalismus – eine Definition

Nachdem mögliche Ursachen des Phänomens dargestellt wurden, soll nun ein Versuch unternommen werden, den Fundamentalismus allgemein und umfassend zu definieren. Während die ursprünglichen Fundamentalisten mit der Interpretation der Bibel in ihrem Sinne beschäftigt waren und sich nicht aktiv in das politische Geschehen mischten, rücken die Fundamentalisten der Gegenwart den politischen Kampf in den Mittelpunkt ihres Aktionismus. Der Kampf im Namen Gottes ist das oberste Gebot der Fundamentalisten und wird hier als erster und wichtigster Punkt

²² Ebenda, S. 1133.

²³ Deuser, H.: „Religion und Politik-Zur theologischen Kritik des religiösen Fundamentalismus“, S. 6-7.

²⁴ Tartsch, T.: „Da`wa und Jihad - islamischer Fundamentalismus und Jihadsimus“, S.60-70.

²⁵ Tibi, B.: „Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert“, S. 15.

dargestellt. In einem zweiten Schritt wird geklärt, für welche Ziele Fundamentalisten im Allgemeinen kämpfen. Diese Ziele sind streng religiös und antimodern. Dennoch wird die Moderne von Fundamentalisten genutzt. Sie dient als Mittel zum Zweck. Ein weiteres Instrument ist die Propaganda bestimmter und klarer Feindbilder. Da der Fundamentalismus anderen politischen Phänomenen ähnelt, sollen zuletzt klare Begriffsabgrenzungen vorgenommen werden. Diese sind wichtig, da dabei deutlich wird, dass das Phänomen Fundamentalismus einzigartig ist.

2.2.1. Der Kampf

Der Kampf ist ein ständiger Begleiter fundamentalistischer Bewegungen, er ist also ein zentraler Begriff für den Fundamentalismus. Appleby und Marty stellen dies im Rahmen des Fundamentalismus-Projektes dar. Sie arbeiten die verschiedenen Facetten des Kampfes fundamentalistischer Gruppen heraus: den Kampf *für* etwas, *mit* jemandem, den Kampf *gegen* etwas oder *gegen* jemanden. Schließlich wird der Kampf *unter* Gott durchgeführt. Der Kampf *für* etwas bedeutet, für ein religiöses Bündel an Werten zu kämpfen, der Kampf *mit* jemandem bedeutet, dass in einer Art Elitetruppe gegen den ungläubigen Rest gekämpft wird, um die Ziele durchzusetzen. Der Kampf *gegen* den Feind steht im Zentrum des fundamentalistischen Aktionismus. Dabei gehen Fundamentalisten auch mit Mitgliedern aus den eigenen Reihen nicht zimperlich um. Oft gilt die aggressive Beobachtung auch denjenigen, die sich innerhalb der Gruppierung als moderate Denker herausstellen. Der Kampf *unter* Gott dient als Legitimation der Methoden.²⁶

Der ideologische Kampf um eine Umstrukturierung der Welt nach religiösen Maßstäben zwingt fundamentalistische Gruppierungen, am politischen Leben eines Staates teilzunehmen, auch wenn sie ständig ihre Andersartigkeit betonen. Dabei ist es eine beliebte Strategie der Gruppierungen, Parallelorganisationen karitativer Art aufzubauen.²⁷ Bisher hatten die meisten fundamentalistischen Gruppierungen mehr Erfolg darin, ihr eigenes System zu perfektionieren und abzuschotten, als die Politik des Staates zu ändern.²⁸ Es wird sich zeigen, dass die daraus entstehende Frustration zu extremen Handlungen kleiner Gruppierungen innerhalb des fundamentalistischen Kreises führen kann. Ein wichtiges Grundmerkmal, welches

²⁶ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „A User’s Guide“, in: „Fundamentalisms Observed“, S. ix.

²⁷ Ebenda, S. 2.

²⁸ Ebenda, S. 3.

Benjamin Beit-Hallahmi anführt, ist die Tatsache, dass den religiösen Führern ein gewisser „Draht“ zu Gott zugesprochen wird, dem sie ihre Vormachtstellung und Unantastbarkeit verdanken.²⁹ Für Fundamentalisten ergibt sich ein Bündel an religiösen Grundsätzen zu menschlichen und göttlichen Belangen, welches als absolut wahr und unverrückbar gilt. Zur Einhaltung dieses religiösen Rahmens werden unabänderliche Traditionen gepflegt und hoch angesehen. Diese religiöse Wahrheit wird aus Sicht der Fundamentalisten von „teuflischen Kräften“ unnachgiebig bekämpft.³⁰ Historische Ereignisse werden ebenfalls so gedeutet (oder umgedeutet) dass sie sich in die Ideologie einfügen und als „Zeichen Gottes“ den politischen Kurs legitimieren.³¹

Der Kampf wird oft aus einer grenzenlosen Wut heraus geführt. Dem liegt nicht selten eine große Angst zugrunde. Der Kampf um die Existenz kann hier eine große Rolle spielen. Von beiden Bewegungen, die in dieser Arbeit dargestellt werden, wird der Kampf als Existenzkampf angesehen.

2.2.2. Die Zukunftsvision

Fundamentalisten setzen göttliche Regeln ein, um irdische Politik zu machen. Demokratie, Humanismus und Aufklärung sind aus deren Sicht menschlicher Natur und widerstreben ihnen. Die fundamentalistische Denkweise räumt der Wissenschaft als menschlicher Errungenschaft keinen hohen Stellenwert ein. Als Regelwerk des Lebens wird nur das Regelwerk Gottes akzeptiert.³² An die Stelle der modernen Werte tritt die Religion. Religiöse Traditionen werden dabei idealisiert und totalisiert und sollen ohne Beachtung eines ursprünglichen Kontextes im Hier und Jetzt erzwungen werden.³³ Fundamentalisten sind also auch streng religiöse Revitalisten, d. h. es werden tradierte Formen der Religion, Symbole oder Riten betont, die politische Vorgehensweise und die Vorstellungen zur Gesellschaftsordnungen jedoch richten sich auf die Zukunft. So strebt man nach einer neuen und veränderten Welt, die aber mit einem Rückgriff auf archaische religiöse Bräuche herbeigeführt werden soll.³⁴

²⁹ Beit- Hallahmi, B.: „Despair and Deliverance“, S. 22.

³⁰ Silberstein, L.: „Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective“, S. 298.

³¹ Ebenda, S. 5.

³² Marty, M. E., Appleby, R. S.: „Introduction“, in: „Fundamentalisms Comprehended“, S. 8.

³³ Deuser, H.: „Religion und Politik – Zur theologischen Kritik des religiösen Fundamentalismus“, S. 7.

³⁴ Marty, M. E., Appleby, R. S.: „Introduction“, in: „The Fundamentalism Project“, S. 1.

Das Ziel der Bestrebungen ist ein Gottesstaat. Dieses „Reich Gottes auf Erden“ kann verschiedene Formen annehmen.

Die Ideologie von Fundamentalisten ist also gleichzeitig rückwärts- und vorwärts gewandt. Ziel ist eine Restauration der Welt im Sinne der Religion und die Rettung der Welt im Sinne einer neuen Weltordnung.³⁵ An der Spitze fundamentalistischer Gruppierungen steht zumeist ein charismatischer Führer.³⁶ Fundamentalisten sehen sich allein als die wahren Visionäre. Sie stellen sich als die Einzigen dar, welche die Geschichte verstehen können, die politischen Verhältnisse zu deuten wissen und die sehen, wie Zukunft und Vergangenheit aufeinander aufbauen.³⁷

Natürlich setzen fundamentalistisches Gedankengut bzw. fundamentalistische Handlungen eine totale Hingabe der Protagonisten zum religiösen Glauben voraus. Fundamentalisten stellen sich dann dem Regime entgegen, indem sie eine eigene revolutionäre Theorie entwickeln, um dieses moderne System in Frage zu stellen. Für die Formulierung einer neuen Theorie wurden nicht selten die alten Mythen wieder herangezogen. Diese wurden so umformuliert, dass daraus ein realer Aktionsplan wurde, der einen hohen Grad an Überzeugungskraft besitzt. Man kann Fundamentalismus also als eine Art „Gegenangriff“ auf die säkulare Welt verstehen. Der Herrschaft der Wissenschaft der Moderne setzen die extremistischen Fundamentalisten ihre in eine Ideologie umgewandelten Mythen entgegen. Dabei werden die Mythen als wahr angesehen. Um ihren streng religiösen Lebensstil aufrechterhalten zu können, sehen Fundamentalisten es meist als notwendig an, sich zu isolieren und in eigene Enklaven zurückzuziehen.

Ein genaues und wissenschaftliches Studium der Bibel, wie es die christlichen *Fundamentals* noch durchgeführt haben, ist aber weder bei islamischen noch bei jüdischen Fundamentalisten üblich. Das Interesse an der Religionswissenschaft und an religionsphilosophischen Fragen ist bei heutigen Fundamentalisten mangelhaft, auch philosophische Aspekte spielen keine Rolle. Es wird sich noch zeigen, dass der jüdische Fundamentalismus an der Philosophie des Maimonides kein Interesse hat. Hier zählen nur die legalistischen Werke, Maimonides' philosophische Ausführungen werden so gut wie nie zitiert. Auch humanistische oder geisteswissenschaftliche Werte scheinen eine geringe Rolle zu spielen. Für gesichert gilt die Tatsache, dass

³⁵ Friedman, M.: „Habad as Messianic Fundamentalism: ...“, S. 328.

³⁶ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Introduction“, in: „The Fundamentalism Project“, S. 2.

³⁷ Heilman, S. C.: „Quiescent and Active Fundamentalisms: The Jewish Case“, S. 173.

unter den Fundamentalisten kaum Geisteswissenschaftler zu finden sind, man scheint sich vielmehr mit Wissenschaften auseinanderzusetzen, die von Auslegung und Exegese weit entfernt sind, wie die Naturwissenschaften, Medizin und Technik. Tatsächlich handelt es sich bei den jüdischen Aktivisten, von denen in dieser Arbeit die Rede ist, um die akademische Mittelschicht Israels und den USA, bei denen Ingenieure und Ärzte die Mehrheit bilden. Im Gegensatz dazu hatte die Bibelexegese für den protestantischen Fundamentalismus einen hohen Stellenwert. Der Fundamentalismus in seiner ursprünglichsten Form, d. h. der protestantische Fundamentalismus, sprach von einer Besinnung auf die „Reinheit der Grundlagen“, die in der Bibel zu finden sind. Diese Grundlagen wurden theologisch und exegetisch untersucht.³⁸

2.2.3. Der Gebrauch der Moderne

Die modernen Werte werden von Fundamentalisten abgelehnt. Sobald sie sich jedoch auf die politische Bühne begeben, sind Fundamentalisten gezwungen, sich auf die Moderne einzulassen. Darüber hinaus gebrauchen sie die Moderne für ihre Zwecke. Fundamentalisten sind scharfe Beobachter der Moderne und durchaus pragmatisch hinsichtlich moderner Methoden, die ihnen bei der Verbreitung ihrer Ideologie nützen könnten. Vor allem moderne Kommunikationstechniken werden von Fundamentalisten gerne genutzt, da sie bei der Verbreitung der Doktrin hilfreich sind. Sie sind das Sprachrohr, etwas, das die eigens kreierte Isolation der Fundamentalisten durchbricht, ohne diese Isolation jedoch ernsthaft zu gefährden. Ein Beispiel aus dem christlichen Fundamentalismus verdeutlicht dies: Die US-amerikanischen Protestanten nutzten das Medium Fernsehen wie keine andere fundamentalistische Bewegung und prägten so den Begriff „Televangelisten“.³⁹ Wie sich herausstellen wird, nutzen Fundamentalisten darüber hinaus durchaus die Machtinstrumente der Demokratie. Sowohl die in der Arbeit dargestellten Nationalreligiösen, als auch der Kahanismus sind bzw. waren im Parlament vertreten. Man kann also hier, wie Menachem Friedman es in seinem Beitrag zum Fundamentalismus-Projekt tut, von einer *selektiven* Opposition zur Moderne sprechen.⁴⁰ Moderne Hilfsmittel werden zu Mittel zum Zweck. Der Gebrauch der

³⁸ Barr, J.: „Fundamentalismus“, S. 128.

³⁹ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Herausforderung Fundamentalismus“, S. 42.

⁴⁰ Friedman, M.: „Habat as Messianic Fundamentalism: ...“, S. 328.

Moderne läuft jedoch Gefahr, die Ideologie der Fundamentalisten ad absurdum zu führen. Gerade die Tendenz vieler Fundamentalisten, viel Innovation zu zeigen und die Moderne in gewissen Punkten nachzuahmen, führt dazu, dass die viel beschworenen Fundamente zu kippen drohen.⁴¹ Dies geben auch Martin Marty und Scott Appleby – die Begründer des weltweiten *Fundamentalism Project* – zu bedenken:

„Ohne Zweifel waren Radio, das Kino und das Fernsehen vorrangige Träger und Verbreiter jenes Virus, den man Moderne nennt. Gegenbewegungen, so die nahe liegende Vermutung, hätten eigentlich extrem und entschieden dagegen opponieren müssen.“⁴²

2.2.4. Vom Feind

Im Zeitalter der Moderne wird der Religion die sinngebende Macht entzogen. Das Resultat ist oft Unsicherheit. Dinge, die vorher als unbeherrschbar angesehen wurden, wurden zwar durch moderne technische und medizinische Errungenschaften zunehmend für kontrollierbar gehalten, auf die vielen religionsphilosophischen Fragen wusste die Moderne jedoch keine Antwort. Hinzu kam, dass diese neuen Errungenschaften nicht jedem zugutekamen: Die sog. „Verlierer der Globalisierung“ hatten und haben wohl immer noch wenig von der fortschrittlichen Technisierung der Moderne. Wie Bernhard Dressler es formuliert, ist die abwehrende Reaktion auf die Moderne also auch eine Reaktion aus der Not heraus, also eine Notreaktion auf die „Widersprüche der Moderne“. Fundamentalismus ist also auch eine Reaktion der Armen dieser Welt auf die für sie negativen Folgen der Moderne. Dabei spielt laut Dressler eine große Rolle, dass die Globalisierung und Technisierung in unserem Zeitalter – nach dem Motto „Alles ist möglich“ – große Versprechungen gemacht hat. Die tatsächlichen Folgen für die Menschen stehen leider aber oft im Widerspruch zu diesen Verheißungen.⁴³ Fundamentalismus entsteht also in Krisensituationen: Die Gründe sind Armut und/oder Bedrohung. In beiden Fällen sehen Fundamentalisten den Kampf als eine Existenzfrage an. Umso wichtiger wird eine Abgrenzung zu den – oft dämonisierten – „Anderen“. Es kann sich bei den „Anderen“ um einen oft instrumentalisierten Feind von außerhalb (der Gruppe) handeln, oder um jene, die

⁴¹ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Herausforderung Fundamentalismus“, S. 41.

⁴² Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Herausforderung Fundamentalismus“, S. 41.

⁴³ Flechsig, K. H.: „Globales Lernen...“ S. 213-214.

Kompromisse mit der Moderne eingehen. Der externe, aber auch der interne Hass kann tödliche Ausmaße annehmen, man erinnere sich an das schockierende Attentat eines religiösen Juden auf Itzchak Rabin.

Fundamentalismus zeichnet sich durch eine absolute Kompromisslosigkeit aus. Er ist eine totalitäre Antwort auf die Moderne. Hierfür ist auch eine absolute Abgrenzung, sei es im territorialen Sinne oder durch gewisse Kleidungs-codes, vonnöten.⁴⁴ In der Moderne gibt es kein eindeutig definiertes Gut und Böse, kein Richtig und Falsch und genau das ist der Kritikpunkt von Fundamentalisten. Es gilt, diese klaren Linien wieder zu ziehen, Regeln aufzustellen, die verlässlich sind und als absolut gelten. Damit geht eine dualistische Weltsicht einher, in der es ein Gut und ein Böse gibt, oder anders ausgedrückt, „die Welt Gottes und die Welt Satans“⁴⁵. Als Feind können nicht nur Individuen, sondern ganze Gesellschaftssysteme (der Moderne) bezeichnet werden. Um extremistische Aktionen durchzuführen, darf es bei der Betrachtung des Feindes kein Pardon geben, also auch keine differenzierten Ansichten, welche die Protagonisten verwirren und ihre Kampfbereitschaft schmälern könnten. Meist wird die Gemeinschaft der Fundamentalisten durch dieses Feindbild und ihre eschatologischen Hoffnungen zusammengehalten. Eine Mythologisierung des Feindes ist die Taktik, Anhänger besser auf die eigene Idee einzuschwören.⁴⁶ Die Konstruktion des Feindbildes bringt mit sich, dass sich Fundamentalisten räumlich isolieren und sich auch durch bestimmte Kleidungs-Codes vom Rest der Gesellschaft abheben. Hinzu kommen strikte moralische und soziale Kodizes des allgemeinen Verhaltens, die sie von den Nicht-Fundamentalisten trennen. Hier setzen Fundamentalisten nicht selten auf Provokation.⁴⁷

Die Konstruktion eines Feindbildes hilft bei der Rechtfertigung und Durchsetzung fundamentalistischer Politik, die nicht selten Gewaltanwendung mit einschließt.⁴⁸

2.2.5. Begriffsabgrenzungen

Der Fundamentalismus ist ein umstrittener Begriff. Es wird nicht selten behauptet, er könne der Verschiedenheit der Umstände nicht gerecht werden. Die Kritik an diesem Begriff besteht oft darin, dass es eine große Bandbreite an Begriffen gäbe, die das

⁴⁴ Silberstein, L.: „Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective“, S. 5.

⁴⁵ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Herausforderung Fundamentalismus“, S. 39.

⁴⁶ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Introduction“, in: „The Fundamentalism Project“, S. 2

⁴⁷ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Herausforderung Fundamentalismus“, S. 40.

⁴⁸ Wießner, G.: „Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte“, S. 48.

Phänomen ausreichend beschrieben. Die Religion ist für den Fundamentalismus nicht notwendigerweise die alleinige Matrix. Fundamentalismus ist mit anderen reaktionär-regressiven Ideologien wie Traditionalismus, Chauvinismus oder Radikalismus eng verwoben.⁴⁹ Der Begriff des Fundamentalismus bezieht sich nicht nur auf die absolute Treue zum geschriebenen Wort. Fundamentalismus ist ein politisches Phänomen, eine Mischform aus wörtlicher Auslegung der Schrift und anderen politischen Phänomenen, die im Folgenden kurz genannt werden.

Der Traditionalismus, d. h. das Festhalten an alten Normen, ist, wie bereits gezeigt wurde, ein Bestandteil des Fundamentalismus. Der Traditionalismus bezieht sich auch auf das Festhalten an religiösen Prinzipien, Symbolen und Traditionen. Sichtbar wird dies hier vor allem beim islamischen Fundamentalismus. Dieser versucht, in Abwehr des Kolonialismus und des in dessen Folge aufgetretenen Einzugs der westlichen Kultur, Prinzipien des Mittelalters aufrecht zu halten.⁵⁰ Vielleicht kann man beim Traditionalismus von einer Art Ausgangssituation sprechen, aus der sich der Fundamentalismus entwickeln kann. Marty und Appleby beschreiben den Fundamentalismus als kürzlich entwickelte Form des Traditionalismus.⁵¹ Hier muss auch berücksichtigt werden, dass das Phänomen des Fundamentalismus sich insofern vom Traditionalismus abgrenzt, als dass Ersterer eben nicht alle Erscheinungen der Moderne ablehnt und sich nicht mit einem Rückzug auf tradierte Normen und Werte zufrieden gibt. Steffen Hagemann gibt hier zu bedenken, dass Fundamentalismus nicht nur Berufung auf Dogmen, sondern auch Deutung von Traditionen ist. Fundamentalismus entsteht demnach aus einem traditionellen Milieu und versucht, der Moderne eine normative Ordnung entgegenzusetzen. Zu diesem Zweck werden Elemente der Tradition selektiv ausgewählt, die Elemente werden umgedeutet und an die politischen Umstände vor Ort angepasst.⁵² Um existieren zu können, muss der Fundamentalismus sich abgrenzen und radikalieren.

Auch der Chauvinismus ist Bestandteil des Fundamentalismus. Der Chauvinismus ist eine extreme Form des Nationalismus, der fanatische und aggressive Züge hat.⁵³ Jüdische Fundamentalisten sind in jedem Fall Nationalisten und es wird sich zeigen, dass sie überaus aggressiv und fanatisch sein können. So sind auch die Grenzen

⁴⁹ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 24.

⁵⁰ http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=5P28MX.

⁵¹ Marty, M. E.; Appleby, S.: „A User's Guide“, in: „Fundamentalisms Observed“, S. vii.

⁵² Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 21.

⁵³ Nohlen, D.: „Lexikon der Politik“, S. 92.

zum Extremismus oder gar zum Rechtsextremismus fließend. Zumindest in einem Punkt gleicht der Fundamentalismus dem Rechtsextremismus: Beide Einstellungen haben rassistische Züge und berufen sich auf die Nation als eines der wichtigsten Elemente.

Ein weiterer Begriff, der mit dem Terminus Fundamentalismus in Verbindung gebracht wird, ist der Radikalismus. Laut Hagemann ist unter Radikalisierung der „immer `willkürlichere` Umgang mit Traditionen unter den Bedingungen sozialer Wandlungsprozesse, im Extremfall gar die weitgehende Neuformulierung im Interesse ideologischer und politischer Ziele“ zu verstehen.⁵⁴ Dennoch sind diese Begriffe nicht unbedingt an den religiösen Bereich gebunden. Fundamentalismus ist aber in jedem Fall ein religiöses Phänomen.

2.3. Fazit

Auch wenn nicht zwingend bewiesen werden kann, dass die von der Moderne ausgelöste Sinnkrise der westlichen Welt für das Erstarken von fundamentalistischen Gruppierungen verantwortlich ist, so liegt doch nahe, dass sich Gläubige, die sich vom Atheismus der Moderne bedroht fühlen, wehren. Ein Grund hierfür könnte sein, dass Moderne und Säkularisierung an den festen Glaubensfundamenten der Religion rütteln. Da Fundamentalismus in den Krisenregionen der Welt aber auch eine Ausdrucksform eines Überlebenskampfes geworden ist, sind Aufruhr und radikaler Aktionismus allein aufgrund der in Frage gestellten Moderne und aufgrund eines Sinnvakuums fraglich. Heutzutage scheint die absolute Auslegung der Religion vielmehr ein Vorwand für kriegerische Auseinandersetzungen und Gewalt zu sein.

Fundamentalismus bedeutet also heute weit mehr als das Beharren auf unverrückbaren Doktrinen der Bibel, wie es die *Fundamentals* gefordert hatten. Fundamentalismus ist heute mit einem klaren politischen Konzept verbunden, das es um jeden Preis zu verwirklichen gilt. Dabei heiligt der Zweck die Mittel, oder man sollte besser sagen: Das Heilige wird zur Grundlage des Zweckes. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, zeigt Fundamentalismus je nach den regionalen und religiösen Begebenheiten ein anderes Gesicht.

Eine einheitliche Definition von Fundamentalismus, die allen fundamentalistischen Strömungen der verschiedenen Weltreligionen gerecht wird, gibt es nicht. Es gibt lediglich einen Katalog von Eigenschaften, die in der Politik- und der

⁵⁴ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 20.

Religionswissenschaft zur Beschreibung des Phänomens aufgestellt wurden. Zu diesem Katalog gehören die Aspekte, welche in diesem Kapitel aufgezeigt wurden. Der nächste Schritt wird nun sein, Parallelen zwischen der allgemeinen Fundamentalismus-Definition und den speziellen, als fundamentalistisch eingestuften jüdischen Gruppierungen herauszuarbeiten. Es soll aufgezeigt werden, inwiefern sich jüdische Fundamentalisten an absoluten Glaubensgrundsätzen „festhalten“ und diese als Dogmen in der Tagespolitik umsetzen. Dabei wird deutlich werden, wie gewaltbereit diese Gruppierungen sind und zu welcher Art Mittel sie gegriffen haben und auch heute noch greifen. Hierfür werden sowohl Aufbau und Funktionsweise der jüdisch-fundamentalistischen Gruppierungen, sowie deren Gedankengut dargestellt. Ein weiterer Punkt werden auch die Zukunftsvisionen jüdischer Fundamentalisten sein, d. h. es wird deutlich gemacht, wie die von den Fundamentalisten geforderte Theokratie umgesetzt werden soll. Hierbei soll auch die Frage der charismatischen Führerschaft geklärt werden. So werden alle die in dieser Definition aufgegriffenen Punkte auf den jüdischen Fundamentalismus in Israel angewendet und diesbezüglich geprüft.

Im Kapitel zur Geschichte des Fundamentalismus wurde gezeigt, dass ein Sinnvakuum, welches durch die Moderne ausgelöst wurde, als Ursache für das Aufkeimen des Fundamentalismus gilt. Eine schwierige Aufgabe wird sein, dies bezüglich Israels einzuschätzen, d. h. zu klären, inwiefern dieses Sinnvakuum für den Fundamentalismus ausschlaggebend ist. Es wird zu erörtern sein, inwieweit die jüdischen Einwanderer aus den USA hier eine Rolle spielen.

Zum besseren Verständnis der Motive orthodoxer und fundamentalistischer Juden trägt der folgende Teil der Arbeit bei, in dem Grundlagen zu jüdischen Fragen geklärt werden.

3. Relevante Erläuterungen zu Land und Religion

3.1. Volk, Land und Tora

Grundsätzlich ist es schwierig, von „dem Judentum“ im Allgemeinen zu sprechen, denn die Definitionen variieren je nach Epoche, Gruppierung und vor allem nach der jeweiligen Auslegung. Tatsache ist, dass die Tora die jüdische Tradition bestimmt hat

und auch heute noch bestimmt.⁵⁵ Mit dem Begriff des Judentums als Volk muss man vorsichtig sein. Leo Trepp benutzt den Begriff „Hausgemeinschaft“, die durch eine gemeinsame Geschichte, gemeinsame Hoffnungen und religiöse Traditionen zusammengehalten wird.⁵⁶ *Eretz Israel* war in der Ideengeschichte der Juden in der Diaspora ein fester Bestandteil der Gebete und Zukunftshoffnungen, in vielerlei Hinsicht blieb es aber nur eine Floskel, was der Zionismus ändern sollte. Dieser verband bereits vor der Gründung des Staates Israel das religiöse Selbstverständnis mit der Idee des Volkes⁵⁷ (einer ethnischen Idee) und der Idee oder besser dem Traum von *Eretz Israel* (der nationalen Idee).⁵⁸ In der Literatur zum Judentum werden Volk, Land und Tora als die drei Säulen des Judentums bezeichnet. Diese erfuhren im Laufe der Geschichte unterschiedliche Gewichtung und das Land Israel stand nicht immer im Zentrum. Die Betonung der drei Säulen Volk, Land und Tora ist für die in der vorliegenden Arbeit behandelten Gruppierungen durchaus ausschlaggebend. Der Zionismus, der eine jüdische Heimstätte in Palästina als Lösung der Jahrhunderte andauernden Qual und Diskriminierung forderte, sollte den Traum von *Eretz Israel* in die Realität umsetzen. Er entstand im Zuge der Emanzipation der Juden Europas in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts. Der Zionismus basierte auf einer Idee, die für das Judentum in der Diaspora charakteristisch ist. Obwohl die Herzl'sche Idee des Judenstaates in erster Linie eine politische Idee war, welche von größtenteils säkularen Juden vor einem politischen Hintergrund entwickelt wurde, war sie in ihrem Kern dennoch religiös. Grundlage ist das jüdische Selbstverständnis der Juden als Gemeinschaft, welche seine Gemeinsamkeiten vor allem in der Religion sah. Der Großteil der Zionisten hielt hieran fest und sah hinsichtlich der Staatsgründung das biblische Land Palästina vor. Ohne die jüdische Religion wäre eine Staatengründung also nicht möglich gewesen und der Staat Israel ist gerade wegen seines jüdischen Charakters einzigartig. Die Eigenschaft, Jude zu sein, ist bis heute das, was die Mehrheit der Israelis vereint. Die Untrennbarkeit von Volk und Land findet sich bis heute in der Politik des jüdischen Staates wieder. Da Israel keine grundlegende Verfassung besitzt, sondern nur die Unabhängigkeitserklärung und einige sachbezogene Grundgesetze, gibt es keine verfassungsrechtlich verankerte Trennung von Staat und Religion. Der Staat wies im Jahre 1958, zehn Jahre nach

⁵⁵ Trepp, L.: „Die Juden“, S. 17.

⁵⁶ Ebenda, S. 16-17.

⁵⁷ „Werdet Ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten ... und Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ 2. Buch Mose 19 5-6.

⁵⁸ Trepp, L.: „Die Juden“, S. 23.

seiner Gründung die *Halacha* als Gesetzesgrundlage zurück, religiöse Konnotationen gibt es aber dennoch in vielen Bereichen. So sind sämtliche Rabbinate, d.h. religiöse Gerichtshöfe, staatlich. Das Ministerium für Religion, hat ein religiöses Schulsystem eingeführt, nichtorthodoxe Einrichtungen erfahren Diskriminierung.⁵⁹ Gesetze zu Menschenrechten und Religionsfreiheit wurden von den religiösen Parteien oftmals verhindert, Grund ist hier die Befürchtung, den jüdischen Charakter Israels zu „verwässern“.⁶⁰ Der religiösen Observanz der staatlichen Rabbinate unterliegen: Erziehung, Ernährung und Personenstandsfragen wie Ehe und Scheidungen, sowie Schabbat- und Feiertagsöffnungszeiten. Hier hat die religiöse Minderheit ein Recht, über die Mehrheit zu entscheiden, denn in Israel stufen sich nur etwa 20% als streng religiös ein.⁶¹ Die religiösen Einrichtungen sind der Gesetzgebung der jüdischen Orthodoxie unterworfen. Die Orthodoxie ist *die* hochreligiöse Strömung innerhalb des Judentums, die in Ablehnung der Aufklärung an traditioneller Lebensform und Lebenspraxis festhält. Die orthodoxen Parteien in Israel (NRP⁶², AI⁶³, PAI⁶⁴, Schass⁶⁵ und Thora-Banner⁶⁶) haben hierzu beigetragen, indem sie die Vertreter der anderen Strömungen, der Konservativen und des Reformjudentums, nicht anerkannten. Trotz dieser Verflechtungen sind religiöse Einrichtungen nicht voll ins Regierungssystem integriert. Teile der Bevölkerung, sowie die juristischen Körperschaften weisen rabbinischen Einfluss zurück. Im Jahr 1995 verbot der Oberste Gerichtshof beispielsweise die Diskriminierung von anderen Gruppierungen innerhalb des Judentums. Beim Stellenwert der Religion in Israel handelt es sich also bis zum heutigen Tage um ein höchst umstrittenes Politikum. Mit den orthodoxen Bestimmungen sind nicht nur Fragen zu Kino-Öffnungszeiten am Schabbat oder der an diesem Tag ruhende öffentliche Nahverkehr verbunden. Von großer Brisanz sind

⁵⁹ Liebmann, C. S.; Don-Yehiya, E.: „Religion and Politics in Israel“, S. 19.

⁶⁰ Wolfssohn, M.: „Israel. Geschichte Politik Wirtschaft“, S.52.

⁶¹ Ebenda, S. 389.

⁶² NRP: Abkürzung für „National Religious Party“, wurde im Jahre 1956 von Mitgliedern des *Misrachi* (s.II/ 4.6) gegründet. (http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPage_eng.asp?PG=3, am 21.10.2010).

⁶³ AI: *Agudat Israel*, Partei des *Chassidismus* (s. II/ 4.2.) gegründet 1912 in der Diaspora (http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPage_eng.asp?PG=22, am 22.10.2010).

⁶⁴ PAI: *Poalei Agudat Israel*, Splitterpartei der AI ab 1951, Arbeiterflügel (http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPage_eng.asp?PG=52, am 22.10.2010).

⁶⁵ Schass: religiöse Partei der sephardischen (orientalischen) Juden, gegründet 1984 (http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPage_eng.asp?PG=2, am 22.10.2010).

⁶⁶ Tora Banner (*Degel ha Tora*): gegründet 1988, Partei des *Mitnaggdismus* (http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPage_eng.asp?PG=23).

vor allem die Statuten, welche festlegen, ob ein Mensch jüdisch ist. Hiermit ist vor allem die Einwanderungsfrage verbunden.⁶⁷

Auch die Symbolik des Staates macht diese Verbindung deutlich. Die wohl bekanntesten Staatssymbole Israels sind der Davidstern in der Nationalflagge und der Siebenarmige Leuchter. Darüber hinaus sprechen Don-Yehyiah und Liebmann von einem hochgradig ausformulierten System von Symbolen (Ritualen, Mythen, Spezialbegriffen, Schreinen, Heldenfiguren, etc.), welches die Grenzen und Bedeutung der *moralischen* Gemeinschaft definiert. Dieses System von Symbolen legitimiert die Vision des jüdischen Staates, sozialisiert die Bevölkerung nach dem von ihr verkörperten Wesen und mobilisiert sie für jene Bemühungen, die für das Erreichen der Ziele des Staates notwendig sind.⁶⁸

In Israel ist der Terminus *Eretz Israel* so zum geotheologischen Begriff geworden. Es ist ein Begriff, der auch von Säkularen in Israel wie selbstverständlich gebraucht wird.

3.2. Der jüdische Messianismus

Eine weitere Grundlage zum Verständnis des jüdischen Fundamentalismus ist die Erläuterung des Messianismus, der einen weiteren Kernpunkt im jüdischen Glauben darstellt. Gershom Scholem hat die Bedeutung des Messianismus für das Judentum treffend umrissen:

„Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann.“⁶⁹

Das Zitat zeigt: Das messianische Zeitalter ist im Judentum ein Konzept, das fest mit dem Hier und Jetzt der Religion verbunden ist. Im Gegensatz zum Christentum ist das messianische Zeitalter im (orthodoxen) Judentum aber nicht ein Kapitel der Religion, welches in den geistigen Bereich verlegt wird und welches sich individuell gestaltet. In der Diaspora blieb die Hoffnung auf die Erlösung durch einen Messias verbunden mit der Rückkehr ins Heilige Land Grund für den Zusammenhalt und das

⁶⁷ Seit der israelische Staat existiert, gibt es ein Garantierrecht für jeden Juden, jederzeit einwandern zu können. Den Status Jude definiert die israelische Orthodoxie nach strengen Regeln. (Wolffsohn, M.: „Israel. Geschichte Politik Wirtschaft“, S. 396).

⁶⁸ Liebmann, C. S.; Don-Yehiya, E.: „Religion and Politics in Israel“, S. 32.

⁶⁹ Scholem, G.: „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: „Judaica 1“, Frankfurt am Main 1963, S. 7-8.

Überleben der Juden. Das Warten auf den Messias durchzieht sämtliche Facetten des jüdischen Lebens und die gesamte jüdische Liturgie.

Der Vielfalt des Judentums entsprechend, haben sich durch die geschichtlichen Epochen des Judentums hindurch sowohl positive, paradiesische Vorstellungen der Endzeit, als auch negative Katastrophenvorstellungen, wie Weltbrand oder Sintflut gehalten. Herausragend war und ist hier jedoch die Vorstellung eines Art „Goldenen Zeitalters“, das heißt einer positiven Vorstellung des messianischen Zeitalters. Der Glaube an den Messias⁷⁰ ist also immer im Judentum präsent, weswegen man durchaus behaupten kann, dass der Glaube an das Kommen des Messias ein nicht wegzudenkendes Charakteristikum des Judentums darstellt. Im Laufe der jüdischen Geschichte waren der Begriff des Messias und seine Bedeutung für die Gläubigen ständig im Wandel begriffen. Die erste Periode, in der sich messianische Ideen entwickelten, stellte die Zeit vom 2. Jahrhundert vor Chr. bis zum 2. Jahrhundert nach Chr. dar. Ausschlaggebend hierfür war zum einen das erste apokalyptische Buch Daniel und zum anderen auftretende Messiasfiguren wie Jesus, Bar Kochba⁷¹ oder Akiva⁷². Der Talmud – welcher sich in vielseitiger und manchmal auch widersprüchlicher Weise mit messianischen Fragen auseinandersetzt – legt sich nicht darauf fest, ob es sich beim Kommen des Messias um ein positives oder negatives Ereignis handelt.⁷³ Uneinig ist sich das Judentum auch darüber, ob das messianische Zeitalter ein supernatürliches oder ein naturalistisches Ereignis sei. In ihren Anfangsstadien hatte auch die jüdische Mystik wenig Interesse an messianischen Ideen gezeigt und die kabbalistischen Lehren entwickelten sich weitgehend jenseits aller Eschatologien. Sie konzentrierte sich wenig oder überhaupt nicht auf das Ende der Welt, vielmehr spekulierten kabbalistische Gelehrte über den allerersten Anfang der Schöpfung. Erst in dem Hauptwerk der Kabbala, dem Buch *Sohar*, finden sich utopische und apokalyptische Deutungen. Die Vertreibung der Juden aus Spanien bewirkte dann einen radikalen Wandel unter einzelnen kabbalistischen Zirkeln. Sie wurden von den Wogen der „messianischen

⁷⁰ Erstmals erwähnt wird der Messias in *Levitikus* 4:3-5 als „gesalbter Priester“, außerdem in den Büchern II Sam. 22:51 und Ps. 89:35, wo dem Hause David eine spezielle Rolle der Auserwähltheit zugeschrieben wird. Das Konzept des Messias erhält aber seine durchschlagende Bedeutung erst in der Zeit des babylonischen Exils, wo erstmals vom Ende der Tage die Rede ist. (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 522-524).

⁷¹ Der Anführer der Revolte gegen die Römer im 2. Jahrhundert nach Chr. (Ebenda, S. 105).

⁷² Erklärter Messias einer jüdischen Sekte während der Zeit des Zweiten Tempels (Ebenda, S. 48).

⁷³ Im Traktat *Sanhedrin* heißt es: „Der Sohn Davids kommt nur dann, wenn das Zeitalter entweder vollständig tugendhaft oder vollständig schuldbeladen ist.“ (*Sanhedrin* 98a)

Geburtswehen⁷⁴, die dem Jahr 1492 zugeschrieben werden, ebenfalls erfasst. In dieser politisch heiklen Situation erzielten die populäre messianische Eschatologie in ihrer katastrophisch-utopischen Aussage einerseits und kabbalistische Esoterik andererseits eine explosive Wirkung, die durch das ganze 16. und 17. Jahrhundert hallen sollte. Man konnte die Kabbala somit entweder als Beitrag zur Genesung der Welt oder als radikale Kritik an der materiellen Welt ansehen. Nach der Lehre Isaak Lurias (1534-1572), welcher die theoretische und praktische Kabbala neu interpretierte, ist es die primäre Aufgabe des Menschen „Licht in die Dunkelheit“ zu bringen, d. h. die Entwicklung der Welt zur Erlösung voranzutreiben.⁷⁵ Die kabbalistisch-wundersame Sichtweise wurde auch von religiösen Zionisten übernommen. So schreibt Eliezer Waldmann in einem Pamphlet der radikalen Nationalreligiösen: “Wenn der Krieg ausbricht, wird sich die Kraft des Messias erheben [...] die Ungläubigen werden aus der Welt verschwinden, die Erde von wundersamem Duft erfüllt sein [...]”⁷⁶

Die Vorstellungen des messianischen Zeitalters waren jeweils den politischen Umständen der Zeit angepasst.⁷⁷ Maimonides nimmt eine wichtige Stellung hinsichtlich des Begriffs des Messias ein. Im Mittelalter vollzog sich durch die maimonidische Darstellung des neuen philosophischen Gottesbegriffs ein Wandel des Endzeitbegriffs. Beeinflusst von neuplatonischen Vorstellungen der Seele und der aristotelischen Lehre des Intellekts unterschied Maimonides von nun an zwischen “messianischer Zeit” und transzendentaler “Kommender Welt”. Das bedeutete, dass auch die Kommende Welt eine unbeschreibbare transzendente Seinsstufe ist, wie auch das Sein Gottes sich jeglicher menschlicher Imagination entzieht. Unterschiedliche Auffassungen gibt es auch zur Frage des naturalistischen bzw. transzendentalen Messiasbegriffs. Maimonides vertritt hauptsächlich eine naturalistische Messiasvorstellung, der maimonidische Messias ist also ein Messias *in personam*. Das heißt, Maimonides steht für eine politische Konzeption des messianischen Zeitalters. Wie sich noch herausstellen wird, war Maimonides auch der Einzige, der ausdrücklich formulierte, dass das Kommen des Messias direkt mit dem Land Israel in Verbindung steht.⁷⁸ Da sich Maimonides diesbezüglich an einigen

⁷⁴ S. Kap. „Die Geburtswehen des Messias?“.

⁷⁵ www.luria.de.

⁷⁶ Waldmann, E.: „Der Kampf auf dem Weg zum Frieden“, Artzi 1983.

⁷⁷ Maier, J.: „Judentum..“, S. 123.

⁷⁸ Wigoder, G.: „Encyclopedia of Judaism“, S. 404.

Stellen seines Werkes widerspricht, wird in Teil III/3.3 der Arbeit Maimonides' Einstellung zum messianischen Zeitalter noch zu präzisieren sein. Einen bedeutenden Gegensatz dazu bildet der wundersame und heilbringende Messias der Religionstheorie Rabbi Judah Löws von Prag im 16. Jahrhundert. Diese kabbalistische Sichtweise besagt, dass außer dieser Welt noch eine Art überirdisches Reich existiert, das als das Reich des Messias bezeichnet wird.⁷⁹ So schreibt Löw: "This world is the world of Nature, the material world; but the Messiah stands above this world, on another plane [...] let there be a new world, let there be a world separate [from matter]."⁸⁰

Eine weitere wichtige Figur hinsichtlich des Messianismus war Schabtai Zwi im 17. Jahrhundert. Dieser löste eine der schwerwiegendsten Krisen des Judentums aus, als er sich für den Messias erklärte und sich mit einer großen Schar an Jüngern umgab. Im Judentum bedeutet die Idee des messianischen Zeitalters, sofern sie nicht erfüllt wird und alle falschen Messiasse als solche enttarnt werden, eine ewige auf die Zukunft gerichtete Hoffnung. Das bedeutet, man führt ein unvollendetes Leben, ein „Leben in Aufschub“, wie es Thomas Macho beschreibt.⁸¹ Mit der Gründung des Staates Israel war das Warten – zumindest für die Zionisten – vorüber. Da der Fundamentalismus untrennbar mit einer Zukunftsvision, die im jüdischen Falle das messianische Zeitalter darstellt, verbunden ist, soll an dieser Stelle definiert werden, was unter einer messianischen Bewegung zu verstehen ist. Im Falle der Ultra-Orthodoxie wird diese Definition noch eine besondere Rolle spielen. Laut Grözinger ist eine Bewegung als messianisch zu bezeichnen, wenn sie überzeugt ist, den Messias, oder das Datum seiner Ankunft zu kennen, oder eine Gruppierung die entsprechenden Vorbereitungen trifft, um die Ankunft des Messias zu beschleunigen. Zudem ist es ein zentrales Charakteristikum messianischer Bewegungen, dass die Ankunft des Messias mit Veränderungen im politischen und historischen Bereich verknüpft ist. Grözinger führt weiterhin aus: „Messianisch ist eine Bewegung, wenn sie glaubt, dass ein politischer Führer aus dem Haus und Geschlecht des Königs David auftritt, um das Volk Israel in das gelobte Land zurückzuführen, und sie von politischer und nicht-jüdischer Herrschergewalt zu befreien.“⁸² Es wird in dieser Arbeit noch deutlich gemacht werden, dass die Ausführungen des Maimonides zu diesem

⁷⁹ Afterman, G.: „Understanding the Theology of Israel's Extreme Right...“, S. 80.

⁸⁰ Löw, J.: „Nezach Yisrael“, S.128.

⁸¹ Macho, T.: „Der intellektuelle Bruch zwischen Gerschom Scholem und Jacob Taubes. Zur Frage nach dem Preis des Messianismus“, S. 537.

⁸² Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken“, S. 754.

Punkt besonders prägend sind. Prägend in erster Linie für jüdische Fundamentalisten, welche die Gründung des Staates Israel als Zeichen für die nahende Ankunft des Messias gedeutet hatten. Man erhoffte sich, den real existierenden säkularen Staat Israel durch Regierungsbeteiligung und Besiedelung *Eretz Israels* (dem „Heiligen Land“) in eine Art messianische Herrschaft umwandeln zu können und so das messianische Endzeitalter herbeizuführen. Beide in dieser Arbeit als fundamentalistisch dargestellten Gruppierungen sind also messianische Bewegungen.

3.3. Die jüdische Orthodoxie

Als weiterer Punkt soll hier kurz auf die Rolle der Orthodoxie für das Judentum eingegangen werden, denn die Orthodoxie ist die jüdische Strömung des Judentums, aus der der jüdische Fundamentalismus entstanden ist. Der Begriff selbst bedeutet „Rechtsgläubigkeit“ und taucht in der jüdischen Geschichtsschreibung erstmals in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Hier wurde er zunächst von Anhängern moderner Formen des Judentums in polemischer Abgrenzung gebraucht. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Begriff der Orthodoxie dann auch als Selbstbezeichnung von toratreuen Juden geführt.⁸³ Das Konservative, das Liberale und das Reformierte Judentum haben sich aus dieser „Urform“ des Judentums heraus entwickelt.⁸⁴ Die jüdische Orthodoxie sieht sich dogmatisch an die Gesetze der Bibel, des Talmuds und der *Halacha* gebunden. Orthodoxe Juden sehen das Religionsgesetz dabei als göttliche Offenbarung an. Im Gegensatz dazu sieht das Konservative Judentum: Konservative Juden legen zwar auf eine religiöse Lebensführung Wert, tun dies aber aus historischen und traditionellen Gründen.⁸⁵

Die Orthodoxie kennt unzählige Abstufungen. Meist wird die Orthopraxie besonders betont. Ein Zitat eines orthodoxen Rabbiners soll dies verdeutlichen: „Wenn Dich also jemand bittet, die wichtigsten Gruppen im heutigen Judentum zu beschreiben, antworte wie folgt: Es gibt drei Arten von Juden: Juden, die die Mitzwot erfüllen. Juden, die mehr Mitzwot erfüllen und Juden, die noch mehr Mitzwot erfüllen.“⁸⁶ Ein Gradmesser also für die Frömmigkeit eines Juden, und damit ein Gradmesser für dessen mehr oder weniger streng orthodoxe Lebensweise, scheint die Genauigkeit

⁸³ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken“, S. 229.

⁸⁴ Küng, H.: „Das Judentum“, S. 502.

⁸⁵ Herlitz, G.; Kirschner, B.: „Jüdisches Lexikon“, S. 847.

⁸⁶ www.de.Chabad.org/library/article_cdo/sid/465782/jewish/Waren-Juden-jemals-orthodox.htm.

bei der Einhaltung der Religionsgesetze zu sein. Orthodoxie ist also immer mit einem hohen Grad an Orthopraxie verbunden. Hier gibt es natürlich ebenso die verschiedensten Abstufungen.

Allerdings gibt es auch innerhalb der Orthodoxie Gruppierungen, die der Orthopraxie weniger Bedeutung beimessen und die Lehre betonen. Dies soll im Kapitel II/4 noch deutlich gemacht werden. Grundsätzlich lehnen streng orthodoxe Juden Aufklärung, Emanzipation, Assimilation und moderne Formen des Judentums strikt ab. Neben der bereits erwähnten Form des Konservativen Judentums sind noch das Reformierte und das Liberale Judentum zu nennen. Das Reformierte Judentum entstand als Reaktion auf die Aufklärung in Deutschland und der damit verbundenen Emanzipation der Juden in Europa. Ziel war es, vor allem die liturgischen Ordnungen aufzubrechen und die äußere Gestalt des Judentums zu verändern. Das Liberale Judentum hingegen sah eine äußerliche Veränderung als unzureichend an und brachte neue religionsphilosophische Ansichten mit ein. Das Liberale Judentum lehnt die Inspiration der Heiligen Schrift und eine supernaturalistische Auffassung der Offenbarung ab und betont den religiös-ethischen Gehalt des Judentums. Zum liberalen Gedanken in der Religion gehört auch ein universalistischer Anspruch.⁸⁷ Die Erlösung wird hier eher als eine individuelle innere Erlösung im übertragenen Sinne angesehen.⁸⁸

Für diese Arbeit und im Hinblick auf jüdischen Fundamentalismus scheint es sinnvoll zu sein, eine Trennlinie zwischen der modernen, dem Zionismus zugewandten Orthodoxie und antizionistischer Ultra-Orthodoxie, zu ziehen.

3.4. Fundamentalismus im Judentum – ein spezieller Fall?

Im Folgenden werden Besonderheiten des Judentums herausgearbeitet, die zunächst gegen die Möglichkeit eines fundamentalistischen Missbrauchs dieser Religion sprechen. Diese Besonderheiten sind theologischer, historischer und sozio-kultureller Art. Zuerst zur theologischen Darstellung des Judentums als Religion mit undogmatischem Charakter. Im Vergleich zu anderen Religionen hat das Judentum einen sehr speziellen Ansatz bezüglich seiner Herangehensweisen an die Heiligen Schriften. Die Tora gilt nicht – wie beispielsweise im Islam der Koran – als das ungebrochene Wort Gottes, sondern als ein Ausdruck der Übertragung in die

⁸⁷ Herlitz, G.; Kirschner, B.: „Jüdisches Lexikon“, S. 1099.

⁸⁸ Ebenda, S. 1100.

menschliche Sprache. Die Traditionskette ist dynamisch und nicht starr auf Moses zurückzuführen, obwohl dieser natürlich Autorität – wenn auch eine undogmatische – genießt.⁸⁹ Der Koran dagegen wird als verbalinspirierter Text angesehen, bei dem jedes Wort, bis hin zum Satzzeichen als direkter und unveränderter Wille Gottes angesehen wird. Im Gegensatz dazu herrscht im Judentum und Christentum die grundsätzliche Ansicht vor, dass die *Auslegung* der Schriften dasjenige ist, was den Ausschlag für den Glauben gibt.⁹⁰ Im Judentum gibt es keinen Gesetzesrigorismus, sondern nur einen „Gehorsam gegenüber der Liebe Gottes“, wie es Kienzler formuliert.⁹¹ Die *Halacha*, das jüdische Gesetz ist nicht als Glaubensvorschrift, sondern in den meisten Auslegungen als eine Lehre zum Tun anzusehen. Im Judentum spielt also die Orthopraxie eine wichtige Rolle. Die Interpretation des Gesetzes, der Talmud ist eine Interpretation des Glaubens, die im jeweiligen historischen Kontext neu formuliert wurde. Es handelt sich hierbei also nicht um eine systematisch festgelegte Regulierung des Glaubens, sondern um eine höchst dynamische.⁹² Dazu trägt die Tatsache bei, dass der Talmud diskursiv und manchmal äußerst widersprüchlich ist, was es dem Gläubigen schwer macht, verbindliche Regeln abzuleiten. Die dadurch begünstigten verschiedenen Neuinterpretationen, Diskussionen und Änderungen sind im Judentum erwünscht und werden sogar forciert. Das Wandelbare ist also legitimer Bestandteil des Judentums.⁹³ Rein theoretisch ist also eine Dogmenbildung im Judentum unmöglich. Verstärkt wird dies durch die Tatsache, dass dem Judentum eine autoritäre Instanz fehlt. Religiöse Regelungen werden von den Rabbinern von Fall zu Fall neu entschieden, dabei gibt es formal keine übergeordnete Autorität.⁹⁴ Dennoch hat das Judentum charismatische Führerfiguren hervorgebracht, von einigen wird hier noch die Rede sein.

Maimonides hat mit seinen Schriften zum jüdischen Gesetz einen Schritt in Richtung Dogmatisierung getan. Er wurde mit seinem Werk zur Systematisierung des Rechts zu einer der wenigen anerkannten Autoritäten im Judentum.

⁸⁹ Kienzler, K: „Der religiöse Fundamentalismus“, S. 99.

⁹⁰ Kienzler, K: „Der religiöse Fundamentalismus“, S. 25.

⁹¹ Ebenda, S. 99.

⁹² Herlitz, G; Kirschner, B: „Jüdisches Lexikon“, S. 74-75.

⁹³ Kienzler, K: „Der religiöse Fundamentalismus“, S. 99.

⁹⁴ Hagemann, S: „Für Volk, Land und Tora“, S. 36.

Eine fundamentalistische Auslegung der religiösen Schriften gestaltet sich also im Judentum als schwierig. So zeigt auch die jüdische Geschichte, dass es wenig Raum für derartige Bewegungen gab. Gerade hier findet sich wenig Nährboden für fundamentalistische Tendenzen, dies dokumentiert jedenfalls die Geschichte der Juden in Europa, die in den letzten Jahrhunderten von emanzipatorischem, wie auch sozialistischem, liberalem und nationalistischem Gedankengut geprägt war.⁹⁵

Bewegungen, die fundamentalistische Züge aufweisen, sind wesentlich älteren Datums. Zu nennen sind hier die Essäer, ein Glaubensorden der sich um 150 v. Chr. gebildet hat. Die Essäer praktizierten eine hervorstechende Heiligung von Mose und seinen Gesetzen.⁹⁶ Ein weiteres Beispiel ist die Sekte der Karäer, die sich vom 7.-9. Jahrhundert, als Reaktion auf die Entstehung des Islam bildete. Die Karäer lehnten den diskursiven Talmud ab und verehrten allein die Tora in ihrer wörtlichen Auslegung. Da die Karäer mit ihrer Religiosität auf eine vermeintliche Bedrohung der jüdischen Religion reagiert zu haben scheinen, kommt diese Sekte in ihrem Charakter einer modernen fundamentalistischen Gruppierung nahe.⁹⁷

Von der Antike bis zur Gründung des modernen Staates Israel hat es in der jüdischen Geschichte kein jüdisches Staatswesen gegeben. Erst der moderne Staat Israel bietet dem Phänomen Fundamentalismus, wie es heute existiert und wie es in dieser Arbeit dargestellt wird, eine Plattform. Wenn man so will, ist das Streben fundamentalistischen Zionisten der erste Versuch seit fast 2000 Jahren, einen theokratischen jüdischen Staat aufzubauen. Im Alten Testament findet man keine Aufforderung, eine Revolution zu initiieren, die auf einen jüdischen Staat hinausläuft. Das jüdische Gesetz, vervollständigt im Talmud, ist ein Arrangement mit der Situation des Exils. Das heißt, die politische Theologie wurde eschatologisch gedeutet und die Messias Hoffnung, die mit einem jüdischen Staat verbunden war, fungierte als religiöse Erbauung und Spekulation.⁹⁸ Auch dies ist eine Besonderheit in der Geschichte des Fundamentalismus. Die fast Jahrtausende lange Zerstreuung der Juden im Exil brachte zwei Dinge mit sich: Assimilation auf der einen und Verfolgung auf der anderen Seite. Und eines fehlte: der jüdische Staat als jüdisches Umfeld, gegen den Fundamentalisten ihre jüdischen Werte verteidigen. Micha Brumlik regt darüber hinaus an, nicht zu vergessen, dass die jüngere jüdische Geschichte auf

⁹⁵ Brumlik, M.: „Der jüdische Fundamentalismus“, S. 175.

⁹⁶ Herlitz, G; Kirschner, B: „Jüdisches Lexikon“, S. 528-529.

⁹⁷ Ebenda, S. 590.

⁹⁸ Brumlik, M.: „Der jüdische Fundamentalismus“, S. 162.

keine lange Tradition politischer Theologie, wohl aber auf die außerordentlich traumatische Erfahrung des Holocausts zurücksehen muss.⁹⁹ Wie sich noch herausstellen wird, trägt dieses Trauma durchaus zum Radikalismus einschlägiger Gruppierungen bei.

Dennoch finden sich Argumente, welche ein Einfallstor für den Fundamentalismus, wie er heute als politisches Phänomen besteht, bilden. Es ist dies zum einen die Tatsache, dass es aus Sicht der Tora keinen Lebensbereich gibt, der ausgespart wird. Die Tora regelt also Privatleben und öffentliches Leben gleichermaßen.¹⁰⁰ Ein streng orthodoxes Leben nach den Grundsätzen der Tora ist also theoretisch weit entfernt von den in der Moderne gelebten individualistischen, freiheitlichen Lebensweisen.

4. Die Ultra-Orthodoxie und der jüdische Fundamentalismus

Dieser Abschnitt soll dem Leser ein Bild der antizionistischen Orthodoxie vermitteln. In dieser Arbeit wurde für diese Gruppierung der Begriff Ultra-Orthodoxie gewählt. Die Bezeichnung ultra-orthodox ist in der Literatur nicht unumstritten. Von einigen Autoren wird der Begriff *Charedi*¹⁰¹ benutzt. Dieser Begriff wird häufig von säkularen Israelis gebraucht. In den meisten Fällen sind hiermit streng orthodoxe Juden gemeint.¹⁰² Die Bezeichnung *Charedi* kann also auch auf hochreligiöse prozionistische Juden angewandt werden und ist hier folglich nicht treffend. Der Begriff Ultra-Orthodoxie bezeichnet eine besondere religiöse Gruppierung. Ultra-orthodoxe Juden sind antizionistisch eingestellt und lehnen im schlimmsten Fall den israelischen Staat als häretisches Konstrukt ab. Diejenigen, die im heutigen Israel leben, arrangieren sich mit dem Staat, sehen diesen aber nicht als einen von Gott gegeben jüdischen Staat an. Die Ultra-Orthodoxie ist nicht nur in Israel angesiedelt, große Gemeinden befinden sich auch in Europa, vor allem aber in den USA.¹⁰³ Die Weltanschauung und Orthopraxie ultra-orthodoxer Juden in Israel gehen zum großen Teil auf die osteuropäische Orthodoxie im 18. Jahrhundert zurück. Die Ideengeschichte dieser Gruppierungen lässt sich sogar bis ins Mittelalter zur

⁹⁹ Brumlik, M.: „Der jüdische Fundamentalismus“, S. 159.

¹⁰⁰ Kienzler, K.: „Der religiöse Fundamentalismus“, S. 97.

¹⁰¹ Heb.: „die Zitternden“.

¹⁰² Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 341.

¹⁰³ Brumlik, M.: „Der jüdische Fundamentalismus“, S. 201.

Entstehung der jüdischen Mystik zurückverfolgen.¹⁰⁴ Sie ist die Grundlage für die Religiosität ultra-orthodoxer Gruppierungen. Da sich die Einstellung der Gläubigen im Laufe der Jahrhunderte kaum verändert zu haben scheint, ist es notwendig, einen Blick auf die Geschichte des orthodoxen osteuropäischen Judentums zu werfen. Die Geschichte der Ultra-Orthodoxie kann in diesem Rahmen nicht in ihrer gesamten Komplexität wiedergegeben werden, vielmehr sollen hier ausschließlich religionsphilosophische Aspekte berücksichtigt werden.

4.1. Die Geschichte der Ultra-Orthodoxie

Der Einzug der Aufklärung in Europa war für das Judentum in Europa sehr folgenreich. Zum einen kam es zu einer erhöhten Akzeptanz der Juden in den nicht-jüdischen Gesellschaften, zum anderen entwickelten sich reformierte und liberale Formen der Religion. Aufklärung und Modernisierung lösten aber auch eine Reihe von Gegentrends in der jüdischen Welt aus. Die Reaktion auf die Moderne war vielerorts und vor allem in Osteuropa die Festigung und Betonung traditioneller Werte in den orthodoxen Gemeinden. Zum anderen war diese Festigung auch ein Anlass für das Entstehen des Massenphänomens *Chassidismus* und in einer weiteren Folge für die Entstehung des Gegenphänomens *Mitnaggdismus*. Wie der Fundamentalismus entstanden also auch *Chassidismus* und *Midnaggdismus* aus der von der Moderne generierten „Werteunsicherheit“. Ausschreitungen in Form von Pogromen gegen die osteuropäischen Juden trugen maßgeblich zu deren Isolierung und erhöhten Frömmigkeit bei.

4.2. Der *Chassidismus*

Der Begriff *Chassid* kommt vom hebräischen *Chessed*, was so viel wie „Liebende Güte“ bedeutet. Die Geschichte des Wortes findet ihren Anfang im Buch Exodus, sowie im Talmud und im *Midrasch*¹⁰⁵, wo fromme Individuen als *Chassidim* bezeichnet werden. Hier steht der Begriff für die höchstmögliche Form der *Imitatio Dei*. Die Bücher der Mischna weisen darauf hin, dass die Treue eines *Chassid* zu Gott zur Erlösung führt. Darüber hinaus stellt das Buch Deuteronomium die Forderung auf, dass jeder Mensch ein *Chassid* zu sein hat. Dieses Wort und seine Bedeutung kann also als eine der Grundlagen des Judentums bezeichnet werden.

¹⁰⁴ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 650.

¹⁰⁵ Exegetische und homiletische Erforschung der Tora (Trepp, L.: „Die Juden – Volk, Geschichte, Religion“, S. 48).

Ab dem 18. Jahrhundert stand der Begriff für eine bahnbrechende Bewegung, den *Chassidismus*. Diese Bewegung hatte Anfang des 19. Jahrhunderts etwa die Hälfte der jüdischen Bevölkerung Osteuropas für sich eingenommen.¹⁰⁶ Beim *Chassidismus* handelt es sich wie bereits bemerkt um ein Massenphänomen, welches dem Judentum in Osteuropa ein völlig neues Gesicht gegeben hat. Grund hierfür waren verschiedene Umstände sozio-politischer Art, welche in dieser Region vorgeherrscht hatten. Im 18. Jahrhundert standen den wenigen reichen jüdischen Familien, welche die politische Oberhand innerhalb der jüdischen Gemeinden innehatten, die vielen relativ armen Gläubigen gegenüber. Letztere organisierten sich in verschiedenen Studiengruppen und Betzirkeln und bildeten so ein Bollwerk gegenüber den besser gestellten Familien. Die Folge hiervon war eine dementsprechende Teilung der jüdischen Gesellschaft. Die *Chassidim* wurden vom religiösen „Establishment“, der Gemeindeführung bekämpft.¹⁰⁷

Der Begründer der Bewegung des *Chassidismus* ist der aus Polen stammenden Yisrael Ben-Eliezer (1698-1760), genannt *Baal Schem Tov* oder *Bescht*.¹⁰⁸ Dieser nahm die kabbalistischen Ideen des Isaac Luria (1534-1572), der aus kabbalistisch-sephardischen Kreisen stammte, auf. Der *Chassidismus* hält sich demnach an das kabbalistische Ideal des Lichts, welches auch von Kook – dem Begründer der Nationalreligiösen – aufgenommen wurde. Der *Bescht* hatte keine großen Versprechen hinsichtlich des messianischen Zeitalters gemacht. Seine Auffassung war eine mystisch-metaphysische und keine naturalistische. Auch der *Bescht* lehrte, wie später Kook den Pantheismus. Demnach befindet sich Gott in allem Existierenden. Es handelt sich hierbei um „[...] ein Denken, das durch die weltlichen Zwecke hindurch auf die einzige hinter ihnen stehende Realität, die göttliche Präsenz, blickt.“¹⁰⁹ Seine Popularität verdankte der *Bescht* sicherlich nicht nur seinem Charisma, sondern auch seinem neuen Gedankengut. Die Heiligsprechung des Einfachen und des noch so mondänen Handelns fand bei allen jüdischen Bevölkerungsschichten großen Zuspruch. Diese neue Theorie sollte es jedem ermöglichen, die Nähe Gottes zu erlangen, nicht nur einer spirituellen Elite.¹¹⁰ Der

¹⁰⁶ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 343.

¹⁰⁷ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 696.

¹⁰⁸ Heb.: „Meister des guten Namen Gottes“, *Bescht* ist hier das Akronym. Die Tradition eines *Bescht* geht bis ins Mittelalter zurück und war den Transformationen und Interpretationen der Zeit ausgesetzt. Je nach Tradition des jeweiligen Jahrhunderts wirkte der *Bescht* als Wunderheiler, Magier, Vermittler zwischen Gott und dem Menschen, Funktionsträger innerhalb der jüdischen Gemeinde, Arzt und Prophet.

¹⁰⁹ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 781.

¹¹⁰ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 100.

Bescht verlieh dem alltäglichen Handeln – vorausgesetzt es war mit dem entsprechenden Denken und bestimmten Segensprechungen verbunden – eine gleichwertige Dignität.¹¹¹ Laut Karl Erich Grözinger handelte es sich hierbei um „ein Plädoyer für die Gottesliebe des einfachen Menschen gegenüber der sehr elitären halachischen und kabbalistischen Religiosität der Zeit.“¹¹² Das Studium der Tora bekommt hier also eine andere Sinnggebung. Im *Chassidismus* geht es nicht darum, durch das Studium der Tora den Willen Gottes zu begreifen, sondern durch das Rezitieren und Beten auf eine mystische Art und Weise Erfüllung zu erlangen. Dabei spielt die Art des Gottesdienstes, als Zustand des Schauens Gottes, genannt *Devkut* eine große Rolle. Ein *Chassid* befindet sich immer in diesem anstrengenden Zustand des Ringens um die Nähe Gottes. Die *Devkut* kann in einem ekstatischen Zustand münden.¹¹³ Die Bewegung, welche auch als „Mystik für die Massen“ bezeichnet wurde, basierte nicht auf einer völlig neuen Theorie. Vielmehr hatte man Ideenwelt des Talmuds mit Theorien der Kabbala kombiniert und das Ganze mit einem neuen Lebensgefühl und reinem Enthusiasmus versehen. Durch die Theorie des Heiligen im Profanen wurde sie – für jedermann zugänglich – zu einer Revolte gegen den Intellektualismus.¹¹⁴ Wie in dieser Arbeit noch gezeigt wird, hatte Maimonides diese Heiligsprechung der Taten bei gleichzeitiger Herabstufung der Lehre verworfen. Stattdessen berief er sich auf das Denken im Sinne von Aristoteles, welches den Gläubigen nahe zu Gott bringt.

Das Erbe des *Bescht* wurde von verschiedenen jüdischen Mystikern angetreten, die als Führerfiguren anerkannt wurden und die Lehre verbreiteten. Die *chassidischen Rebbes* sind bis heute hoch angesehene charismatische Führerfiguren, denen wundersame Kräfte zugeschrieben werden. So wurde beispielsweise dem Soliner *Rebbe* nachgesagt, er hätte den Beginn des Zweiten Weltkriegs, an dessen Ende die völlige Vernichtung des *Chassidismus* in Europa stand, um zwei Jahre hinaus gezögert. Bis heute lebt die Idee des *Bescht* in *chassidischen* Gemeinden Israels oder den USA in Form *Rebbes*¹¹⁵ oder *Zaddikim*¹¹⁶ weiter. Um sie wird nicht selten ein großer Personenkult getrieben.

¹¹¹ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 788.

¹¹² Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 786.

¹¹³ Ebenda, S. 797.

¹¹⁴ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 809.

¹¹⁵ *Rebbe*: Jiddischer Ausdruck für Rabbiner.

¹¹⁶ *Zaddik*: (heb.) Rechtschaffener, Gerechter, ein Mensch der Gott vollkommen ergeben ist (Trepp, L.: „Die Juden, Volk, Geschichte, Religion“, S. 284).

Die verschiedenen Strömungen im *Chassidismus* sind weitverzweigt und schwer überschaubar. Zwei Gruppierungen sollen hier noch angeführt werden, da diese Gruppierungen durch extreme Aktionen in Israel aufgefallen sind. Die größte in Israel und den USA existierende Gruppierung des *Chassidismus* ist der *Habad*¹¹⁷ oder *Lubawitsch-Chassidismus*. Die Gründer dieser Bewegung gehen auf Schneur Salman aus Liadi (1745-1813) und Aron Ben Jakob aus Karli (1736-1772) zurück. Schneur Zalman verfasste das für die Bewegung wichtigste Werk, den sog. *Tanja*, die „Bibel“ der *Chabad-Chassidim*. Dieses Werk brachte eine messianische Bewegung ins Rollen, denn hier wurde das Kommen des Messias versprochen, wenn die Lehre des *Tanja* in alle Welt verbreitet würde. Die *Chabad-Chassidim* sind deshalb bestrebt, das Werk in allen Ländern zu drucken, das ging sogar soweit, dass eine Gruppe dieser Bewegung im Yom-Kippur-Krieg der israelischen Armee nach Ägypten folgte um seine Lehre dort zu verbreiten.¹¹⁸ Im *Chabad-Chassidismus* wird zudem das Studium der Tora wieder vermehrt in den Vordergrund gestellt.¹¹⁹

Der *Nachman-Chassidismus* nach Rabbi Nachman von Breslau (1772-1810) besteht vor allem aus Märchen und Geschichten der mystischen Kabbala, die oft als Beginn der hebräischen Literatur angesehen werden. *Nachman-Chassidim* fallen heutzutage in den großen Städten durch ihr ekstatisches Auftreten auf. Ihre Religiosität demonstrieren sie, indem sie laut betend singend und tanzend durch die Straßen ziehen.¹²⁰

Zentraler Bestandteil der Lehre ist die sog. *Emuna* das „Für-Wahr-Halten“ des Glaubens. Maimonides sah die Vernunft als treibende Kraft der *Emuna*. Der Nachmanische Glaube widerspricht dem und postuliert, dass Vernunft und Glaube absolute Gegensätze seien. Auch dem *Zaddik* wird hier eine andere Bedeutung zugemessen. Er ist dafür da, den Menschen den Geist des Lebens „einzuhauchen“. So ermöglicht er seinen Anhängern das Leben und gleicht die Mängel seiner Untergebenen aus. Das Gebet soll nicht direkt an Gott, sondern an den *Zaddik*

¹¹⁷ Hier handelt es sich um ein Akronym der Worte *Hochma* (Weisheit), *Bina* (Einsicht) und *Da`at* (Erkennen), diese drei Bestandteile stehen für drei Stufen, durch die der Zufluss der göttlichen Weisheit auf den Menschen überspringt und ihn zu einem wahren Frommen macht (Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 893).

¹¹⁸ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S.888.

¹¹⁹ Ebenda, S. 893-894.

¹²⁰ Ebenda, S. 897.

gerichtet werden. Natürlich ist auch hier das Gebet mit eigenen Segenssprüchen und Riten verbunden.¹²¹

Als eine der einflussreichsten Gruppierungen in Israel und als die größte *chassidische* Gruppierung der Welt gilt der *Satmar*¹²²-*Chassidismus*, gegründet von Joel Teitelbaum im Jahre 1928. Die Anzahl der Anhänger dieser Gruppierungen wird weltweit auf 100 000 geschätzt. Die *Satmar-Chassidim* gelten als die vehementesten Gegner des Zionismus. Dies wird vor allem auf die herausragenden Schriften Teitelbaums zurückgeführt, die zu den größten antizionistischen Abhandlungen überhaupt gehören. Das Zentrum der Bewegung befindet sich in New York.¹²³

Der *Chassidismus* ist nicht als eine messianische Bewegung einzustufen. Als mystische Bewegung ist er eher ein ahistorisches und unpolitisches Phänomen. Das Prinzip der Gottesschau und absoluten Hingabe an Gott macht den *Chassidismus* darüber hinaus zu einer individualistischen Bewegung, die Erlösung ist die persönliche Sache des Einzelnen und kein politisches Konstrukt.¹²⁴

4.3. Der Mitnaggdismus

Die *Mitnaggdim*¹²⁵ formierten sich ebenfalls in Osteuropa, genauer gesagt in Vilna. Die Formierung dieser Gruppe ist, wie der Name schon sagt, ein Aufbegehren gegen die neuen Standpunkte und gegen die sozialen Folgen des *Chassidismus*. Dass junge Männer sich von ihren Familien und den ursprünglichen Rabbinern los sagten und messiasähnlichen *Rebbes* oder *Zaddikim* und deren neuen Betritualen anheimfielen, wurde von Vielen scharf kritisiert. So wurde der *Chassidismus* auch verachtet, da er als Rebellion gegen die Gemeinde angesehen wurde.¹²⁶ Auch in der Geschichte der *Mitnaggdim* findet sich ein charismatischer Begründer: Elijah Ben-Salomon Zalmon, genannt der *Vilnaer Gaon*.¹²⁷ Ein weiterer Grund für die strikte Ablehnung der *Chassidim* war der Vorwurf, Letztere würden der Sekte der Schabbatäer¹²⁸ angehören. Überhaupt war die Verherrlichung der *Rebbes* verpönt. Der *chassidische* Pantheismus wurde von den *Mitnaggdim* abgelehnt. Extreme

¹²¹ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 907-908.

¹²² *Satmar* kommt von dem heutigen Satu-Mare im Nordwesten Rumäniens.

¹²³ Hundert, G.: „The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe“, S. 1665-1666.

¹²⁴ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 754.

¹²⁵ Heb.: „die Gegner“.

¹²⁶ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 345.

¹²⁷ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 76-77.

¹²⁸ Benannt nach Schabbatai Zwi (1626-1676), innerhalb des Judentums der bekannteste Pseudo-Messias, welcher von der Türkei aus eine riesige Gemeinde Gläubiger aus der ganzen Welt um sich scharte. (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 698).

Betonung der Orthopraxie und der pantheistische Ansatz der *Chassidim* führte aus Sicht der *Mitnaggdim* zu einer mangelnden Abgrenzung von Gut und Böse, dem Reinen und Unreinen und dem Heiligen und Profanen. Man fürchtete, dass diese Begriffe alle nichtig würden. Der größte „Stein des Anstoßes“ war jedoch die Vernachlässigung des Studiums der Heiligen Schrift. Die *Mitnaggdim* betonten, wie Maimonides auch, das Studium als Mittel zur Annäherung an Gott. Dies war bis zum Aufkommen des *Chassidismus* das Ideal des Judentums gewesen. Die Betonung der Praxis des Gebets und der Alltagshandlung der *Chassidim* ließ viele *Mitnaggdim* verächtlich auf die Bewegung der „Ungebildeten“ herabblicken.¹²⁹

Der Hass aufeinander war nahezu grenzenlos. Im Jahr 1772 verloren die *Chassidim* in vielen Gemeinden Osteuropas ihr Ansehen und wurden vom *Gaon* verflucht. Im Gegensatz zum *Bescht* prophezeite dieser das Kommen des Messias für das Jahr 1840.¹³⁰ Im späten 18. Jahrhundert schlug der *Gaon* das Angebot der *Chassidim* zur Versöhnung aus. Die *chassidische* Betonung des Säkularen brachte den *Chassidim* nicht nur Feindschaft bei den *Mitnaggdim*, sondern auch bei den Anhängern der jüdischen Aufklärung. Die Gründung Israels führte allerdings zu einer Annäherung der beiden Lager, die sich seitdem als die wahren Vertreter der jüdischen Orthodoxie ansehen.¹³¹

Die heutige Ultra-Orthodoxie hat ihren Ursprung sowohl im osteuropäischen Shtetl, als auch im sog. *Alten Jischuv*¹³². Dieser Name war eine Erfindung der neuen Siedler, zum größten Teil säkulare Zionisten. In den Jahren 1770-1772 kamen die ersten Jünger des *Gaon* im heutigen Israel an, 1808 folgten weitere. Diese ultra-orthodoxen Siedler wurden *Peruschim* genannt, was so viel heißt wie „Die Getrennten“. Der Name war Programm, denn von Anfang an isolierte sich die Ultra-Orthodoxie, besonders von ihrem Umfeld. Das ultra-orthodoxe Stadtviertel Mea Schearim in Jerusalem – neben Bnei Brak nahe Tel Aviv die Hochburg der heutigen Ultra-Orthodoxie – wurde im Jahre 1873 als Bollwerk gegen die christliche Besiedelung Jerusalems gegründet. Die Christen wurden in diesem Zusammenhang nicht selten mit den Amalekitem¹³³ verglichen.¹³⁴

¹²⁹ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 345.

¹³⁰ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 76-77.

¹³¹ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 345.

¹³² *Jischuv* (heb.): Siedlung. Beim *Alten Jischuv* handelt es sich um eine streng religiöse Gemeinschaft an Juden, die vor der ersten *Aljah* im Jahre 1982 im damaligen Palästina lebten. (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 820).

¹³³ Amalekiter: nomadischer Wüstenstamm und vehementer Gegner der Israeliten. In der rabbinischen Tradition werden die Amalekiter als die Feinde schlechthin angesehen (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 56).

¹³⁴ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 54.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts lebten etwa 17 000 streng religiöse Juden in Jerusalem. Jerusalem war das Zentrum des sog. *Alten Jischuv*. In ethnischer Hinsicht teilte er sich in zwei Gruppen auf, in die europäischen Juden, genannt *Aschkenasim*¹³⁵ und in die Juden spanischer Abstammung, die sogenannten *Spharadim*.¹³⁶ Letztere wurden zunächst von den Osmanen protegiert, im absoluten Gegensatz zu den *aschkenasischen* Juden, welche von der Mandatsmacht keine Erlaubnis zur Niederlassung bekamen. Eine Möglichkeit eröffnete sich diesen erst in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, als Palästina für eine kurze Zeit an die ägyptische Armee unter Muhammed Ali fiel.¹³⁷ Schließlich schafften es die *Mitnaggdim*, in Jerusalem die größte Gruppe der Ultra-Orthodoxie zu bilden.¹³⁸

Der *Alte Jischuv* bestand aus Juden, die nur das Studium der Tora und die strengste Befolgung der Gebote im Sinne hatten.¹³⁹ Deswegen war diese Gemeinde stets auf Spenden aus dem Ausland angewiesen. Willige Geldgeber fand man unter den vielen Juden der Diaspora, die den Glauben teilten, der heilige Ort des Tempels müsse geschützt werden.¹⁴⁰ Dieses Spendensystem reichte jedoch nicht aus. Dazu trug die Massenflucht osteuropäischer Juden im Jahre 1880 bei, welche durch die Pogrome des russischen Zaren ausgelöst worden war.¹⁴¹

4.4. Gemeinsam gegen den Zionismus

Die Einwanderungswellen ultra-orthodoxer Juden sind – wie auch größtenteils bei den Zionisten – auf die europäische Verfolgung zurückzuführen. Orthodoxe Juden zeigten – mit Ausnahme der Kook-Bewegung – von Anfang an offen ihre Ablehnung des Zionismus. Schon auf dem Gründungskongress der Zionisten in Basel wurde dies von orthodoxen Rabbinern deutlich gemacht. Mit dem Argument, die Besiedelung widerspräche den messianischen Versprechungen des Judentums, wendeten sich hier deutsche orthodoxe Rabbiner gegen den Zionismus.¹⁴² Die Ablehnung des Zionismus in der Ultra-Orthodoxie lässt sich auf die „Drei Schwüre“ zurückführen. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels waren diese Schwüre von

¹³⁵ Juden, die ihre Wurzeln in Nordwesteuropa haben, im Talmud steht das Wort Aschkenas für die deutsche Sprache (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 83).

¹³⁶ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 51-52.

¹³⁷ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 52.

¹³⁸ Ebenda, S. 77-78.

¹³⁹ Ebenda, S. 56.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 54.

¹⁴¹ Ebenda, S. 56.

¹⁴² Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 59.

Rabbinern formuliert worden, wohl um eine Anpassung an das Leben in der Diaspora zu erleichtern. Sie untersagen eine kollektive Rückkehr des jüdischen Volkes nach Israel, schreiben Loyalität gegenüber dem Gastland in der Diaspora vor und verbieten den Versuch der Beschleunigung der Erlösung.¹⁴³ Eine Rückkehr nach *Eretz Israel* wurde in Gottes Hand gelegt und es wurde den Gläubigen strengstens untersagt, sich in göttliche Belange „einzumischen“. Auch in der Bibel und dem Talmud lassen sich Belege für diese Ansicht finden. Die Ultra-Orthodoxie sieht es als einen durch den Talmud überlieferten Glauben an, dass Gott den Juden das Land Israel nur unter der Voraussetzung versprochen habe, das Land nicht mit Waffen zu erobern.¹⁴⁴ In der Literatur lassen sich noch weitere biblische Fundamente für die Ablehnung des Zionismus finden. So werden die Psalmen zitiert, aus denen hervorgeht, dass jede politische Zuwiderhandlung des Teufels ist: „Wo der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen. Wo der Herr nicht die Stadt behütet, so wacht der Wächter umsonst.“ (Psalter 127:1) Weiterhin wird behauptet, eine solche menschliche Handlung würde die Einzigartigkeit des Judentums in Frage stellen. An anderer Stelle wird der Zionismus mit dem Turmbau zu Babel verglichen, als Eindringen des Menschen in die Sphäre Gottes.¹⁴⁵

Ein berühmtes Beispiel des Hasses der Ultra-Orthodoxie auf den frühen Zionismus in Palästina zeigte die ultra-orthodoxe Ablehnung gegenüber Ben Jehuda (1858-1925), dem Begründer des heutigen Neuhebräischen. Vom *Alten Jischuv* wurde dieser für seine Bemühungen, das Hebräische als gesprochene Sprache einzuführen, verschmäht und gehasst. Nach dem Tod seiner Frau, weigerte sich seine streng orthodoxe Gemeinde, diese zu beerdigen, da sie aufgrund der Tätigkeit ihres Mannes als unrein galt. Bis heute wird der alltägliche Gebrauch der heiligen Sprache von vielen Ultra-Orthodoxen Juden abgelehnt, Ben Yehuda gilt als Häretiker.¹⁴⁶ Den Mittelpunkt für das ultra-orthodoxe Judentum bildet die strengste Observanz der 613 Ge- und Verbote. Die Zerstörung des Tempels und der Holocaust werden als Strafen angesehen, welche auf Assimilation und mangelnde Einhaltung der Gebote folgten.¹⁴⁷ In Israel haben ultra-orthodoxe Juden zwar den Status des israelischen Staatsbürgers, entziehen sich aber soweit es geht dem normalen Alltagsleben. In

¹⁴³ Sprinzak, E.: „Brother Against Brother“, S. 103.

¹⁴⁴ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 405.

¹⁴⁵ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 53.

¹⁴⁶ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 57.

¹⁴⁷ Sprinzak, E.: „Brother Against brother“, S. 88.

den meisten Fällen benutzen sie – meist aus Geldmangel – das israelische Nahverkehrssystem und bedienen sich notgedrungen der israelischen Währung. Alle Produkte aber, welche gemieden werden können, werden auch gemieden. In den großen Städten Israels leben orthodoxe Juden meist in ghettoartigen Stadtvierteln, welche zum Teil dem osteuropäischen Shtetl sehr ähnlich sehen. Auch Nahrungsmittel werden, so gut es geht, selbst hergestellt. Man versucht so, Produkte des zionistischen Staates zu meiden.¹⁴⁸ Die Anbetung der *Rebbes* und *Zaddikim* ist im *Chassidismus* eine Gratwanderung zum Messianismus, und nicht selten wurde ein *Rebbe* als Messias bezeichnet. Vielen von diesen messiasähnlichen Anführern kommt eine moderne Vermarktung zugute. Das Wort der *Rebbes* gilt als absolut. Widerspruch wird nicht geduldet. Die Zuständigkeitsbereiche der *Rebbes* kennen keine privaten Grenzen. Der Heiratsmarkt beispielsweise ist, wie beim Adel im 18. Jahrhundert, ein Politikum.¹⁴⁹

Das wohl verblüffendste Beispiel für den Hass auf die Zionisten bietet die persönliche Geschichte Joel Teitelbaums. Dieser wurde 1944 von den Nationalsozialisten nach Bergen-Belsen deportiert und kurz darauf von Zionisten gerettet und nach Israel gebracht. Möglich gemacht wurde dies durch das sogenannte „Blut-gegen-Ware“-Programm, welches zwischen den Zionisten und Adolf Eichmann ausgehandelt worden war und mehreren Tausend Juden das Leben retten konnte. Teitelbaum jedoch wehrte sich gegen die durch den Zionismus „erzwungene“ Auswanderung und zog nach New York, wo er zu einem der rigorosesten Zionismusgegner wurde.¹⁵⁰

4.5. Die Wehrhaftigkeit der Ultra-Orthodoxie

Für die Ultra-Orthodoxie ist das Exil kein geographisches, sondern ein theologisches bzw. rein metaphysisches Konzept, welches laut der ultra-orthodoxen Doktrin nur überwunden werden kann, wenn die gesamte Welt von Sünde befreit ist und Buße tut. Wo sich aber die Anhänger der Ultra-Orthodoxie vom weltlichen Zionismus abgrenzen und verschanzen, wird das Exil der Ultra-Orthodoxie doch ein Örtliches.¹⁵¹ Auch kann eine absolute Isolation nur schwer aufrechterhalten werden, wenn die ungestörte Ausübung des Lebens nach dem jüdischen Gesetz in Gefahr gerät. Es kann angenommen werden, dass die Tatsache, dass „jüdische Brüder“ im

¹⁴⁸ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 70

¹⁴⁹ Ebenda, S. 73-74.

¹⁵⁰ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 76.

¹⁵¹ Neusner, J.: „The Encyclopedia of Judaism“, S. 1533.

Namen eines jüdischen Staates dieses Leben stören, den Hass nur noch verstärkt. Wie die Geschichte des *Alten Jischuvs* gezeigt hat, war ein Rückzug in eigene Enklaven von Anfang an intendiert. Aber auch die Ultra-Orthodoxie schaffte es auf Dauer nicht, sich komplett abzuschotten. Ihre Reaktionen auf die Außenwelt sind vereinzelte Gewaltakte und eine wachsende Beteiligung an der israelischen Politik. Gewaltsame Ausschreitungen ultra-orthodoxer Eiferer unterscheiden sich in Qualität und Quantität von den Aktionen nationalreligiöser Eiferer. Erstere werden dann tätig, wenn sie die Ausübung ihrer Religion in ihrem Bereich oder in ihrem unmittelbaren Umfeld gefährdet sehen.

Die Anwendung von Gewalt ist innerhalb der Ultra-Orthodoxie umstritten. Grundsätzlich ist Gewalt in ultra-orthodoxen Kreisen verpönt, vor allem wenn sie sich gegen Juden richtet. Darüber hinaus herrscht ein striktes Waffenverbot, was wahrscheinlich der Hauptgrund dafür ist, dass bei Ausschreitungen bisher keine Todesopfer zu beklagen waren. Theoretisch lässt sich aber der Aufstand im Namen der Religion durchaus untermauern. So finden sich laut EHUD SPRINZAK im ultra-orthodoxen Denken religiöse Schriften und Geschichten, welche die Anwendung von Gewalt bestätigen und fördern. Als Grundlage wird hier beispielsweise die Geschichte des Pinchas Ben-Eliezer herangezogen, welcher ohne das Heranziehen der rabbinischen Autorität tötete und daraufhin von Gott belohnt wurde. Auf der anderen Seite findet SPRINZAK im Gedankengut ultra-orthodoxer Schriften aber gegenteilige Aussagen wie die Ablehnung von jüdischen Aufständen, wie sie angeblich nach der Zerstörung des zweiten Tempels stattfanden. Die Aufständler wurden hier als falsche Messiasanhänger gebrandmarkt.¹⁵²

Die Gewaltakte sind also relativ selten und richten sich hauptsächlich gegen diejenigen, welche die Religiosität in den ultra-orthodoxen Enklaven stören.

Anfang der 1960er Jahre war die Ultra-Orthodoxie in ihrer Enklave Mea Shearim noch unbehelligt von jeglichen zionistischen Einflüssen. Vereinzelt fielen hier radikale Zweige der Gruppierung auf. Zu nennen ist die Gruppierung *Neturei Karta*¹⁵³ unter Amram Blau (s. II/4.6). Blau machte mit verschiedenen Gewaltaktionen gegen den Zionismus auf sich aufmerksam, so z.B. gegen die Einrichtung einer jüdischen Schule mit gemischten Geschlechtern. Die Bestrebungen von *Neturei Karta* waren erfolgreich. Ein ähnliches Projekt aber, die Verhinderung eines in den Augen der

¹⁵² Sprinzak, E.: „Brother Against Brother“, S. 103.

¹⁵³ S. Kap. II/ 4.6.

Ultra-Orthodoxie sittenwidrigen Schwimmbades, scheiterte.¹⁵⁴ Als ab 1967 säkulare Juden nach Ostjerusalem kamen, fing die Bewegung an, sich gegen den „zionistischen Feind“ zu rüsten. In den 70er und 80er Jahren – der Hochzeit des jüdischen Fundamentalismus – wuchs diese Bewegung von einigen Dutzend auf einige Tausend an. Mitte der 80er Jahre startete die Bewegung erfolglose Aktionen gegen archäologische Ausgrabungen und gegen die Etablierung einer Mormonenuniversität. Das erfolgreichste Unterfangen war die Verhinderung des Baus einer Autobahn im Jerusalemer Osten, ein Ereignis, welches der Gruppierung weiteren Aufschwung verlieh. Eine Kampagne gegen freizügige Bikinifotos an Jerusalemer Bushaltestellen lief ebenfalls erfolgreich. Die Zerstörung sämtlicher Stationen durch deren Niederbrennen führte dazu, dass die Werbeagentur die Werbekampagne zurückzog.¹⁵⁵

Die Verbreitung von Kampfparolen und der Aufruf zum Widerstand laufen in ultra-orthodoxen Hochburgen wie Mea Shearim über Wandzeitungen und Flugblätter. Die Bevölkerung entscheidet dann, ob es sich bei dem „Stein des Anstoßes“ um Blasphemie handelt. Bei entsprechendem Echo werden dann respektierte Rabbiner herangezogen, welches grünes Licht für Gegenaktionen geben müssen – oder zumindest sollten. Üblicherweise werden Gewaltakte von Aktivisten also durch ultra-orthodoxe Rabbiner autorisiert. Nicht selten jedoch werden diese im Nachhinein genötigt, die Gewaltakte zu unterstützen.¹⁵⁶ Zum Protest wird dann über Lautsprecher aufgerufen. Diese altertümliche Art der Mobilisierung wurde erstmals von dem ultra-orthodoxen Eiferer Meshi Zahav durchbrochen. Zahav besaß einen eigenen Verlag und setzte als erster moderne Kommunikationsmittel ein. Darüber hinaus war er bekannt dafür, die israelische Polizei auf seine Seite zu bringen, wofür er nicht selten als Verräter¹⁵⁷ bezeichnet wurde.¹⁵⁸

Die Untergrundgruppe *Keschet* sorgte in den 80ern und 90ern für Furore. Die Gruppe, welche zu einem großen Teil aus zur Ultra-Orthodoxie neu hinzu gestoßenen Kriminellen besteht, wurde verantwortlich gemacht für Angriffe auf säkulare Einrichtungen, sowie Zeitungen im Besonderen und Schändungen des

¹⁵⁴ Sprinzak, E.: „Brother Against Brother“, S. 90-92.

¹⁵⁵ Sprinzak, E.: „Brother Against Brother“, S. 97.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 111.

¹⁵⁷ Die hebräische Bezeichnung hierfür lautet *Moser*. Nach dem Talmud gibt es zweierlei Arten von Verrätern, auf die später noch eingegangen wird.

¹⁵⁸ Sprinzak, E.: „Brother Against Brother“, S. 90.

Grabes von Ben Gurion. Einflussreiche Rabbiner geboten der Gruppe Ende der 90er Jahre jedoch Einhalt.¹⁵⁹

4.6. Die Ultra-Orthodoxie in der Politik

Die vorhergehenden Ausführungen haben gezeigt, dass eine Beteiligung an einem blasphemischen Konstrukt wie dem Staate Israel aus Sicht der Ultra-Orthodoxie keine Option darzustellen scheint. Dennoch sind Teile der Gruppierung tatsächlich in der heutigen Tagespolitik des jüdischen Staates aktiv. Die Ultra-Orthodoxie hat sich mittlerweile einen festen Platz in der israelischen Politik gesichert. Wie begründet eine Gruppierung wie die Ultra-Orthodoxie einen solchen Schritt? Eine mögliche Erklärung hierfür mag sein, dass die Ultra-Orthodoxie den Staat nicht als einen speziell jüdischen, sondern als einen Staat unter Vielen ansieht. So sehen viele Ultra-Orthodoxe ihr Leben in Israel als Leben im Exil an. Überdies ist die Beteiligung an der Politik auch pragmatisch begründet. Warum nicht diese Beteiligung dafür nutzen, die ungläubigen Brüder zu bekehren?¹⁶⁰ Auf diese Weise lässt sich jegliche Beteiligung eines großen Teiles der Ultra-Orthodoxen Gruppierungen an der Alltagspolitik und in der Knesset begründen. Auch wenn ein Großteil der Ultra-Orthodoxie religiös-zionistisch motivierte Bestrebungen, das Land zu besiedeln, strikt ablehnt, wird an manchen Stellen deutlich, dass die Besiedlung als *Mitzwa* doch anerkannt wird. So äußert sich Rabbi Schach, Rabbiner der ultra-orthodoxen Siedlung Beitar-Illit in einem Interview mit Steffen Hagemann:

„Die Bibel sagt, dass dieses Land der jüdischen Nation gegeben wird. Aber dies heißt nicht, dass die Nation durch das Land eine Nation wird. Es ist ein Teil der Religion, im Land zu leben. Aber dies ist nur ein Teil der 613 religiösen Gebote.“¹⁶¹ Die Ablehnung *Eretz Israels* durch Rabbi Schach richtet sich gegen offene Stellungnahmen zur Landnahme und nicht gegen die *Mitzwa* das Land zu besiedeln.

Die Politik der Ultra-Orthodoxie ist also überwiegend von einer akkommodistischen Haltung geprägt: De facto erkennen sie den zionistischen Staat an, de jure wird er abgelehnt.¹⁶² Das Ziel ist, den Einfluss säkularer Zionisten auf religiöse Belange des Staates so gering wie möglich zu halten. Die politische Zusammenarbeit gestaltet sich schwierig, denn – so berichten Friedland und Hecht – Kompromisse,

¹⁵⁹ Ebenda; S. 101.

¹⁶⁰ Neusner, J.: „The Encyclopedia of Judaism“, S. 1532.

¹⁶¹ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 155.

¹⁶² Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 60.

Verhandlungen und Zugeständnisse werden als Betrug an der Absolutheit der Tora angesehen.¹⁶³ Gegenüber Palästinensern sind sie grundsätzlich freundlich, denn es ist Juden nach den „Drei Schwüren“ nicht gestattet, andere Nationen zu provozieren.¹⁶⁴ Bis heute kooperieren ultra-orthodoxe Gruppierungen, die dem Staat Israel feindlich gesinnt sind, mit dessen Feinden.

Zunächst soll die Rolle der Ultra-Orthodoxie kurz skizziert werden. Deren ausführliche Präsentation und Entwicklung auf parteipolitischer Ebene würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Politisches Sammelbecken der den Zionismus duldenden Orthodoxie war zunächst die im Jahre 1902 in Vilna gegründete *Misrachi*-Bewegung.¹⁶⁵ Nachfolgepartei ist heute die nationalreligiöse Partei NRP. Viele Orthodoxe Juden gründeten bereits im Jahr 1912 – von den säkularen Bestrebungen der Zionisten enttäuscht – die *Agudat Israel*¹⁶⁶ (AI). Im Jahre 1919 gründete die Gruppierung eine Zweigstelle im damaligen Palästina. Nach dem Zweiten Weltkrieg folgten Weitere in den USA.¹⁶⁷ Die Arbeit der Gruppierung sollte bald in der ganzen Welt erfolgreich hinsichtlich der Vertretung orthodoxer Interessen in jüdischen Gemeinden sein. Gleichzeitig trat die Bewegung in diesen frühen Jahren schon mit arabischen Führern in Kontakt um eine Besiedelung Palästinas ohne Zionisten zu organisieren. Diese Bestrebungen sollten weiter geführt werden bis hin zur Unterstützung der PLO und Khomeinis in späteren Jahren.¹⁶⁸ Die nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende Finanzkrise und der aufsteigende Nationalsozialismus taten ihr Übriges und trieben *Agudat Israel* dazu, mit den Zionisten zumindest partiell zu kooperieren. Sie unterstützten die Einwanderung, blieben in Fragen der Staatsgründung jedoch zunächst hart. Vor allem sahen sie ihre religiöse Lebensweise durch die säkularen Zionisten bedroht.¹⁶⁹ Innerhalb der AI spaltete sich 1925 ein linksgerichteter Flügel ab und gründete die *Poale Agudat Israel* (PAI), die Partei, die im Jahre 1984 mit dem religiös-zionistischen Lager koalieren sollte.¹⁷⁰

Nachdem im Jahr 1947 ein Sonderausschuss der Vereinten Nationen für Palästina (UNSCOP) die Teilungsresolution veranlasst und somit zur Gründung des Staates

¹⁶³ Mittleman, A. A.: „Fundamentalism and Political Development. The Case of Agudat Israel“, S. 227.

¹⁶⁴ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 156.

¹⁶⁵ *Misrachi*, heb.: „das spirituelle Zentrum“.

¹⁶⁶ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 60.

¹⁶⁷ Kook, R.; Harris, M.; Doron, G.: „In the Name of G-D and our Rabbi: The Politics of the Ultra-Orthodox in Israel“, S. 4.

¹⁶⁸ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 60.

¹⁶⁹ Ebenda, S. 62.

¹⁷⁰ Wolffsohn, M.: „Israel Geschichte Wirtschaft Politik“, S. 145-146.

Israel beigetragen hatte, kam es zur offiziellen Zusammenarbeit der zionistischen *Jewish Agency* und der *Agudat Israel*. In einem Brief an die Partei gestand Ben Gurion den Religiösen Zugeständnisse des Staates in vier verschiedenen Punkten zu: Ruhezeiten am Schabbat, koschere Speisevorschriften in öffentlichen Kantinen, religiöse Ehegesetze und ein jüdisch-orthodoxes staatliches Bildungssystem. Unterschrieben wurde das Dokument vom offiziellen Vertreter des *Misrachi* Rabbi Juda Leib Maimon.¹⁷¹

Nach der Staatsgründung folgte eine Regierungsbeteiligung der *Agudat Israel* unter Ben Gurion. Sie beschloss einen Handel und bot der Regierung Kooperation gegen Geld. Dies führte dazu, dass die Partei ihr hochreligiöses Bildungssystem nach dem Modell der Litauer *Jeschiva* durchsetzen konnte. So entstand parallel zum staatlichen Schulsystem ein florierendes Netz aus ultra-orthodoxen Talmudschulen. Abstriche machte *Agudat Israel* bezüglich Pathologie, Abtreibung und des Flugverkehrs am Schabbat.¹⁷² Die Absicht der Partei war aber nie eine konstruktive gewesen. Die Ultra-Orthodoxie suchte hier lediglich nach einem Weg, eine weitere Ausbreitung säkularistischer Tendenzen zu unterbinden. Nachdem sie ihren Einfluss geltend gemacht hatte, trat sie unter Betonung ihrer ideologischen Position aus der Regierung aus.¹⁷³ Dies besiegelte die Aufspaltung der Ultra-Orthodoxie, die bereits im Jahre 1935 ihren Lauf genommen hatte, als sich ein neues Lager zu formieren begann: die *Edah Haredit*¹⁷⁴. Sie zeichnete sich durch eine absolute Ablehnung jeglicher Kooperation mit den Zionisten aus.¹⁷⁵ Die *Edah Haredit* war dem mystischen *Satmar Chassidismus* nahe und wandten und wenden sich auch heute noch gegen jegliche Form von Zusammenarbeit mit den Zionisten. Ihr heutiges Zentrum ist Bnei Brak nahe Tel Aviv.¹⁷⁶ Die *Chassidim* dominieren die *Edah Haredit*. Mitglieder der *Edah Haredit* wurden 1939 sogar Mitglieder des Stadtparlaments, was das Aufkommen einer wiederum radikaleren Gruppierung begünstigte, der *Neturei Karta*.¹⁷⁷ Diese sieht sich als „Wächterin“ des religiösen Jerusalem.¹⁷⁸ Die *Neturei Karta* lehnen jegliche finanzielle Unterstützung durch den Staat ab und weigern sich sogar, den israelischen Schekel als Zahlungsmittel zu benutzen. Ihr Vorsitzender

¹⁷¹ Segev, T.: „Die ersten Israelis – Die Anfänge des jüdischen Staates“, S. 293.

¹⁷² Kook, R.; Harris, M.; Doron, G.: „In the Name of G-D and our Rabbi: The Politics of the Ultra-Orthodox in Israel“, S. 26.

¹⁷³ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 58.

¹⁷⁴ Heb.: „Gemeinde der Zitternden“, oder sinngemäß: religiöse Gemeinde.

¹⁷⁵ Heb.: die Gemeinde der Gottesfürchtigen.

¹⁷⁶ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 62.

¹⁷⁷ Heb.: „Wächter der Stadt“.

¹⁷⁸ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 63.

Mosche Hirsch trieb in den 80ern sogar die Zusammenarbeit mit der PLO voran. 1989 wurde er Arafats „Minister für Jüdische Angelegenheiten“. 1994 forderte die Organisation die Palästinenser auf, sie an den Wahlen teilhaben zu lassen.¹⁷⁹ Gegenüber anderen Ultra-Orthodoxen sieht Mosche Hirsch nicht einmal die Klagemauer als heilig an, da diese von den Zionisten erobert wurde.¹⁸⁰ Im Juli 1989 flog eine Delegation der *Neturei Karta* nach Teheran, um Khomeinis Grabstätte zu besuchen.¹⁸¹

Neturei Karta-Delegierte nahmen sowohl 2006 an der umstrittenen Holocaust-Konferenz in Teheran teil, als auch an einem Treffen im September 2007, bei dem sie Mahmud Ahmadinedschad trafen und huldigten.¹⁸²

Obwohl die Ultra-Orthodoxie durch den Zionismus-Hass vereint wird, ist sie unter der gemeinsamen Oberfläche zutiefst gespalten. Die Lager spiegeln sich wie folgt in den Parteien wieder: Die *Chassidim* werden durch die *Edah Haredit* vertreten, die eine Regierungsbeteiligung unter der *Agudat Israel* verneint. Letztere Partei ist die Partei der *Mitnaggdim*. Alle Parteien haben ihr eigenes Gerichtssystem.¹⁸³ Der israelische Staat war an der Entwicklung der ultra-orthodoxen Gruppierungen nicht unbeteiligt, da er diese seit der Staatsgründung wohlfahrtsstaatlich unterstützte.¹⁸⁴ In 1980er Jahren zeigte sich, dass es die Ultra-Orthodoxie geschafft hat, ein separates Bildungssystem mit eigenen *Jeschivot* aufzubauen. Die Freistellung vom Armeedienst erleichtert zudem die Isolierung von Jugendlichen und deren Indoktrinierung. Laut Charles S. Liebman und Eliezer Don-Yehiya liegt in den *Jeschivot* die Basis für Extremismus, denn „die Jeschiva ist ein Ort, an dem die Wirklichkeit wie das Benehmen in Gut und Böse unterteilt wird, wo Unterschiede betont und nicht vermisch werden.“¹⁸⁵ Die Ablehnung der Moderne wird wohl im Falle der Ultra-Orthodoxie am deutlichsten. Dies zeigt nicht nur der Rückzug in mittelalterlich anmutende Ghettos, sondern auch die Ablehnung modernder naturwissenschaftlicher Theorien, wie beispielsweise die Entwicklung einer Anti-Darwin-Theorie, welche von dem Lubawitscher *Rebbe* oft zitiert wird.¹⁸⁶

¹⁷⁹ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 66.

¹⁸⁰ Ebenda, S. 64.

¹⁸¹ Wolffsohn, M.: „Israel Geschichte Wirtschaft Politik“, S. 145-146.

¹⁸² Pfeffer, A.: „Neturei Karta welcomes Ahmadinejad“, <http://www.haaretz.com/hasen/spages/906911.html>.

¹⁸³ Friedland, R.; Hecht, R.: „To Rule Jerusalem“, S. 79.

¹⁸⁴ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 64.

¹⁸⁵ Ebenda, S. 128.

¹⁸⁶ Lazarus-Yafeh, H.: „Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam“, S. 48.

Eine weitere streng orthodoxe Partei soll hier nur am Rande erwähnt werden, die orthodox-sephardische Partei *Schas* (*Schomrei Tora Sfaradim*).¹⁸⁷ Die orientalisch-jüdische Partei kann als eine sozial-religiöse Protestpartei gesehen werden. Sie hatte sich im Jahre 1984 als Gegenreaktion auf die Jahrzehnte andauernde politische Herrschaft der europäischen Juden formiert. Obwohl sie beispielsweise von Elias Adel als „eine der extremistischsten religiösen Parteien“¹⁸⁸ bezeichnet wird, steht wohl der Kampf gegen die Ungerechtigkeit zwischen europäischen und orientalischen Juden an erster Stelle. Michael Wolffsohn stuft die Partei als „Falken“-Partei ein, sie ist also keine Friedenspartei.¹⁸⁹ Die Äußerungen des geistigen Anführers der Partei, Ovadia Josef, auf der Informationsseite der Partei weisen allerdings nicht auf extremistische Tendenzen hin, so schreibt die Partei auf ihrer Seite der Knesset: “[...] human life is more important than territories.”¹⁹⁰ Obwohl nicht auszuschließen ist, dass sich unter Schass-Anhängern auch jüdische Fundamentalisten befinden und es zu den Zielen der Partei gehört, einen jüdischen Staat im religiösen Sinne aufzubauen, ist die Partei aufgrund ihrer mangelnden Aggressivität in diesem Kontext nicht als fundamentalistisch einzustufen.

5. Die radikalen Nationalreligiösen: die Kook- Bewegung und *Gusch Emunim*

Im Folgenden beschäftigt sich die Arbeit mit den Gruppierungen, die die in Teil II festgelegten Charakteristika für Fundamentalismus erfüllen. Bei der ersten Gruppierung handelt es sich um eine Bewegung, welche von Zwi Jehuda Kook in Rückbesinnung auf die Ideen seines Vaters Rabbiner Abraham Kook gegründet wurde und deren Ursprünge sich ebenfalls in die Gründerzeit des Zionismus zurückzuverfolgen lassen. Rabbiner Isaac Jacob Reines (1839-1915) gehörte zu den wenigen orthodoxen Rabbinern, die dem Zionismus ihren Segen gaben. Er gründete – wohl um den religiösen Charakter des geplanten jüdischen Staates zu wahren- im Jahr 1920 eine religiöse Fraktion innerhalb der zionistischen Bewegung.¹⁹¹ Der *Misrachi* (heb. *Mercaz Ruchani*, „Geistiges Zentrum“) wird aufgrund seines religiösen

¹⁸⁷ Heb.: Vereinigung der sephardischen Tora-Wächter.

¹⁸⁸ Maul, S.: „Israel auf Friedenskurs?“, S. 50.

¹⁸⁹ Wolffsohn, M.: „Israel – Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft“, S. 155.

¹⁹⁰ http://www.knesset.gov.il/parties/eng/sia_eng.asp?partyid=2.

¹⁹¹ Laqueur, W.: „Der Weg zum Staat Israel – Geschichte des Zionismus“, 427.

Charakters und seiner gleichzeitig pro-zionistischen Haltung als nationalreligiös oder religiös-zionistisch bezeichnet. Ab dem Jahre 1956 wurden seine Anhänger von der *Mafdal*¹⁹²- Partei vertreten, der nationalreligiösen Partei. Aus diesem Umfeld rekrutierten sich später auch jüdische Fundamentalisten, welche zugleich der Idee Abraham Kooks anhängen und sich in den 70er Jahren im *Gusch Emunim* formierten. Die nationalreligiöse Partei wurde bis zur Gründung *Gusch Emunim* im Jahre 1974 als moderat angesehen und radikalisierte sich nach dessen Gründung auch nur teilweise. Die Nationalreligiösen im Ganzen als fundamentalistisch einzustufen, wäre also falsch. Im Folgenden wird deshalb vom radikalen Flügel der Nationalreligiösen gesprochen, welcher mit den Ideen Abraham Kooks sympathisiert. Dieser lieferte eine für viele Orthodoxe Juden überzeugende mystische Begründung für die Vereinigung von Zionismus und Orthodoxie.

5.1. Die Philosophie des Abraham Itzchak HaCohen Kook

Das Folgende Zitat scheint der ultra-orthodoxen Einstellung diametral entgegengustehen und doch stammt es von einem Rabbiner, der mit demselben Gedankengut aufgewachsen ist, wie die Anhänger der Ultra-Orthodoxie. So schreibt Rabbi Abraham Itzchak HaCohen Kook (im Folgenden Abraham Kook genannt) über den jüdischen Staat:

“A state is not the highest happiness of humanity. This can be said about an ordinary state... but not about a state that is idealistic in its foundation, that has chiselled onto it being the highest content of the ideal. [...] Such a state is truly the highest on the ladder of happiness. And our state is such a state, the state of Israel, the source of the seat of God in the world.”¹⁹³

Grundlegend für die Ideologie der Anhänger Kooks ist das biblische Gebot der Besiedelung des von Gott gegebenen Heiligen Landes Israel, wie es beispielsweise im Buch Exodus oder vom Propheten Jesaja gefordert wird. Im Gegensatz zur Ultra-Orthodoxie sah die Nationalreligiöse im Zionismus eine Aufforderung, selber aktiv zu werden. Ehud Sprinzak sieht als Hauptgrund des Spannungsverhältnisses zwischen Judentum und Zionismus die Tatsache, dass Letzterer den Menschen und seine Alleinverantwortung im Mittelpunkt sieht, wohingegen in der Religion allein Gott

¹⁹² Acronym für *Miflaga Datit Leumit*

¹⁹³ Kook, A.: „Lights of Return“, S. 160.

Vorrang hat. Der säkulare Zionismus war also nicht für alle Juden – vor allem nicht für Fromme – eine Ideallösung. Im Gegenteil: Wie bereits dargestellt wurde, wurde der säkulare Zionismus von einem Großteil der Orthodoxie zunächst empört zurückgewiesen. Einen wichtigen Lösungsansatz für dieses Spannungsverhältnis boten für viele streng orthodoxe Juden die Schriften Abraham Kooks. Kook weicht vom traditionellen jüdischen Glauben ab, das Kommen des Messias könne nur durch ein metahistorisches Ereignis eines Erlösers hervorgerufen werden.¹⁹⁴

Joseph Dan, einer der wichtigsten zeitgenössischen Forscher der jüdischen Mystik bezeichnet Kook als den bedeutendsten orthodoxen Denker des 20. Jahrhunderts. Kooks Schriften sind zu einem großen Teil religionsphilosophischer Art. Seine wichtigsten Werke waren ein Manuskript zur talmudischen *Aggada*, seine Werke *Halacha Brucha* und *Berur Hahalacha* waren darauf angelegt, eine Brücke zwischen dem Talmud und dem jüdischen Gesetz zu bauen. Ein für die Nationalreligiöse wichtiges Werk ist Kooks „Die Lichten der Tora“. Wie eingangs schon gezeigt, hebt Kook hier die Bedeutung des Landes Israel für das Studium der Tora besonders hervor.

Zum Verständnis von Ideologie und Aktionismus der radikalen Nationalreligiösen ist es notwendig, die Entwicklung der Theorie Kooks, die sich deutlich von der ultra-orthodoxen Doktrin unterscheidet, genau darzulegen.

Bereits das Umfeld in Litauen, in das Abraham Kook hineingeboren wurde, war von verschiedenen Glaubensrichtungen geprägt. Sein Vater war Gelehrter der aufklärerischen Tradition der *Mitnaggdim*, seine Mutter stammte aus einer der Lubavitscher Bewegung zugehörigen Familie. Obwohl Kook also von den Ideen der heutigen Ultra-Orthodoxie geprägt wurde, wandte er sich im Gegensatz zu seinen zeitgenössischen jüdischen Denker den nichtreligiösen Philosophen der Moderne und der Antike zu. So finden sich in seinem Denken sowohl die Glaubensrichtungen des *Chassidismus* und *Lurianismus* wieder, als auch Ideen, die von der Antike, der Aufklärung und Emanzipation, Sozialismus und Kommunismus beeinflusst wurden. Diese politischen Ideen vermengten sich mit dem Gemisch der Glaubensrichtungen im Bereich des Judentums. Kook respektierte sowohl die Erkenntnisse der Wissenschaft, als auch die der aristotelischen Metaphysik, welcher er einen hohen Stellenwert einräumte. Wie Maimonides wagte also auch Kook einen Blick in die Welt der antiken Philosophie. In seinem Werk entwickelt Kook den Gedanken der

¹⁹⁴ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 152.

hierarchischen Gliederung vom Körper und Geist. Wie bei Aristoteles stand körperliche Betätigung an unterster Stelle, gefolgt von Imagination und Emotion und dem Intellekt als höchste menschliche Ebene. Kook kam zu der Ansicht, dass auch der Staat die Rolle dieser höchsten Ebene übernehmen könne.¹⁹⁵ Benjamin Ish Schalom schreibt in seiner Monographie von einer gewissen Zerrissenheit Kooks. So war dieser in mancherlei Hinsicht wie gefangen zwischen Post-Kantianischen Ansichten – wohl wissend, dass das Wissen der Menschheit subjektiv und begrenzt ist – und einem Glauben an die Metaphysik. Spekulation und Imagination hielt er jedoch für wichtiger, als die Wissenschaft. Sein Vertrauen in Gott, welches laut Kook größer sein muss, als das Vertrauen in den Menschen, stand unantastbar an erster Stelle.¹⁹⁶

In seinem Denken entstand so eine Spannung aus Rationalem und Mystischen. Kooks Glaube an die Mystik erlaubte es ihm, das säkulare zionistische Projekt religiös zu deuten und den Zionismus als festen Bestandteil des Weges zum Zeitalter des Messias anzusehen.¹⁹⁷ Kook begründete dies mit einem kabbalistischen Konzept, mit dessen Hilfe der vermeintliche Widerspruch zwischen Göttlichem und Profanen deutlich wird. Gellman umschreibt dies mit dem Terminus *Upside-Down-World*. Dies hat seine Wurzeln in den kabbalistischen Ideen des *Habad Hassidismus* und dessen Denker Rabbi Schneur Zalman von Lyady (1745-1813). Demnach findet im messianischen Zeitalter eine Wende statt. Also scheint das Religiöse sich im Hier und Jetzt in der geistigen Welt abzuspielen, im messianischen Zeitalter jedoch dreht sich dies um und macht das Land Zion zum Mittelpunkt der Welt des Religiösen. Die Heiligkeit, so Kook, versteckt sich im Profanen: “The holiness in the profane, which has descended to complete noneholiness is more sublime and holy than the holy in the holy, only is very hidden.”¹⁹⁸

Die ersten Anzeichen hierfür sind laut Kook durch die Besiedelung *Eretz Israels* bereits sichtbar geworden.¹⁹⁹ Wichtig sei nur, dass man das Profane vom Göttlichen trennt, sodass sich beides unabhängig entfalten kann, denn auch die Entwicklung des Profanen ist wichtig.²⁰⁰ Darüber hinaus erleichtert Kooks pantheistischer Ansatz die Akzeptanz eines säkularen Israel. Existenz ist allübergreifend göttliche Existenz,

¹⁹⁵ Ish-Shalom, B.: „Avraham Itzhak HaCohen Kook“, S. 8.

¹⁹⁶ Ebenda, S. 32.

¹⁹⁷ Kippenberg, H. G.: „Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts...“, S. 7.

¹⁹⁸ Kook, A.: „Lights of Return“, S. 120.

¹⁹⁹ Gellman, Jermone I.: „Zion and Jerusalem...“, S. 281.

²⁰⁰ Ebenda, S. 284.

die Anwesenheit Gottes ist die Quelle allen Lebens auf der Erde.²⁰¹ Kooks Annahme, dass Gott allen Lebensformen innewohnt, macht eben die Akzeptanz eines säkularen Staates Israel möglich. Er muss also davon ausgehen, dass Israel ein göttliches Unterfangen ist. Die Vervollkommnung aber liege in der Zukunft, die göttliche Idee zeigt sich in einem historischen Prozess. Die Definition der Welt als ein Abbild Gottes sei eindeutig, aber die Art und Weise in der die Welt Göttlichkeit reflektiert, erfordere eine Unterscheidung von historischen Stufen und der eigentlichen messianischen Bedeutung, welche in den Ereignissen steckt. Es gibt hier mehrere Ebenen von Phänomenen, die einander diametral gegenüberstehen: Geschichte und Göttlichkeit, weltliche Natur und himmlische Geistlichkeit und als dritte Ebene sah Kook die Ebene des säkularen Staates gegenüber der Vision eines messianischen Zeitalters. Erstrebenswert am zeitgenössischen säkularen Zionismus war für Kook besonders dessen Aktionspotential. Dies ist etwas, was Kook in der zeitgenössischen Orthodoxie vermisste und was für ihn unabdingbar war für das Erreichen des messianischen Zeitalters. Ohne die unmittelbar bevorstehende Erlösung lassen sich keine von Kooks Schriften richtig deuten, seine Botschaft war die des Handelns. Die Begriffe *Teschuva* und *Geula*²⁰² sind in seinen Schriften austauschbar und dem Menschen kommt eine bedeutende Rolle zu.²⁰³

Hier wird das Gewicht von Kooks Schriften für Nationalreligiösen deutlich, die sich einen drängenden Aktionismus in Sachen Besiedelung des Heiligen Landes zu Eigen gemacht haben. Sie stützen sich bei der Besiedelung von Judäa und Samaria voll auf Kooks Theorien und Forderungen. Kooks Unterstützung einer aktiven Besiedelung, sowie seine Bestrebungen, das Göttliche im Profanen und Materiellen zu sehen, liefert also eine konzeptionelle Basis für die radikalen Nationalreligiösen.²⁰⁴ Die fundamentalistische Gruppierung *Gusch Emunim*, sowie deren „Ideenschmiede“, die *Mercaz-Ha-Rav-Jeschiva*, können also als institutionelle „Jünger“ der Kook-Ideologie gezählt werden.²⁰⁵

Seine Theorie der Heiligung des Zionismus machte Kook zum herausragenden Denker seiner Zeit in Osteuropa, denn bis dato war ja der Zionismus für streng

²⁰¹ Belfer, E.: „The Land of Israel...“, S. 261.

²⁰² *Teschuva*: (heb.) Rückkehr; der Begriff *Choser be Tschuva* bezeichnet einen Juden, der beschließt, religiös/orthodox zu leben; (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 101-102; *Geula*: (heb.) „Erlösung“.

²⁰³ Dan, J.: „Rav Kooks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken“, S. 129.

²⁰⁴ Schatz, D.; Kaplan, Lawrence J., in: „Rabbi Avraham Isaac Kook and Jewish Spirituality“, S. 7.

²⁰⁵ *Mercaz Ha Rav*: (heb.) Zentrum des Rabbiners; Avraham Itzhak HaCohen Kook gründete diese Talmud-Schule im Jahre 1924, heute hat *Mercaz HaRav* 500 Studenten und ist eine der größten *Jeschivot* in Israel (<http://www.mercazharav.org/about.htm>).

orthodoxen Juden als eine Bedrohung angesehen worden: der Zionismus galt als Verführer der Massen, weg von dem, was die Tora als Regelwerk und Lebensweg bot.²⁰⁶ Die orthodoxe Judenheit in Osteuropa bestand zu Kooks Zeiten aus immer kleiner werdenden Gemeinden, die sich in strenger Opposition zum Zionismus sahen. Trotz der Idee, dem Zionismus einen religiösen Sinn abzugewinnen, bestand Kook auf die Erhaltung der orthodoxen Lebensweise und alter spiritueller Normen.²⁰⁷ So verstand er es, diese Bedrohung, zumindest für einen Teil der Orthodoxie, zu schmälern.

Bereits im frühen 20. Jahrhundert setzte sich Kook im Rahmen kleiner Aufsätze mit dem Verhältnis und der Polemik von Rabbinern und Nationalisten, im klar publizistischen Stil auseinander.²⁰⁸ Im Jahre 1904 verließ er Litauen, um nach Palästina auszuwandern und dort Oberrabbiner von „Jaffa und den umgebenden Siedlungen“, d. h. dem späteren Tel Aviv zu werden. Dass Kook einen enormen Einfluss auf die jüdische Gemeinde zu haben schien, zeigt diese machtvolle Position, die er bis zu seinem Tode im Jahr 1935 innehatte.²⁰⁹ Sein Engagement beschränkte sich nicht nur auf Palästina, im Jahre 1924 führte ihn eine Reise in die USA, wo er Unterstützung erbat und seine Lehre verbreitete.²¹⁰

Von Anfang an fungierte Kook in Palästina als Vermittler zwischen den zerstrittenen Alten und dem neuen zionistischen *Jischuv*. In der Auseinandersetzung um das Bildungssystem nahm Kook eine ambivalente Stellung ein. So war er zwar skeptisch gegenüber den neuen säkularen Gymnasien, die Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden, entschloss sich jedoch, nicht dagegen anzugehen und säkulare Trends in der Erziehung zu akzeptieren. Gleichzeitig aber plante er bereits einen neuen Typ von *Jeschiva*, in welcher nicht nur die für die Erlösung unabdingbaren religiösen Prinzipien, sondern auch nichtreligiöse Fächer, wie westliche Sprachen gelehrt werden sollten. Kook erhoffte sich hiervon die Akzeptanz beider zerstrittenen Seiten, die des Alten *Jischuvs* und des Neuen *Jischuvs* in Palästina.²¹¹ Die im Jahre 1929 gegründete *Bnei Akiva*-Jugend²¹² begrüßte er sehr in der Annahme, sie werde maßgeblich am Erlösungsprozess beteiligt sein. Als eine Art politischer Führer

²⁰⁶ Aran, G.: „From Religious Zionism to Zionist Religion“, S. 123.

²⁰⁷ Dan, J.: „Rav Kooks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken“, S. 127.

²⁰⁸ Ish-Shalom, B.: „Rav Itzchak HaCohen Kook...“, S. 4.

²⁰⁹ Seeman, D.: „Violence Ethics, and divine honour in modern Jewish Thought“, S. 1028.

²¹⁰ Yaron, Z.: „The Philosophy of Rav Kook“, S. 4.

²¹¹ Ish-Shalom, B.: „Rav Itzchak HaCohen Kook...“, S. 19.

²¹² Heb.: „Söhne Akivas“, hierbei handelt es sich um die größte Vereinigung religiös-zionistischer Jugend. Die *Bnei Akiva* wurde 1929 in Palästina gegründet und umfasst heute weltweit mehr als 125 000 Mitglieder (<http://www.bneiakiva.net>).

betätigte sich der Gelehrte im Jahr 1929 im Kampf gegen arabische Freischärler, wobei er lautstark gegen die englischen Besatzer aufbegehrte. Angesichts der zunehmenden Judenverfolgung in Europa rief er zur materiellen Unterstützung auf.²¹³ In dieser Zeit zog Kooks Wirken die Aufmerksamkeit des Revisionisten Wladimir Jabotinsky auf sich, der die Unterstützung der orthodox-jüdischen Kreise für sich gewinnen wollte. Kook hatte für Aufsehen gesorgt, da er sich in der Arlosoroff-Krise auf die Seite des unter Mordverdacht stehenden *Birjonim*-Kreises²¹⁴ geschlagen hatte.²¹⁵ Kooks Credo war aber, eine eigene Bewegung in Gang zu bringen, die sich der bisher im Verborgenen liegenden spirituellen oder göttlichen Seite annahm. Dies war laut Kook dringend notwendig, denn den säkularen Zionismus ohne ein religiöses „Herz“ hielt er für nicht überlebensfähig.²¹⁶ So setzte er sich für die Etablierung eines jüdischen Staates ein, der ein religiöses Endziel haben sollte. Dass das jüdische Volk einzigartig und seine Entwicklung heilig war, war laut Kook schon durch den in der Bibel aufgeführten Auszug aus Ägypten bewiesen worden.²¹⁷ Kook war nun der Meinung, der messianische Prozess müsse seinen Anfang in einer frühen materiellen Dimension nehmen. Die jüdische Nation sollte dabei zunächst als eine unter Vielen ihren Anfang nehmen, wenngleich dieser Staat Israel als heilig proklamiert werden müsse.²¹⁸ Hier griff Kook auch auf das Gedankengut von Jakob Reines, dem Begründer der *Misrachi*-Bewegung zurück. Dieser hatte den Zionismus als Anfang eines göttlichen Prozesses angesehen.²¹⁹ Die Auseinandersetzungen mit der säkularen Zionismusbewegung, welche Kook nie scheute, ja sogar forcierte, lehrten ihm vor allem Eines: Der Zionismus, so wie er sich bis dato in seiner säkularen Form gezeigt hatte, war nichts weiter als eine Bestrebung der physischen Art, der jegliche religionsphilosophische Grundlage fehlte. Dennoch war der säkulare Zionismus Vorbote der Wiederauferstehung eines spirituellen Reiches und war deswegen ernst zu nehmen. Kook glaubte, dass das messianische Zeitalter kurz bevor stünde und der jüdische Staat sei sein – wenn auch säkularer – Vorbote. Die Vision des messianischen Zeitalters war für Kook eine mystische, er sah den

²¹³ Yaron, Z.: „The Philosophy of Rav Kook“, S. 5.

²¹⁴ Der *Birjonim*-Kreis galt als Vorläufer-Gruppierung der terroristischen Stern-Gruppe.

²¹⁵ Laqueur, W.: „Der Weg zum Staat Israel“, S. 384.

²¹⁶ Yaron, Z.: „The Philosophy of Rav Kook“, S. 203.

²¹⁷ Ebenda, S. 204.

²¹⁸ Belfer, E.: „The Land of Israel..“, S. 260.

²¹⁹ Schwartz, D.: „Religious-Zionism“, S. 3.

Messias als Wunderheiler an, der zur Auferstehung der Toten beitragen wird.²²⁰ Im Jahre 1917 machte Kook sein Vorhaben offiziell: Es entstand eine Bewegung, welche einerseits parallel zum säkularen Zionismus und gleichzeitig diesem in gewisser Weise zuwiderlaufen sollte. Die neue Bewegung wurde *Degel Jeruschalaim*²²¹ getauft, sie brachte es sogar zu mehreren Zweigstellen im Ausland, wie etwa in den USA und der Schweiz. Mit Jerusalem meinte Kook das heilige Innere des jüdischen Volkes, er unternahm eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen dieser Heiligkeit und der weltlichen Nation „Zion“. Diese Nation sollte erst 13 Jahre nach Kooks Tod Wirklichkeit werden. Seine Organisation „Jerusalem“ sah Kook also als geistliches Gegenstück zu dem säkularen, im Entstehen begriffenen Staatenkonstrukt Israel an. Gleichzeitig aber akzeptierte er das säkulare Zion, zwar als separate, aber doch als „kooperierende“ Bewegung eines natürlich überlegenen Jerusalem.²²² Sobald die religiöse Sache ihren Lauf nehme, so Kook, werde auch der größte Atheist zum gottesfürchtigen gläubigen Juden.²²³ Den institutionellen Rahmen für die Theorie Kooks bildete ab 1921 *HaMercaz*, die spätere *Mercaz Ha Rav*²²⁴ *Jeschiva*.

Der politische Umsetzungsplan für *Eretz Israel*, ein naturalistischer Plan also, hatte die Nationalbewegung zum absoluten Todfeind der Orthodoxie gemacht. Abraham Kook war also in gewisser Weise Naturalist, denn er glaubte an den israelischen Staat als realen Vorboten des messianischen Zeitalters und an den politischen Aktionismus, der dorthin führte. Die eben aufgezeigte „Upside-Down-World“-Theorie aber hat gezeigt, dass er gleichzeitig eine mystische Auffassung des messianischen Zeitalters beibehalten hatte. Kook schien also gleichzeitig an eine wundersame Rettung des jüdischen Volkes durch einen Erlöser zu glauben. Maimonides war gegen diese Auffassung des messianischen Zeitalters.

In der Literatur zur Orthodoxie wird die Kook-Bewegung auch abge sondert von der klassischen Orthodoxie dargestellt. Abraham Kook wird in einem Atemzug mit Rabbi Reines genannt, dem Begründer des *Misrachi*. Hier wird die religiöse Haltung als „Neo-Orthodoxie“, oder „Centrist“-Orthodoxie bezeichnet.²²⁵ Reines hat im starken Gegensatz zu den religiösen Fundamentalisten jedoch stets klar gemacht, dass Zionismus und Erlösung nicht zusammengehören. Er sah den Zionismus vielmehr als

²²⁰ Schwartz, D.: „Religious-Zionism“, S. 3.

²²¹ Heb.: „Flagge Jerusalems“.

²²² Gellman, Jermone I.: „Zion and Jerusalem...“, S. 278.

²²³ Yaron, Z.: „The Philosophy of Rav Kook“, S. 10.

²²⁴ Heb.: „Zentrum des Rabbiners“.

²²⁵ Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 584-585.

eine Ad-Hoc-Lösung für die Verfolgung der Juden in Europa. Stärker noch, er sah es als wichtig an, die Erlösung gegenüber dem Zionismus zu verteidigen. Reines und seine Anhänger erhofften sich vielmehr eine Erlösung durch die Trennung der beiden Sphären.²²⁶

5.2. Die Bedeutung von *Eretz Israel*

Der Zugriff der Juden auf das Gelobte Land ist für Kook so selbstverständlich, wie für die säkularen Zionisten. Auch Kook plant, das Land zu erwerben: „When we now return to our Land we conquer it not with force and not with the sword, but by peaceful means; and we pay good money for each and every inch of land of our land, even though our rights to the Land of our holy country have never expired.“²²⁷

Kooks messianische Vision war geprägt von Partikularismus, gepaart mit einem universellen Glauben an die Erlösung der Juden.²²⁸ Verbunden ist dies klar mit dem Territorium Israels als politisches Gebilde. Die physische Existenz Israels war für Kook nur der Anfang der Erlösung, Kooks Ansatz war ein maximalistischer.²²⁹ Für Kook war es eine Selbstverständlichkeit, dass das Volk Israel sich nur im Land Israel wirklich entfalten kann, denn das Leben im Heiligen Land war die Voraussetzung für die Verwirklichung aller *Mitzwot*. „[...] the Jewish Nation cannot be explained outside the context of the Torah, nor can the Torah be explained outside the context of the Jewish Nation.“²³⁰

Kook war der Überzeugung, die Tora in ihrer Tiefe zu erlernen und zu „spüren“ sei nur im Lande Israel möglich. Er unterschied die Tora, welche im Ausland gelehrt wird, von der Lehre der Tora im Lande Israel: „Nur die Luft des Landes Israel kann diejenigen, die sich mit der Tora beschäftigen, in einem solch inneren hohen und veredelten Maße weise machen.“²³¹ Nur im Lande Israel kann geistiger Frieden erlangt werden. Die schriftliche Tora wurde auf dem Berge Sinai übergeben, die wahre Vereinigung könne also nur auf israelischem Boden vonstattengehen, eine Vervollkommnung nur hier erreicht werden.²³² Aber auch die mündliche Tora ist ein „Produkt Israels“ und kann sich nur im Lande Israel mit der schriftlichen „vereinigen“.

²²⁶ Ravizki, A.: „Religious Radicalism and Political Messianism in Israel“, S. 12.

²²⁷ Gellman, Jermone I.: „Zion and Jerusalem...“, S. 287.

²²⁸ Belfer, E.: The Land of Israel..., S. 261.

²²⁹ Kook, A.: „Die Lichter der Tora“, S. 260.

²³⁰ Ebenda, S. 109.

²³¹ Kook, A.: „Die Lichter der Tora“, S. 115.

²³² Ebenda, S. 113.

Im Exil verkommt sie.²³³ Die Tora ist auch das, was das israelitische Volk von anderen Völkern unterscheidet, sie ist „der Schatz des auserwählten Israel“.²³⁴ Kook unterschied neben all dem zwischen der Spiritualität der heutigen Zeit und der des messianischen Zeitalters, so werde der göttliche Geist sich erst im messianischen Zeitalter entfalten.²³⁵ Die Spiritualität, welche dem Judentum natürlicherweise zugrunde liegt, findet ihren Ausdruck in dem außergewöhnlichen Band zwischen dem Volk und dem Land. Seine Ziele erreiche das jüdische Volk laut Kook nur durch politisch-territorialen Separatismus.²³⁶ Kook war hier der Ansicht, die säkularen Siedler in Palästina erfüllten durch ihre Besiedelung zum größten Teil unwissentlich eine *Mitzwa*. Der Zweck heiligt hier die Mittel und so wurden die von Teilen der Orthodoxie als Häretiker abgestempelten säkularen Zionisten in ihrer Weise als heilig angesehen. Zionismus bedeutete für Kook den Weg zur ultimativen Erlösung. Er betitelte Zionismus als den „Messias, Sohn Josephs“, dessen Tod den Weg freimacht für den „Messias, den Sohne Davids“ und sein spirituelles Reich.²³⁷ Die Befolgung der Tora war für Kook eine weitere Voraussetzung für das Kommen des Messias. Die Vertreibung der Israeliten war laut Kook eine Folge der Sündhaftigkeit des israelitischen Volkes, deswegen sei es notwendig, den jüdischen Gesetzen strikter zu folgen. Dann könnten die Juden friedlich zurückkehren und – davon war Kook überzeugt – der Zionismus würde ihnen eine Chance dazu geben.²³⁸

Kooks Vision jedoch, die miteinander konkurrierenden Auffassungen von Bildung in der vor-staatlichen Gesellschaft Palästinas in einer *Jeschiva* zu vereinen, wurde nie in die Tat umgesetzt. Seine Annäherung an den Säkularismus wurde und wird auch heute noch von der Ultra-Orthodoxie abgelehnt. Der *Mercaz Ha Rav* verlor nach dem Tode Abraham Kooks schnell an Bedeutung und konnte mit etwa 20 Studenten Anfang der 60er Jahre gerade aufrechterhalten werden.²³⁹ Als eine der Errungenschaften von Kook gilt die *Hesder Jeschiva*²⁴⁰, eine Talmudschule, die das Studium des religiösen Gesetzes mit dem Armeedienst verbindet.

²³³ Harvey, Warren Z.: „Zionism as a Return to Mount Sinai“, S. 294.

²³⁴ Kook, A.: „Die Lichten der Tora“, S. 60-61.

²³⁵ Belfer, E.: „The Land of Israel...“, S. 263.

²³⁶ Ebenda, S. 266.

²³⁷ Belfer, E.: „The Land of Israel...“, S. 268.

²³⁸ Harvey, Warren Z.: „Zionism as a Return to Mount Sinai“, S. 298.

²³⁹ Lustick, I.: „For the Land and the Lord“, S. 34.

²⁴⁰ Heb. wörtl. „Regelungs-*Jeschiva*“, es handelt sich hierbei um Talmudschulen, welche den Dienst an der Waffe mit religiösem Studium verbinden.

Trotz seines Scheiterns, die jüdische Orthodoxie komplett zu transformieren hat die Ideologie Kooks hier einen schwerwiegenden Eindruck hinterlassen. Sie gilt als ideologische Grundlage für eine der erfolgreichsten politischen Gruppierungen in Israel: der Siedlergruppierung *Gusch Emunim*²⁴¹. Kooks Theorien leben heute im Gedankengut dieser Gruppierung weiter. Im modernen Israel nimmt man zu „Rav Kook“ sehr ambivalent Stellung: Sowohl Grundlagen für eine säkulare Offenheit, welche man in seinen Ausführungen zu Subjektivität und Erkenntnis entnehmen kann, aber eben auch extremistische Positionen lassen sich aus seinem Werk ableiten.²⁴²

5.3. Zwi Yehuda, das Erbe seines Vaters und die Geburtsstunde von *Gusch Emunim*

Dieses Kapitel soll einen kurzen Überblick über das Aufkommen der radikalen Nationalreligiösen geben. Zum größten Teil wird die religiöse Siedlerbewegung heute von der Organisation *Gusch Emunim* vertreten. Von einem detailgenauen Bericht zur historischen Entwicklung dieser Gruppierung, zu den verschiedenen Untergruppierungen, sowie zu den genauen Strukturen der religiösen Schulen oder Hochschulen wird hier abgesehen. Auch das Aufdecken des finanziellen Netzwerks oder gar die Finanzierung von Waffen, durch einen Teil der Organisation, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Der Schwerpunkt in dieser Arbeit liegt daher auf einem geschichtlichen Abriss zum Aufkommen der Gruppierung, einem Überblick über führende Köpfe der Bewegung und ihren politischen Absichten, sowie auf einem kurzen Einblick in die wichtigsten Siedlungstätigkeiten. Dies ist notwendig, um die theoretische Basis und deren praktische Umsetzung zu veranschaulichen.

Der religiöse Zweig der fundamentalistischen Siedler-Bewegung²⁴³ *Gusch Emunim* beruft sich auf Zwi Yehuda Kook, den Sohn Abraham Kooks. Jahre nach dem Tod des Vaters, nahm Zwi Yehuda Kook sich der Theorie seines Vaters an und rückte sie gänzlich ins Licht des religiösen Nationalismus. Zwi Yehudas Theorie bestand hauptsächlich in der Untermalung und Hervorhebung der Besiedelung des Landes Israel:

²⁴¹ Heb.: „Block der Getreuen“.

²⁴² Ish-Shalom, B.: „Avraham Itzchak HaCohen Kook“, S. 27.

²⁴³ Zu ihren wortgewandten Anführern gehörten Geula Cohen, Rafael Eitan, Israel Eldad, Eliakim Haetzni, Yuval Neeman, Eliezer Schweid, Moshe Shamir und Zwi Shiloach.

“We are commanded both to possess and to settle. The meaning of possession is conquest, and in performing this mitzvah, we can perform the other commandment to settle. In our eternal Torah we are commanded to settle the desolate land, meaning also the portions of the land that are spiritually desolate. We cannot evade this commandment [...] Torah, war, and settlement – they are three things in one and we rejoice in the authority we have been given for each of them.”²⁴⁴

Dieser Kommentar zeigt nicht nur die Notwendigkeit der geographischen Besiedlung *Eretz Israels*, Kook scheint hier auch auf die mangelnde Religiosität der säkularen Israelis hinzuweisen, die es zu bekehren gilt. Deutlich tritt hier also das Prinzip von der Vereinigung von Volk, Land und Tora zu Tage. Mit dem Bestehen auf einen religiösen Staat schien Kook hier auch außer Acht zu lassen, dass sein Vater moderne Errungenschaften, wie Pluralismus und Säkularismus geduldet, ja sogar unterstützt hatte.²⁴⁵ Drei Wochen vor dem bahnbrechenden Sechs-Tage-Krieg klagte Zwi Yehuda Kook öffentlich darüber, dass die heiligen Stätten durch den Teilungsplan der Vereinten Nationen und dem darauffolgenden Unabhängigkeitskrieg von Israel losgerissen worden seien. Nur kurze Zeit später sollte die israelische Armee diesen Fehler „korrigieren“. Dieser Art Voraussage verhalf Zwi Yehuda Kook zu einem Ruf von nahezu prophetischem Ausmaß. Von nun an wurde er in nationalreligiösen Kreisen mit der „Erlösung Israels“ in Verbindung gebracht.²⁴⁶ Nach dem Sieg im Jahre 1967 veröffentlichte Zwi Yehuda eine Liste biblischer Passagen, welche belegen sollten, dass es nicht erlaubt sei, sich aus dem „ewigen Land unserer Väter“ zurückzuziehen.²⁴⁷ Aber obwohl er in Sachen Vorantreiben der messianischen Idee mehr Aktionismus als sein Vater an den Tag legte, gestand er ein, dass der Weg zum sog. „Goldenen Zeitalter“ eine langwierige Entwicklung sei. Eines Tages, so Zwi Yehuda Kook, sollte die Erlösung mit derselben bahnbrechenden Kraft eintreten, wie es bei der Staatsgründung Israels der Fall war.²⁴⁸

Was für seinen Vater eher ein Ideal war, brachte Zwi Yehuda Kook auf die politische Bühne. Vater Kook hatte bis dato im Rahmen des *Mercaz Ha Rav* keine unverzüglichen Maßnahmen verlangt und auch keine politischen Forderungen

²⁴⁴ Zwi Yehuda Kook: „Between People and its Land“, Artzi, Vol. 2; 1982.

²⁴⁵ Makovsky, D.: „Gaza Disengagement: Ideological and Political Challenges for the Settlement Movement“, (<http://peace-process.org/templateC05.php?CID=2306>).

²⁴⁶ Kippenberg, Hans G.: „Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts...“, S. 8.

²⁴⁷ Steinberg, Gerald M.: „Interpretations of Jewish Tradition on Democracy, Land, and Peace“, <http://www.jcpa.org/jil/vp439.htm>.

²⁴⁸ Interview with Rabbi Yehoshua Zuckermann, *Nekuda*, no 73, May 25, 1985.

gestellt. Dies sollte sich im Jahr 1967 ändern.²⁴⁹ Im Jahre 1904 mit seinem Vater eingewandert, half Zwi Yehuda Kook diesem bei der Verwaltung des *Mercaz Ha Rav* und übernahm die *Jeschiva* von seinem Vater nach dessen Tod. Das Erbe seines Vaters zu pflegen, indem er die Schriften von Abraham Kook veröffentlichte, war zentral für Zwi Yehuda Kook. In seinen eigenen Schriften suchte er Antworten auf die Frage, wie die Theorien seines Vaters auf die aktuelle Situation im Staate anzuwenden seien. Die idealistische Philosophie des alten Kook wurde zur absoluten Forderung an die Zukunft des jüdischen Staates in *Eretz Israel*. Im Zeichen ihrer Zeit hatte die Ideologie des jungen Kook seit 1948 natürlich einen realen Bezug. Zwi Yehuda Kook konnte die Theorie seines Vaters von nun an auf die Situation vor Ort im nationalen Sinne auf den Staat Israel beziehen. Der Erlösungsprozess, so Zwi Yehuda Kook, sei nicht mehr aufzuhalten. Die politische Entwicklung des säkularen Israel wurde von ihm direkt mit dem biblischen Auszug aus Ägypten und dem zweiten Staatenbund verglichen. Laut Zwi Yehuda Kook wiesen viele jüdische Quellen darauf hin, dass der dritte „Rettungsversuch“ des jüdischen Volkes nicht scheitern würde. Dabei sah er negative historische Ereignisse wie den Holocaust als Entwicklungsstufe des messianischen Zeitalters an. Auch politische Ereignisse wie das Inkrafttreten der Balfour-Deklaration und später natürlich die Gründung Israels wurden als ein Meilenstein zur Ankunft des Erlösers angesehen.²⁵⁰ Dass hier aber auch negative Ereignisse positiv gedeutet wurden, wird in Kapitel III/4.7. noch dargelegt werden.

Kook propagierte seine Theorie des kosmischen Determinismus verschärft unmittelbar nach der Gründung des Staates Israel.²⁵¹ Direkt von seinem Vater übernommen war somit die Ansicht, der säkulare Staat sei ein notwendiger Schritt auf dem Wege der Erlösung. Das Ganze sei ein von Gott gewolltes Gebilde.²⁵² Darüber hinaus teilte Zwi Yehuda Kook den Erlösungsprozess zusätzlich in drei Phasen ein. Demnach befände sich das jüdische Volk momentan noch im „ersten Stadium“, dem Stadium der Rückkehr aller Juden aus dem Exil, aus Angst vor den Bedrohungen der Diaspora. Seine Vorstellungen vom „zweiten Stadium“ haben ihre politische Brisanz bis heute nicht verloren. Es handelt sich um die Vereinigung des jüdischen Volkes mit dem biblischen Kernland Judäa und Samaria. Dies nennt Kook

²⁴⁹ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 152.

²⁵⁰ Schwartz, D.: „Religious Zionism“, S. 77.

²⁵¹ Ravitzky, A.: „Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism“, S. 125.

²⁵² Sprinzak, E.: „The Politics, Institutions, and Culture of Gusch Emunim“, S. 121.

„Nationale Rekonstruktion“ von jüdischem Staat und dem Land Israel. Das dritte Stadium nennt er „Stadium der Liebe“, auf die Vereinigung von Volk und Land folge eine steigende Observanz der Gebote, die ihren Höhepunkt in der absoluten Befolgung des jüdischen Gesetzes finde. Als absoluter Höhepunkt folgt hierauf das Zeitalter des Messias.²⁵³

Die Staatengründung Israels warf für Zwi Yehuda Kook und seine Anhänger dennoch einige Probleme auf. Für die religiösen Nationalisten war die Tatsache ein Problem, dass der Staat mit einer religiösen Konnotation gegründet worden war, denn die Bildung des ersten Kabinetts hatte die religiöse Partei *Agudat Israel* mit eingeschlossen. Es bestand somit von nationalreligiöser Seite der Anspruch, alle religiösen Forderungen, d.h. einen Staat nach halachischem Gesetz durchzusetzen.²⁵⁴ Hier setzte sich das fort, was bereits im 19. Jahrhundert, zur Gründungszeit des Zionismus zu beobachten war und was sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des religiösen Zionismus zieht: eine innere Zerrissenheit der Orthodoxie. Ein Staat, der nach dem religiösen Gesetz geführt wird, war nicht durchzusetzen. Es stellte sich also die Frage, ob der religiöse Zionismus auf der Seite des Staates stehen soll, oder diesen, wie die Ultra-Orthodoxie dies tat, ablehnt. Dieses Spannungsverhältnis war nur eines von vielen, welches Abraham Kook und sein Sohn Zwi Yehuda zu lösen versucht hatten. Dies gelang ideologischen Gründungsvätern der radikalen Nationalreligiösen nicht, denn die Ultra-Orthodoxie hat sich nie von den Kookschen Theorien überzeugen lassen und scheint heute die stärkere Gruppierung zu sein. Auch wenn der Kooksche Ansatz für so manchen ein Ausweg aus dem Dilemma bot, so blieb das Problem dennoch bestehen, was sich auch im Folgenden zeigen wird. Gleichwohl sei hier bemerkt, dass viele Punkte, die heute auch im Sinne der Ultra-Orthodoxie zu sein scheinen, von den Kook-Anhängern durchgesetzt werden konnten. Dov Schwartz nennt hier die sog. „Wer-ist-Jude“-Debatte von 1958. In einem langen Kampf konnten zwei Aktivisten der Kook-Bewegung durchsetzen, dass die Einwanderungskriterien und damit die Frage nach der jüdischen Herkunft im modernen Staate Israel nach *halachischem* Gesetz geregelt wurden (und bis heute so geregelt sind): Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat. Bis heute ist dies Voraussetzung für die *Alija*, die Einwanderung nach Israel. Die Regelungen zum Lebensmittelgesetz, zum Personenstand und zu den Ruhetagen,

²⁵³ Lustick, I.: „For the Land and the Lord“, S. 35.

²⁵⁴ Schwartz, D.: „Religious-Zionism“, S. 86.

die den besonderen Charakter Israels ausmachen, waren ja bereits bei der Staatsgründung von den Nationalreligiösen, dem *Misrachi* im Jahre 1947 durchgesetzt worden.²⁵⁵

Die Kriege, welche Israel führen musste, wurden vom jungen Kook als Kampf gegen den „Teufel“ auf dem Wege zum Staat Gottes gesehen.²⁵⁶ Hier darf nicht vergessen werden, dass Zwi Yehuda Kook um eine Erfahrung der Geschichte reicher war: Der Erfahrung des Holocaust. Dies verlieh seinen Forderungen wohl eine solche Vehemenz. Die größte Katastrophe in der Geschichte des jüdischen Exils wurde für Zwi Yehuda Kook zur weiteren Stufe auf dem Weg zur Erlösung im jüdischen Heimatland. So wurde hier sogar dem Holocaust eine religiöse und – wenn man so will – auch positive Bedeutung zugesprochen.

5.4. Der Status der nicht-jüdischen Bevölkerung

Wie sein Vater betonte Zwi Yehuda: Jeder Jude ist heilig und so verhält es sich auch mit allen Ereignissen im Lande Israel, der Glaube an die aktuelle Nation und Regierung sei dabei unabdingbar. Hinsichtlich der gewünschten politischen Führung im messianischen Zeitalter bezieht sich Kook auf Maimonides' *Mischne Torá*²⁵⁷. Die Erlösung könne allerdings nur in „Großisrael“ stattfinden, also unter Einbeziehung von Judäa und Samaria. Extremistisches Gedankengut zeigte sich bei Zwi Yehuda Kook, wirft man einen Blick auf seine Einstellung zur sog. „Normalisierungstheorie“ und seine Ablehnung alles „Unjüdischen“. Zwi Yehuda gehörte zu den vehementesten Gegnern der sog. „Normalisierungs-Theorie“, d. h. der Bestrebung des säkularen Zionismus, aus dem jüdischen Volk durch die israelische Staatengründung ein normales „Volk unter Völkern“ zu machen. Er war der Ansicht, dass eine Normalisierung eben nicht eintreten durfte, da dies dem Charakter des jüdischen Volkes als des *ausgewählten Volkes* grundlegend widersprach. Dieser Aspekt stellte den größten Konflikt zwischen säkularem und religiösem Zionismus dar. Überdies galt Zwi Yehuda Kook als extrem feindselig gegenüber allen Nicht-Juden, insbesondere Christen. Palästinensische Araber waren laut Kook kein Volk, sie hatten somit keine Einheimischenrechte (ähnlich wie die Kanaaniter) und somit nur die Wahl zwischen Unterwerfung oder Vertreibung.²⁵⁸ Hierbei wurde weniger auf

²⁵⁵ Schwartz, D.: „Religious-Zionism“, S. 88-89.

²⁵⁶ Ravitzky, A.: „Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism“, S. 83.

²⁵⁷ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 153.

²⁵⁸ Ebenda, S. 155.

demokratische Prozesse, als auf das Gesetz der Tora und deren Auslegung durch Maimonides Wert gelegt. Maimonides` Überlegungen zu Thema Fremdherrschaft waren die Grundlage zu der Überzeugung, dass die arabische Bevölkerung keine Nation darstellte und demnach keine kollektiven politischen Rechte besaß. Die Palästinenser waren demnach Fremde im Lande Israel. Die Tora billigt ihnen den Status des *Ger Toschav* zu.²⁵⁹ Der Fremde genießt nur dann separate Rechte als Außenseiter, wenn er die Nation, die ihn aufnimmt, voll anerkennt.²⁶⁰ Die Einstellungen der Siedlergruppierung *Gusch Emunim* variierten diesbezüglich. Die Idee des Transfers wurde größtenteils von den Anhängern Kahanes vertreten, laut Ehud Sprinzak gaben aber 64% der Rabbiner aus dem Westjordanland an, dass für eine zweite Volksgruppe neben der jüdischen kein Platz sei.²⁶¹ Die demokratische Einhaltung von Menschenrechten war also kein erklärtes Ziel der Fundamentalisten, vielmehr sollte das mittlerweile 3000 Jahre alte Reich wieder erweckt werden, um die Welt auf die Erlösung vorzubereiten.²⁶²

5.5. Politik oder Betstube?

Ein Vorläufer der Gruppierung *Gusch Emunim* war die junge nationalreligiöse Garde *Gahelet*²⁶³, die der nationalreligiösen Partei entsprungen war. Angeführt wurden sie von Hanan Porat²⁶⁴, Zevulun Hammer, Yehuda Ben-Meir²⁶⁵ und Rabbi Haim Druckman.²⁶⁶ Hierbei handelte es sich um einen religiös-intellektuellen Kreis²⁶⁷, welcher sich in den 50er Jahren zu formieren begonnen hatte. Nach Kooks Vorbild versuchten *Gahelet* (wie auch später *Gusch Emunim*) das Dilemma der Unvereinbarkeit von von Orthodoxie und Nationalismus zu lösen und waren so hin- und hergerissen zwischen dem Studium der Tora und politischem Aktionismus. Die Lösung sollte in der kook`schen Mystifizierung und Heiligsprechung des Staates

²⁵⁹ S. das biblische Konzept *Ger Toschav*, heb.: „Fremder Anrainer“. Demnach genießen Minoritäten unter jüdischer Herrschaft bürgerliche Grundrechte, die von *Gusch Emunim* aber sehr vage gehalten werden. Vor allem aber wird ihnen die Emigration nahe gelegt (s. Manifest *Gusch Emunims* aus dem Jahre 1974 in: Sprinzak „Brother against Brother“, 1993) . In Teil III 4.3.5. wird ausführlich auf das Prinzip des *Ger Toschav* eingegangen.

²⁶⁰ siehe III/4.3.5.

²⁶¹ Sprinzak, E.: „The Politics, Institutions and Culture of Gusch Emunim“, S. 128.

²⁶² Sprinzak, E.: „Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: ..“, S. 89.

²⁶³ Heb.: Akronym für „Kern der Tora studierenden Pioniere“.

²⁶⁴ Einer der späteren Knesset Abgeordneten der *Tehiya*-Partei.

²⁶⁵ Beide waren Abgeordnete der *Zeirim* (heb.: „die Jungen“), 1968 hatten sie als parlamentarischer Arm von *Gusch Emunim* innerhalb der NRP zwei Sitze im Parlament erlangt). Zevulun Hammer wurde 1968 Minister für Kultur und Erziehung und Dr. Yehuda Ben Meir erlangt den zweiten Sitz, beide sind *Gusch-Emunim*-Aktivisten.

²⁶⁶ 1977 Knessetabgeordneter für die NRP, spiritueller und politischer Anführer von *Gusch Emunim*.

²⁶⁷ Die meisten Ideologen unter den religiösen Siedlern gehörten der gebildeten Mittelschicht an: Ein Drittel der jungen Generation der Siedler hatte einen College-Abschluss, die Hälfte davon einen Abschluss an einer Universität. Mehr als ein Drittel hatte eine Ausbildung an einer *Jeschiva* hinter sich, die Hälfte davon hatte bei Zwi Yehuda Kook studiert.

Israel bestehen. Dennoch blieben viele Spannungen: zwischen dem Glauben an die *Halacha* und dem Glauben an die Erlösung, und zwischen einem in sich gekehrten Studium der Tora und der von den radikalen Nationalreligiösen durchgeführten Propaganda in der Öffentlichkeit. Hinzu kamen dazwischen gelagerte Konflikte zwischen Zionismus und Orthodoxie, die vor allem darauf bestand, dass allein die Tora im Mittelpunkt des menschlichen Handelns steht, wohingegen säkularer sowie auch religiöser Zionismus den Menschen und dessen Aktionspotential betont. Weitere Konflikte waren die Gegensätze Religion-Gesellschaft und Tradition-Moderne. Zusätzlich zu den „alten“ Konfliktlinien kamen die von Religion-Nationalität und Religion-Staat. Dies sind Phänomene, die aus theoretischen Abhandlungen zu weltweiten fundamentalistischen Gruppierungen bereits bekannt sind.

Wie zuvor erwähnt, keimte von orthodoxer Seite der Anspruch auf, alle religiösen Forderungen auf staatlicher Ebene durchzusetzen. Dies war natürlich nicht möglich und so war der geltende Staat Israel für die religiösen Zionisten inakzeptabel. *Gahelet* schien also in Folge der Wut über die ungelösten Fragen innerhalb der zerrissenen Orthodoxie entstanden zu sein. Somit brach im Jahr 1948 ein Konflikt erneut auf, der bereits seit der Gründung des Zionismus bestanden hatte.

Die Kook-Ideologie des aktiven Zionismus mit darauffolgender Heilserwartung war eine willkommene Hilfestellung für das Aufkommen von *Gahelet* und *Gusch Emunim*. *Gahelet* entstand im Dunstkreis von Kfar Haroe, einer Siedlung mit religiös-orthodoxem Internat, welches von Rabbi Moshe Zwi Neira, einem wichtigen Kopf der Siedlerbewegung, geleitet wurde. Das Besondere an dieser Gruppierung war, dass ihre Mitglieder sich, im Gegensatz zu späteren *Gusch Emunim*-Aktivisten, gegen sämtliche Arten von Autorität auflehnten und nicht einmal die Führung des Rabbiners Neira akzeptierten. In drei *Jeschivot* studierten *Gahelet*-Alumni bevorzugt: Neben dem *Mercas Ha Rav* waren dies *Netiv Meir* in Jerusalem und in *Hadarom* in Rehovot. Die erste *Jeschiva*, gegründet von den jungen *Gahelet*-Mitgliedern war *Keren Beyavneh*. Hier traf man sich auch mit Zwi Jehuda Kook. Gemeinsam ließ man die Ideen von Abraham Kook wieder aufleben und es entstanden enge Bindungen zwischen Zwi Jehuda Kook und *Gahelet*.²⁶⁸ Laut Sprinzak waren diese Zusammenkünfte von Kook und *Gahelet* ausschlaggebend für dessen Aufkommenden politischen Aktionismus.²⁶⁹ Im Zentrum der Ideologie stand die

²⁶⁸ Aran, G.: „From Religious Zionism to Zionist Religion“, S. 122-123.

²⁶⁹ Sprinzak, E.: „The Politics Institutions, and Culture of Gusch Emunim“, S. 118.

Heiligkeit des Staates Israel, die auch auf seine Armee übertragen wurde. Dies steht im Gegensatz zur heutigen Sichtweise. Nach dem Rückzug aus der Sinai-Halbinsel im Jahre 1981 und aus Gaza und einigen Teilen des Westjordanlandes im Jahre 2005 scheint diese Armee, die für den Vollzug der Räumungen zuständig war, ihre Heiligkeit für die radikalen Siedler verloren zu haben.

Mitte der 60er kamen nationalreligiöse Eiferer wieder an die politische Öffentlichkeit, indem sie eine kleine Fraktion innerhalb der NRP bildeten, welche auch mit an den Wahlen 1963/1964 teilnahm.²⁷⁰ Ziel dieser Gruppierung war es, ein Symposium an Rabbinern zu gründen, genannt „Staatliches Toraregime“, welches sich ausschließlich um halachische Fragen im Staat kümmern sollte. Dies geschah gegen den Willen von Zwi Yehuda Kook, dieser rief seine Studenten bald zurück in die Betstube. Die *Gahelet*-Leute waren also hochreligiöse Juden, welche gleichermaßen von der Welt der Tora, wie sie in den *Yeschivot* gelehrt wurde, und von der Politik der säkularen Welt angezogen wurden.²⁷¹ In *Gahelet* kann man die Anfänge der Entwicklung des religiösen Zionismus zur zionistischen Religion beobachten. Diese Wandlung wird von Gideon Aran *Kookism* genannt.²⁷² Die *Gahelet*-Anhänger waren demnach Gläubige, die auf der Suche nach einer Lehre waren, welches das Dilemma von Judentum und Zionismus lösen könnte. Genau diese Suche führte sie wieder in die traditionelle Welt hinein, denn der Kookismus lief auf eine mystisch-messianische Lösung des Problems hinaus. Wo *Gahelet* noch an so manchem Widerspruch und religiösem Dilemma scheiterte, entfaltete *Gusch Emunim*, mithilfe der politischen Ereignisse im Jahre 1967 endlich politische Durchschlagskraft. Dennoch war der Eifer *Gahelets* nicht umsonst, zum einen verhalfen sie Kooks *Jeschiva* zu einem erhöhten Bekanntheitsgrad. Zum anderen verliehen die religionsphilosophischen Ideen der Bewegung *Gusch Emunim* mehr geistige Tiefe.

Der Sechs-Tage-Krieg und die damit einhergehende Konfrontation mit dem Heiligen Land *Eretz Israel* kann als Meilenstein der Geschichte der radikalen Nationalreligiösen in Israel angesehen werden. Mit dem überwältigenden Gebietserwerb kam für die Kookisten Hoffnung, Vitalität und Aufbruchsstimmung angesichts der anstehenden Erlösung auf.²⁷³ Aber die revolutionäre Eroberung des

²⁷⁰ Aran, G.: „From Religious Zionism to Zionist Religion“, S. 136.

²⁷¹ Ebenda, S. 137.

²⁷² Ebenda, S. 138.

²⁷³ Beit-Hallahmi, B.: „Despair and Deliverance“, S. 70.

biblischen Judäa und Samaria und des heiligen Jerusalems brachte nicht nur einen territorialen Wandel mit sich, sondern auch ein Umdenken in den Köpfen der bis dahin hauptsächlich von säkularem Zionismus geprägten Israelis. Dies sollte den religiösen Zionisten zugutekommen. Der Krieg und die Eroberung Jerusalems zwangen die Menschen, sich wieder auf alte Werte zu berufen und sich mit der Geschichte des jüdischen Volkes und religiösen Belangen zu beschäftigen; neu war hier, dass diese Termini von nun an mit den Begriffen Nationalismus und Eigenstaatlichkeit in Verbindung gebracht wurden. Die Rückkehr in das biblische Land Israel war also direkt mit der Rückkehr zur jüdischen Religion verbunden. Von nun an begriff sich ein Großteil der israelischen Bevölkerung nicht mehr in erster Linie als israelisch, sondern vielmehr als jüdisch.²⁷⁴

Folgende Faktoren unterstützten den Aufschwung der fundamentalistische Siedler-Organisation *Gusch Emunim*, die hauptsächlich aus Kook-Anhängern bestand: Neben der Aufwertung der religiösen Symbolik nach dem Sechs-Tage-Krieg waren dies die demographischen Veränderungen durch die Einwanderung von traditionell eingestellten Juden und eine neu einsetzende Welle der Solidarität der Juden untereinander, die durch ein neues Schuldgefühl gegenüber den Opfern des Holocaust entstanden war.²⁷⁵ Die von Kook postulierte „Die Welt ist gegen uns“ – Einstellung, die damit verbundene Ablehnung von Normalisierungstendenzen, sowie die Betonung der Einzigartigkeit des jüdischen Volkes, wurde von seinen Anhängern voll unterstützt und auch von der Gesellschaft zumindest eine Zeit lang mitgetragen. Doch auch hier wurde wieder das Dilemma deutlich: ein Dilemma zwischen dem traditionellen, von den eben genannten Punkten abhängigen Judentum und dem modernen Staat Israel. Die durch den Krieg eroberten Gebiete führten gerade bei säkularen Juden zu Fragen der moralischen Rechtfertigung und zu einer neuen Grundsatzdebatte im jüdischen Staat. Die Kookisten allerdings machten jetzt ihren „Lösungsvorschlag“ für das *Am Sgula* (das „auserwählte Volk“) öffentlich. Die Verbindung der religiösen Idee der Erlösung mit der des säkularen Staates erwies sich für Viele erneut als Ausweg aus diesem Dilemma.²⁷⁶ Führende Rabbiner der

²⁷⁴ Aran, G.: „A Mystic-Messianic Interpretation of modern Israeli History: The Six Day War as a Key Event in the Development of the Original Religious Culture of Gusch Emunim“, S. 263.

²⁷⁵ Die Staatsgründer-Generation hatte den Opfern des Holocaust in den ersten Jahrzehnten wenig Aufmerksamkeit gezollt. Dies ist damit zu begründen, dass diese Opfergruppe nicht in das Bild des neuen starken Juden als Kämpfer passte, welcher Israel tapfer verteidigt. Die Überlebenden der Shoa wurden oft mit Vorwürfen konfrontiert, sie hätten sich wie „die Lämmer zur Schlachtbank“ führen lassen. (Hagemann, S.: „Für Volk Land und Tora“, S. 71).

²⁷⁶ Aran, G.: „Mystic-Messianic Interpretation of modern Israeli History: The Six Day War as a Key Event in the Development of the Original Religious Culture of Gusch Emunim“, S. 264.

Kook-Bewegung wie Moshe Levinger machten das Licht zum zentralen Motto für ihre Bewegung, inspiriert von dem großen Werk „Die Lichter der Tora“ ihres Vordenkers Abraham Kook. Als wären sie von diesem Licht erhellt, strömten sie aus in das Land und verbreiteten ihre Idee von der heiligen Besiedlung des Landes. *Mercaz Ha Rav* galt hier als erste Stätte der Versammlungen, denn hier waren erste Netzwerke von Studenten entstanden. In ihrer Euphorie jedoch überschätzten die rabbinischen Gelehrten die Religiosität innerhalb der israelischen Bevölkerung. Dies war zwar keine komplette Fehleinschätzung, denn nach dem Krieg hatten in der Öffentlichkeit nicht selten Zitate aus der Bibel die Diskussion bereichert, und es fand eine stärkere Hervorhebung der Feiertage statt. Dennoch war dies etwas, was nicht von Dauer sein sollte. Solche neue Religiosität innerhalb der israelischen Gesellschaft war bald wieder verfliegen, was die Kookisten zunächst nicht wahrhaben wollten. Durch ihre vehemente Ablehnung des Säkularen wurden die Kook-Anhänger für die Massen unattraktiv und fanden laut Aran zu einem „Ultra-Zionismus“ zurück, der sehr in sich gekehrt war. Überdies richtete er sich streng gegen zwei Strömungen: gegen die Ultra-Orthodoxie und gegen den wieder aufkeimenden reinen Säkularismus.²⁷⁷ Die Ablehnung des säkularen Zionismus durch die Nachfolgeneration der Pioniere – von Abraham Kook bereits durch die Ablehnung der Normalisierungs-Theorie angedeutet – verfestigte sich weiter. Von dem Rest Israels ideologisch und geographisch isoliert, konzentrierte man sich schließlich auf die wichtigste aller *Mitzwot*, die Besiedlung *Eretz Israels*.

Den ersten praktischen und Vorstoß zum Bau illegaler Siedlungen machte Mosche Levinger im Jahre 1968. Inmitten von *Hebron*²⁷⁸ besetzte seine Familie mit einigen religiösen Miteiferern das Park-Hotel. Parallel dazu führte eine Serie politischer Strategien wie Abhaltungen von Demonstrationen und unermüdliche, die Kabinettsmitglieder erweichende Lobbytätigkeiten dazu, dass die Arbeitspartei der Etablierung einer *Jeschiva* in Hebron zustimmte.²⁷⁹ Folgende historische Faktoren halfen der Expansion dieses Postens auf die Sprünge: Etwa 30 Jahre zuvor hatten arabische Extremisten ein Massaker an der jüdischen Bevölkerung Hebrons verübt, es bestanden also moralische Bedenken seitens der Regierung. Anhaltende Attacken von arabischer Seite ließen die Regierung auch bei der Etablierung weiterer kleiner

²⁷⁷ Aran, G.: „Mystic-Messianic Interpretation of modern Israeli History: The Six Day War as a Key Event in the Development of the Original Religious Culture of Gusch Emunim“, S. 271.

²⁷⁸ Hebron ist Juden und Muslimen gleichermaßen von Bedeutung wegen der Grabstätte Abrahams, Isaaks, Rebekkas, Leas, Saras und Jakobs.

²⁷⁹ Aronoff, M.: „Gusch Emunim:...“, S. 67.

Posten rund um Hebron ein Auge zudrücken. Darüber hinaus war die bröckelnde Regierung Begin auf jede Stimme des nationalreligiösen Lagers angewiesen.²⁸⁰ 1968 entstand die heutzutage größte Siedlung bei Hebron, *Kyriat Arba*.²⁸¹ Im Jahre 1979 zog ein Teil der Siedler nach Hebron und gründete dort in der Nähe der historischen *Abraham Avinu Synagoge*²⁸² das *Jewish Comittee of Hebron*. Der Zweck war hier, einen Grundstein für eine flächendeckende Besiedlung zu legen.²⁸³ Zwischen den Jahren 1967 und 1974 entstanden so die Siedlungen *Gusch Etzion*²⁸⁴, *Elon Moreh*²⁸⁵, und die Siedlung *Keschet* auf den Golanhöhen.

5.6. Die Geburtsstunde von *Gusch Emunim*

Im Folgenden wird ausführlich auf die Bewegung *Gusch Emunim* eingegangen. Nicht alle Fundamentalisten der Nationalreligiösen gehören dieser Organisation an, dennoch ist sie von immenser Bedeutung. *Gusch Emunim* wird von Dov Schwartz als das „Gesicht des religiösen Zionismus“ betitelt. Diese Bewegung ist die zentrale Antriebskraft des von Menschenhand angetriebenen Messianismus und des jüdischen Fundamentalismus in der nationalreligiösen Bewegung.²⁸⁶ Die Ursprünge der Bewegung *Gusch Emunim* sind im strengeren Sinne bis in die Ursprungsjahre des Staates Israel zurückzudatieren und gehen Hand in Hand mit den Theorien Abraham Kooks, und des jungen Zwi Yehuda Kooks. Die Geburtsstunde von *Gusch Emunim* schlug im Frühling des Jahres 1974 bei einer Zusammenkunft aus Rabbinern, religiösen Kriegsveteranen und jungen Aktivisten. Alle Gründungsmitglieder waren Anhänger von Abraham Kook. Sein Sohn Zwi Yehuda übernahm die Führung und drängte dazu, die Theorien seines Vaters vor Ort umzusetzen. Er gab einen perfekten charismatischen Führer ab.²⁸⁷ Der Politik der „Tauben“, in deren Sinne es auch war, Zugeständnisse hinsichtlich der besetzten Gebiete zu machen, sagte er den Kampf an. Obwohl die Arbeiter-Partei im Zuge des

²⁸⁰ Lustick, I.: „For the Land and the Lord“, S. 42.

²⁸¹ Heb. „Siedlung Vier“, Enklave östlich an Hebron angrenzend, gegründet, nachdem die Siedlungsaktion im Hebron Park Hotel gescheitert war (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/History/kiryatarba.html>).

²⁸² Diese Synagoge wurde im Jahre 1540 gegründet und repräsentiert seitdem das geistig-jüdische Zentrum von Hebron. Im Jahre 1929 wurde sie zerstört, 1967 wieder aufgebaut. (<http://www.hebron.com/english/article.php?id=275>).

²⁸³ Heb.: Akronym für „Kern einer neuen Siedlung“.

²⁸⁴ Heb.: „Zionsblock“: Siedlungsblock – nach einem Massaker an der jüdischen Bevölkerung im Zuge des Unabhängigkeitskriegs im Jahre 1948 zerstört, 1967 zurückerobert. Komplexe biblische Bedeutung, Aufenthaltsorte von König David und Ruth, sowie Versteck der Makkabäer und der Aufständler um Bar Kochba. Im Süden Jerusalems gelegen mit heute 20 000 Einwohnern (<http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>).

²⁸⁵ Siedlung östlich von Nablus, dem biblischen Schechem, wo sich das Josefsgrab befindet, 1980 von Siedlern erschlossen und besiedelt.

²⁸⁶ Schwartz, D.: „Religious Zionism“, S. 103.

²⁸⁷ Aran, G.: „From Religious Zionism to Zionist Religion“, S. 139.

Allon-Planes²⁸⁸ Siedlungen baute, wollte der Staat hier mit *Gusch Emunim* keine gemeinsame Sache machen. Erst die spätere Regierung Begin bot eine große finanzielle Stütze für die Siedlungsvorhaben. Begin galt als großer Sympathisant der Siedler-Bewegung, er forderte sogar öffentlich, es möge noch viele *Elon Mores* geben.²⁸⁹ Dennoch legte er nie ein komplettes Besiedlungsprogramm für Judäa und Samaria vor.

Die Zuzugswelle in die Siedlungen der besetzten Gebiete, die in den 80er Jahren einsetzte, war eine vor allem finanziell motivierte. Die Grundstückpreise waren in den besetzten Gebieten niedrig, die Nähe zum teuren Tel Aviv sehr verlockend. Die Likud-Regierung unterstützte ab 1977 eine langfristige, ökonomisch und manchmal auch landwirtschaftlich motivierte und in jedem Fall areligiöse Besiedelung. Demgegenüber stand die Strategie von *Gusch Emunim*. Hier wurden durch teils kurzfristig und sehr spartanisch angelegte Siedlungen irreversible Fakten geschaffen, um Kontrolle über die Gebiete zu erlangen. Weitere von der Likud-Regierung unterstützte „Tricks“ *Gusch Emunims*, Siedlungen zu etablieren, war die religiös motivierte Besiedlung unter dem Mantel einer Arbeitersiedlung in der Industriezone rund um Ostjerusalem, wie im Falle von *Maale Adumim* im Jahre 1975. Ein weiteres Beispiel sind Siedlungen die unter dem Deckmantel eines Militär- oder archäologischen Ausgrabungslagers entstanden. Im Jahre 1975 wurden so einige Siedlungen von *Gusch Emunim* erzwungen.²⁹⁰

1979 wies die Gruppierung demokratische Strukturen auf, wurde jedoch von staatlicher Seite her vernachlässigt. Während der Etablierung der ersten Siedlungen hat *Gusch Emunim* jegliche parteipolitische Annäherung vermieden und dennoch einen außergewöhnlichen politischen Status erworben. Als außerparlamentarische Kraft entwickelte sich die große Pionier-Organisation zu einer mächtigen „Pressure-Group“. Dennoch entstand zu Zeiten Begins kein großräumiges Siedler-Projekt, Gründe hierfür waren wohl der wachsende Druck der US-Regierung, die Behinderungen der Tagespolitik und der sich verschlechternde Gesundheitszustand Begins.²⁹¹ Auf parlamentarischer Ebene hatte bisher die NRP die Nationalreligiösen

²⁸⁸ Alon-Plan: Siedlungsplan des Westjordanlandes, ins Leben gerufen von dem 1967 amtierenden stellvertretenden Ministerpräsidenten Yigal Alon. Die Besiedelung basierte in erster Linie auf militärisch-strategischen Überlegungen: Vor allem seien die Gebirgsketten zu besiedeln, von denen man die israelische Küste überblicken konnte. Der semilegale Siedlergürtel, welcher im Jahre 1968-1970 entstand, wurde eine Basis für den undurchdringlichen jüdischen Block um Jerusalem. (Scheiber, F., Wolffsohn, M.: „Nahost..“, S.270).

²⁸⁹ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 155.

²⁹⁰ Aronoff, M.: „Gusch Emunim:...“, S. 70.

²⁹¹ Sprinzak: „Brother against Brother“, S. 149.

vertreten. Im Jahre 1979 wurde mit der Gründung des jüdischen Komitees in der „Stadt der Gräber der Patriarchen“ (Hebron) eine weitere Siedlung „erschlichen“, die bis heute besteht. Dies war auch das Jahr, in dem die Siedlergemeinde eine neue parlamentarische Vertretung außerhalb der NRP erhielt: *Tehya*. Die Etablierung von *Tehya* spaltete die NRP und führte zu ernsthaften Auseinandersetzungen innerhalb *Gusch Emunims*. Im Jahre 1981 gewann *Tehya* drei Sitze, einen erhielt der *Gusch-Emunim*-Aktivist Hannan Porat. *Tehya* war sehr attraktiv für Mitglieder der Siedlerbewegung, da viele mit der NRP, die den Friedensvertrag mit Ägypten nicht verhindern hatte können, unzufrieden waren. So brach ein großer Streit zwischen *Gusch Emunim* und der NRP aus.²⁹² Die der Siedlerbewegung nahe stehende Fraktion innerhalb der NRP, die sog. *Zeirim*²⁹³, wurden geschwächt, NRP und *Gusch Emunim* brachen miteinander.²⁹⁴

Die sog. *Hitnachalut*, d. h. politisch motivierte Besetzungen durch nationalreligiöse Zionisten, hatte einen hohen psychologischen Effekt auf ihr Umfeld und löste große Aggressionen seitens der arabischen Bevölkerung aus, die den Reaktionen auf eine militärische Präsenz in diesen Krisengebieten in nichts nachstand. *Gusch Emunim* sah sich hier als die legitimen Erben der Siedler, welche in den 1930er und 1940er Jahren gegen den Willen der britischen Bestatzungsmacht den Grundstein des Staates Israel legten.²⁹⁵

Im Jahre 1978 wurde die Jerusalemer Organisation *Amana Gusch Emunims* Antriebskraft administrativer Art.²⁹⁶ Dies löste eine enorme Siedlungs-Expansion aus. Im selben Jahr gab die Organisation einen ambitionierten Plan heraus, welcher die Ansiedlung von 100 000 Juden im Westjordanland forderte. Dieser Plan sollte daraufhin auch in das Programm der *World Zionist Organization* und Israels Landwirtschaftsministerium aufgenommen werden.²⁹⁷ Die Zügel behielt jedoch *Amana* in der Hand, denn mittlerweile hatte man sich ein beachtliches Netz an Verwaltungszweigen innerhalb des israelischen Kernlandes aufgebaut. Als Dachorganisation etablierte man *Moetzet Jescha*.²⁹⁸ Beide Organisationen wurden

²⁹² Aronoff, M.: „Gusch Emunim:...“, S. 74.

²⁹³ Heb.: „die Jungen“.

²⁹⁴ Aronoff, M.: „Gusch Emunim:...“, S. 75.

²⁹⁵ Newman, D.: „The territorial Politics of Exurbanization...“.

²⁹⁶ *Amana* (heb. „Feierliches Bündnis“): 79 Gemeinden unter Aufsicht, gegründet wurde die Organisation im Jahre 1978 mit dem Ziel, Gemeinden in Judäa, Samaria, den Golanhöhen und Galiläa im Negev und in Gusch Katif zu gründen. Ziele sind auch Erhaltung und Pflege der Gemeinden (www.amana.co.il, 7.7.2007.).

²⁹⁷ Lustick, I.: „Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse“, S. 134.

²⁹⁸ Heb.: Verwaltung der Siedlungen von Judäa, Samaria und Gaza. Es handelt sich hierbei um eine Dachorganisation, die offiziell nicht *Gusch Emunim* angehört.

von der Regierung voll anerkannt.²⁹⁹ Die politische Führung der besetzten Gebiete beanspruchte die offizielle Zugehörigkeit zu den drei privilegierten Gruppierungen in Israel: Entwicklungsstädte, Pionier-Siedlungen und kriegsstrategische Siedlungen. *Moetzet Jescha* hatte von nun an offiziellen Status und somit auch volle politische Einflussmöglichkeiten auf Legislative und Exekutive des Staates Israel.³⁰⁰ *Gusch Emunim* versäumte es, politische Grundlagen schriftlich zu fixieren. Die Bewegung verabschiedete weder ein Papier zur Mitgliedschaft, noch eine Art Verfassung. So waren der Bewegung keine administrativen Grenzen gesetzt und es konnten spontane Aktionen durchgeführt werden.³⁰¹ Erst *Amana* veranlasste eine kurze schriftliche Verfassung demokratischer Art.³⁰²

Seit den 70ern hatte sich *Gusch Emunim* zur einflussreichsten sozialen Bewegung entwickelt, die einen enormen Einfluss auf die Regierungspolitik und die öffentliche Meinung ausübt und für die expansionistische Siedlungspolitik der territorialen Expansion verantwortlich ist. Mit ihren außerparlamentarischen Strategien überraschte die Gruppierung die Regierung immer wieder von Neuem und setzte ihr einziges politisches Ziel, die Besiedelung *Eretz Israels*, durch.

5.7. Die „Geburtswehen des Messias“?

Es wurde bereits angesprochen, dass auch negative Ereignisse von nationalreligiösen Gläubigen positiv gedeutet wurden. Die theoretische Grundlage soll hier kurz erläutert werden. Die Rettung Israels und das Kommen des Messias am Ende des Zeitalters wird in der Bibel mit einer Geburt verglichen: „Winde Dich nur in den Wehen und stöhne, Du Tochter Zion, wie eine Frau in Kindesnöten [...].“³⁰³ Darum wird Er sie dahingeben bis zu der Zeit, da eine Gebärende geboren hat und der Rest seiner Brüder zu den Söhnen Israels zurückkehrt...Und sie werden in Sicherheit wohnen...Er selbst wird der Herr des Friedens sein.“³⁰⁴

Dieser biblische Vergleich zeigt, dass der Weg zum „Goldenen Zeitalter“ ein schmerzhafter Weg ist. Wirft man einen Blick auf die historische Entwicklung des Staates Israel, so kann man hier tatsächlich einen schmerzhaften Prozess erkennen. Seit dem Jahre 1967 gab es einige Rückschläge für die Kook- Bewegung. Als

²⁹⁹ Sprinzak, E.: „The Politics, Institutions and Culture of Gusch Emunim“, S. 133.

³⁰⁰ Ebenda, S. 138.

³⁰¹ Ebenda, S. 131.

³⁰² Ebenda, S.134.

³⁰³ Micha 4 10.11.

³⁰⁴ Micha 5 2-4.

besonders erschütternde Attacke des Feindes sah Zwi Yehuda Kook den Yom-Kippur-Krieg³⁰⁵ an. Dieser schien ob seiner großen Verluste seitens der israelischen Armee das absolute Gegenstück zum „Sechs-Tage-Krieg“ zu sein, der nach Ansicht der religiösen Zionisten noch den Schritt zur Erlösung schlechthin markiert hatte.³⁰⁶ Von den religiösen Zionisten wurde der Yom-Kippur-Krieg als Beweis für das Versagen des säkularen Zionismus angesehen. Die Niederlage wurde von den Kook-Anhängern als Folge des ideologischen und moralischen Verfalls der israelischen Gesellschaft gewertet, und man sah sich imstande zu beweisen, dass nur der religiöse Weg der richtige war.³⁰⁷ Anders als sein Vater, der sich durch die Besiedelung des Landes die Erlösung der gesamten Welt durch den Messias versprach, konzentrierte sich Zwi Yehuda Kook allein auf das jüdische Volk.³⁰⁸ Die Bedeutung eines spirituellen und charismatischen Führers, welcher die Gemeinde bis zur Ankunft des Messias leitet, hatte bereits Abraham Kook betont. Sein Sohn erfüllte diese Rolle des Führers. Zwi Yehuda Kook scharte eine große Gemeinde von „Jüngern“ um sich. Zu den religiösen Führern zählten Chaim Druckman, Vorsitzender der *Or Etzion Jeschiva*, Schlomo Aviner der *Ateret Kohanim Jeschiva* in Ostjerusalem, Rabbiner Elizer Waldman, Vorsitzender der *Kyriat Arba Jeschiva* und Mosche Levinger.³⁰⁹ Viele dieser *Jeshivot* waren im Jahre 1935 von Abraham Kook und der NRP gegründet worden, als ein separates religiöses Schulwesen geschaffen worden war. Alle nennenswerten späteren Aktivisten haben auf diesen staatlich-religiösen Schulen, vor allem der *Bnei Akiva*, studiert.³¹⁰

Nicht nur Kooks Zitat zum Yom-Kippur-Krieg zeigt, dass alle negativen Erfahrungen umgedeutet und als „Geburtswehen des Messias“ dargestellt werden können: „Es gibt diejenigen, die vom `Anfang der Erlösung` [...] sprechen, wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass wir bereits mitten in der Erlösung stecken. Wir sind bereits im Thronzimmer, nicht erst im Vorraum. Der `Anfang` fand bereits vor einem Jahrhundert statt, als die jüdischen Siedlungstätigkeiten im Lande Israels erneuert

³⁰⁵ Der 1973 nach einem Überraschungsangriff Ägyptens und Syriens geführte Jom-Kippur-Krieg endete mit einer Traumatisierung der israelischen Gesellschaft, da die bis dahin als unbesiegbar bezeichnete Armee sehr hohe Verluste hinzunehmen hatte. Dies war der erste Krieg, in dem in *Hesder-Jeshivot* ausgebildete orthodoxe Juden kämpften. Die Vorwürfe aufgrund der massiven Verluste zwangen die israelische Regierungschefin Golda Meir zu Rücktritt. (Schreiber, F., Wolffsohn, M.: „Nahost.“, S.273).

³⁰⁶ Sprinzak, E.: „The Politics, Institutions, and Culture of Gusch Emunim“, S. 119.

³⁰⁷ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 68.

³⁰⁸ Lustick, I.: „For the Land and the Lord“, S. 37.

³⁰⁹ Gründer und amtierender Rabbiner von den Siedlungen Kiriath Arba und Hebron. Levinger wurde mehrfach wegen Mordes und Anschlägen auf Palästinenser verhaftet und verurteilt.

³¹⁰ Aronoff, M.: „Gusch Emunim:...“, S. 65.

wurden.³¹¹ So lässt sich auch mit allen anderen Geschehnissen in der Geschichte des Staates Israel verfahren, die den Vorstellungen der radikalen Nationalreligiösen entgegenstehen. Die „Geburtswehen-Theorie“ macht die Bewegung unerschütterlich und unfehlbar, was auch immer passiert. Dennoch ließen diverse politische Geschehnisse die radikalen Nationalreligiösen nicht unberührt. Hinzu kam eine gesellschaftliche Isolierung. Zwar war durch die räumliche Trennung vom israelischen Kernland das Gemeinschaftsgefühl der Gruppierung in den Siedlungen verstärkt worden. Gleichzeitig kam es aber dadurch auch zu einer Isolierung der radikalen Siedler und zu einem Bedeutungsverlust innerhalb der israelischen Gesellschaft. Die Reaktion der Siedler hierauf war ein hoher Grad an Frustration und eine dadurch genährte Bereitschaft zu extremistischen Aktionen.³¹²

5.8. Gewalt im Lager der Nationalreligiösen

Die Methoden der Selbstjustiz wurden in den Kreisen von *Gusch Emunim* breit diskutiert und von Vielen für gut befunden. Die Folgen variierten von passivem Widerstand, über lautstarke Demonstrationen und illegale Siedlungsaktionen bis hin zu aktivem Widerstand und terroristischen Aktionen.³¹³

Trotz der „Geburtswehen“-Theorie reagierte man auf den israelisch-ägyptischen Friedensvertrag von 1978 und den Rücktritt des großen Unterstützers Begin im Lager der Nationalisten irritiert. Viele Aktivisten machten ihre Unsicherheiten mit entrüsteten Demonstrationen Luft. Diese Enttäuschungen hatten außerdem mehrere Aktionen des Untergrundes zur Folge. Im Jahre 1981 etablierte sich das *Movement To Halt the Retreat in Sinai*, eine Suborganisation von *Gusch Emunim*. Zur Unterstützung der Siedler in Jamit³¹⁴ rückten *Gusch-Emunim*-Aktivisten aus dem Westjordanland an, um Ersteren im Kampf gegen die israelische Armee zu unterstützen. Die Räumung musste unter gewalttätigem Widerstand durchgeführt werden.

Nach dem Tode Zwi Jehuda Kooks im Jahre 1982 entlud sich die Enttäuschung in Terrorattacken des jüdischen Untergrundes: Die wohl bekannteste ist der gewalttätige

³¹¹ Afterman G.: „Understanding the Theology of Israel's Extreme Religious Right“ S. 97.

³¹² Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 66.

³¹³ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 270.

³¹⁴ Siedlung, welche im Zuge der Besiedelung der Sinai-Halbinsel nach dem Sechs-Tage-Krieg entstanden war. Die 3000 Menschen beherbergende Gemeinde wurde nach dem 1978 unterzeichneten Friedensvertrag zwischen Israel und Ägypten von der israelischen Armee geräumt und zerstört.

Angriff auf arabische Bürgermeister im Westjordanland, die die wütende Attacke der Siedler nur knapp überlebten. 1984 entstanden die Pläne der sog. „Tempelberg-Gruppe“, angeführt durch Yeschua Ben Schoschan und Yehuda Etzion, dem Sprecher des terroristischen Untergrunds. Inspiriert durch die Idee des neuen 3. Tempels von Schabtai Ben Dov³¹⁵ und der Idee eines Großisrael mit biblischen Grenzen vom Euphrat bis zum Nil, beschaffte die etwa 20 Mann starke Gruppe Explosiva und Waffen und konstruierte einen Plan zur Sprengung des Felsendoms. Der Hauptdrahtzieher Yehuda Etzion berief sich hier auf Kooks Schriften als Quelle und geistigen Rückhalts seines Vorgehens.³¹⁶ Dabei sah er wohl darüber hinweg, dass der im Jahre 1982 verstorbene Kook zuvor seinen Segen zu diversen Plänen des Konzeptes verweigert hatte.³¹⁷ Wäre der Untergrund nicht im Jahre 1984 vom israelischen Geheimdienst gestoppt worden, er hätte sich laut Sprinzak zu einer zweiten IRA entwickeln können.³¹⁸ Beim jüdischen Untergrund sind die Grenzen von der Kook-Ideologie zur *Kach*-Ideologie fließend. Den Drahtziehern des Attentates wird laut dem Online-Forum „Council on Foreign Affairs“ auch eine ideologische Nähe zu Kahane nachgesagt.³¹⁹

Seit Kooks Ableben mangelte es der Gruppierung an charismatischer Führerschaft. Von nun an waren die Verbindungen zu theoretischen Köpfen des *Mercaz Ha Rav* gekappt. Einen weiteren herben Rückschlag erfuhr die Organisation im Jahre 1992. Die Wahl Rabins zum Premierminister kam einer Katastrophe für die religiöse Rechte gleich. Auch die „Geburtswehen“-Theorie schien hier nicht mehr überzeugend zu sein. Interessanterweise führte dieser Schock zu einer Entradikalisierung von *Gusch Emunim*. Weiter verstärkt wurde dies durch Schicksalsschläge wie der Tod von Yehuda Haetzni, einem weiteren charismatischen Anführer der außerparlamentarischen Rechten. Die Welt der radikalen Nationalreligiösen war also erschüttert, die Bewegung innerlich gespalten über der Frage, ob eine positive Deutung dieser Ereignisse noch möglich sei. Auch innerhalb *Gusch Emunims* waren die Anfänge der 90er Jahre gekennzeichnet von Resignation und Stagnation. Zwi Yehuda Kook hatte keinen Nachfolger, der es verstand, die nationalreligiöse Rechte

³¹⁵ „It therefore seems that even if we were to rise up and carry out this ‘terrible act’ which so shocks our public today, nothing would really happen to us here, and the Muslim world quickly adjust to the new situation“ (www.saveisrael.com/other/bendov/bendov.htm). Zitat Ben Dovs. Die Idee Ben Dovs lebt weiter in der Organisation „The Temple Institute“ in Jerusalem, welche den Bau des dritten Tempels zum Ziel hat.

³¹⁶ Bleich, D.: „Judea and Samaria: Settlement and Return“, in: „Tradition“.

³¹⁷ Sprinzak, E.: „Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: ...“.

³¹⁸ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 163.

³¹⁹ http://www.cfr.org/publication/9178/kach_kahane_chai_israel_extremists.html.

zu aktivieren. Ehud Sprinzak stellte zudem innerhalb der Organisation einen hohen Grad an Materialisierung und ein „Bourgeoisierung“ der zweiten Generation fest, die sich wohl allzu bequem auf den Lorbeeren der „Gründerväter des religiösen Zionismus“ auszuruhen schien. Bei den Wahlen im Jahre 1992 trugen die separaten Ein-Mann-Listen zur weiteren Aufsplitterung der Bewegung bei.³²⁰ Nach dem Wahldebakel der religiösen Rechten versuchte man den Geist von *Gusch Emunim* wieder aufleben zu lassen. In Erscheinung trat hier das *Council of Jescha-Rabbis*, welches im Jahre 1990, am Kulminationspunkt der Intifada, gegründet worden war. Mitglieder des *Jescha-Councils* waren Schlomo Aviner, Eliezer Melamed und Elyahim Levanon. Da es hier an finanziellen Mitteln, Sinn für Public Relations und an der Unterstützung einer rabbinischen Autorität fehlte, fielen die Bestrebungen, die Regierung zu delegitimieren, allerdings recht fruchtlos aus.³²¹

Eine weitere Splittergruppe, die auf sich aufmerksam gemacht hatte, war *Chai ve Kajam*³²². Gegründet wurde sie 1991 von Jehuda Etzion, der aufgrund seiner Bestrebungen, den Felsendom zu sprengen und an dieser Stelle den dritten Tempel zu errichten, 7 Jahre im Gefängnis verbracht hatte. Es handelte sich hierbei um eine Gruppierung, welche sich für einen jüdisch-halachischen Rechtsstaat und ein „Königreich Israel“ einsetzte. Gleichzeitig wurde ein Propaganda-Feldzug gegen die israelische Demokratie geführt. Charakteristisch für *Chai Ve Kajam* war die totale Hingabe an die Idee vom Dritten Tempel.³²³ Im Gegensatz dazu war die Gruppe um Elyakim Ha Etni zu gewaltsamen Widerstand bereit. 1992 führten sie eine aggressive Kampagne gegen die Arbeiterpartei. Seit dem Oslo-Friedensprozess war die Demonstrationswut in den besetzten Gebieten allgemein angestiegen und es kam verstärkt zu gewalttätigen Ausschreitungen, so dass man im Jahre 1994 von einer „Jewish Intifada“ – vor allem in Hebron und Kyriat Arba sprach. Als Antwort darauf wurde der arabische Terror radikaler. In diesem Zusammenhang sprach man laut Sprinzak im Volksmund auch von der „palästinensischen Bewaffnung durch Rabin“.³²⁴

Im Jahre 1995 sollte der Mord an Rabin deutlich machen, wie sehr es in der spirituellen Welt der nationalreligiösen Denker und Rabbiner gebrodelt hatte, denn

³²⁰ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 218-220.

³²¹ Ebenda, S. 222.

³²² Heb. wörtl.: „lebend und aktuell“.

³²³ Sprinzak, E.: „Brother against Brother“, S. 224.

³²⁴ Ebenda, S. 230.

die radikalen Nationalreligiösen wurden beschuldigt, die theoretische Basis zum Mord des Premiers gestellt zu haben.

Die sich nach dem Sechs-Tage-Krieg anbahnende Annäherung von religiöser Rechte und israelischer Gesellschaft sollte also nicht von langer Dauer sein. Vielleicht waren das bald einsetzende mangelnde Interesse und die darauffolgende Isolation der religiösen Eiferer, die von einem Staat nach halachischem Gesetz träumten, bereits der Anfang des Niedergangs der radikalen Nationalreligiösen. Deren Gewaltbereitschaft trug dazu bei, dass sie von ihrer Außenwelt als fundamentalistische Bewegung angesehen wurden.³²⁵ Die anschwellende Gewalt wurde von der Gesellschaft nicht mitgetragen.³²⁶ Umgekehrt hatte auch der Staat bei den jüdischen Fundamentalisten an Ansehen verloren. Dies wurde durch die gouvernementale Weigerung, Mitte der 70er Jahre eine Erlaubnis für die Besiedelung von Samaria auszusprechen, begründet und durch diverse Ereignisse, wie z. B. den Rückzug aus dem Sinai und nicht zuletzt den jüngsten Rückzug aus Gaza, verstärkt. Die Verbitterung, die sich seit den 80ern abzeichnet, ist bis heute angestiegen. Auf Enttäuschungen, welche die Bewegung seit dem Sechs-Tage-Krieg ertragen musste, gibt es die verschiedensten Reaktionen. Neben der Orientierung hin zur Orthodoxie, welche Lustick und Sprinzak beschreiben, ist auch die andere Seite vertreten. In den letzten 10-15 Jahren ist ein Rückgang der Religiosität innerhalb der Bewegung zu verzeichnen. Die Pioniergeneration ist alt geworden, die Mehrheit der Siedler mittleren Alters wurden bereits in den besetzten Gebieten geboren und sieht die geopolitische Situation als selbstverständlich an. Anders als bei den Gründervätern handelt es sich bei den heutigen Siedlern nicht mehr um eine selektive, homogene und freiwillige Elite-Truppe, wie beispielsweise *Gahelet* sie darstellte. Auch hat der messianische Antrieb innerhalb der Siedlergemeinden abgenommen, die geistigen Führer von damals sind alt und haben an Einflusskraft eingebüßt. Spätestens seit 2005 scheinen viele radikale Nationalreligiöse das Vertrauen in die geistlichen Anführer, welche ihnen versprochen hatten, es würde keinen Rückzug geben, verloren zu haben. Diese Punkte mögen auch ein Grund dafür gewesen sein, dass der erwartete gewaltsame Eklat sowohl 2005 als auch 2006 ausblieb. Der Siedlungstätigkeit im Westjordanland tut dies jedoch bis heute keinen Abbruch. Auch

³²⁵ Sprinzak, E.: „The Politics, Institutions, and Culture of Gusch Emunim“, S. 120.

³²⁶ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 77.

wenn die „Goldenen Jahre“ vorbei zu sein scheinen, gelingt es den verschiedenen Siedlergruppen nun schon seit Jahren, die Aufmerksamkeit der Welt mit der Bildung weiterer illegaler Außenposten auf sich zu lenken und die Hoffnung auf Frieden in der Region zu zerstreuen.

6. Die fundamentalistischen Elemente im Kahanismus

6.1. Meir Kahanes Sozialisierung in den USA

Meir Kahane, der Gründer der fundamentalistischen Partei *Kach*, wurde 1932 in New York geboren. Die Zeit der Depression ging an seiner Familie spurlos hinüber, er wuchs in bescheidenem Wohlstand auf. Bereits in der Grundschule wurde er in eine *Jeschiva* geschickt, in der die Notwendigkeit der Rückkehr der Juden nach *Eretz Israel* besonders betont wurde.³²⁷ Intensives Tora- und Talmudstudium begleitete ihn durch seine gesamte Schulzeit. Anschließend studierte er Politikwissenschaften, ein Studium, das er mit dem Studium der Tora an einer *Jeschiva* verband. Im Jahre 1946 schloss sich Kahane der revisionistisch-militaristischen *Beitar* an.³²⁸ Hier bewies er schon früh Führungsqualitäten. Dennoch war ihm die *Beitar* nicht religiös genug, weswegen er 1952 zur religiös-zionistischen *Bnei Akiva* Bewegung wechselte.³²⁹ Seine Rabbiner-Ordination erhielt er 1955.³³⁰ Drei Jahre später wurde er Rabbiner in einer orthodoxen New Yorker Gemeinde.³³¹ Im Jahr 1960 begann er für die *Jewish Press* zu schreiben, die sich im selben Jahr gegründet hatte und sich bis heute die „größte unabhängige wöchentliche jüdische“ Zeitung nennt.³³² Die Themen beliefen sich auf Fragen zum jüdischen Gesetz im Alltagsleben.³³³ Einen ersten Eindruck von seinem scheinbar radikalen Wesen bekommt man bei der Lektüre eines Artikels, den Kahane für eine weitere New Yorker Tageszeitung geschrieben hat. Mit einem Artikel, der die Überschrift „The Teenage Gangs must be wiped out“ äußerte er seine Besorgnis über die Straßenkriminalität von Brooklyn auf eine relativ harte Art und

³²⁷ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 10.

³²⁸ Ebenda, S. 21.

³²⁹ Ebenda, S. 25.

³³⁰ Ebenda, S. 31.

³³¹ Ebenda, S. 42.

³³² <http://www.jewishpress.com/>.

³³³ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 54.

Weise und rief zu Aktionen gegen dieses Phänomen auf.³³⁴ Der Vietnam-Krieg war ein weiteres Thema, das Kahane vor der Gründung der *Jewish Defense League* beschäftigte. In seiner Kolumne propagierte er die Notwendigkeit dieses Krieges.³³⁵ Während der 30 Jahre, in denen er die Kolumne für die *Jewish Press* schrieb, setzte sich Kahane außenpolitisch nicht nur für den Vietnamkrieg ein, er kommentierte auch euphorisch den Sechs-Tage-Krieg in Israel und rief zur Unterstützung der Juden in der Sowjetunion auf. Seine Devise: "Helping any Jew Anywhere".³³⁶

6.2. Die *Jewish Defense League*

Die Gründung der *Jewish Defense League* war zunächst eine Reaktion auf die zunehmenden Bandenkriege in den Straßen New Yorks. Laut der Beschreibung von Kahanes Frau Libby, glich New York im Jahr 1968 fast schon dem Hobbeschen Naturzustand:

„Women`s purses were snatched in broad daylight, men were mugged for their watches and wallets, Jewish storeowners were held up, knifed, and sometimes murdered.“³³⁷

Dieser Zustand wurde von Kahane auf die zunehmende Landflucht der schwarzen Bevölkerung zurückgeführt, die von der Regierung forciert worden war. Am 24. Mai 1968 wird zum ersten Mal in der *Jewish Press* für die sog. *Jewish Defense Corps* geworben. Die *Jewish Defense League* war geboren. Die Black Power Bewegung hatte – laut Kahane – den Antisemitismus direkt in die Straßen New Yorks gebracht und der orthodoxe Rabbiner sah die Gründung einer derartigen Organisation als einen Akt der legitimen jüdischen Selbstverteidigung an. Eine selbstbewusste Rebellion schien ohnehin gut in den Zeitgeist der späten 60er Jahre, der Jahre der Rebellion gegen das Establishment, zu passen. Um seiner Ideologie der Stärke des jüdischen Volkes zu untermauern, wies Kahane stets auf die Katastrophe des Holocaust hin.³³⁸ Den Holocaust wird er immer wieder nutzen, um seinen Theorien und seinen Forderungen mehr Brisanz zu verleihen. Unter dem Slogan *Never Again!* führte die *Jewish Defense League* ihre Aktionen durch. Dabei handelte es sich zunächst um Demonstrationen, bei denen Kahane mehrmals verhaftet wurde. In

³³⁴ Martin Keene (Pseudonym von Kahane) in *New York and Brooklyn Daily*, 14. Januar 1963.

³³⁵ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 78-79.

³³⁶ Ebenda, S. 150.

³³⁷ Ebenda, S. 90.

³³⁸ Sprinzak, E.: „Kach and Meir Kahane...“, S. 16.

einem fünfseitigen Manifest der *Jewish Defense League* sprach Kahane von der „Black Nazi Front“, die Amerika bedrohe. Kahane äußerte sich hier durchaus patriotisch und betonte, für die USA zu sprechen. Jeglichen Rassismusvorwurf wies er stets zurück.³³⁹ Die *Jewish Defense League* rekrutierte sich hauptsächlich aus jüngeren mittellosen Juden, welche wie Daniel Breslauer es formuliert, desillusioniert und auf der Suche nach ihrer wahren Identität waren. Kahane bot ihnen einen Weg an: er brachte ihnen religiöse Werte näher, die von den großen jüdischen Helden der Vergangenheit genährt wurden. Und er brachte ihnen bei, dass das Individuum ohne den jüdischen Glauben nichts wert sei.³⁴⁰ Der Held in Kahanes jüdischem Weltbild ist ein Kämpfer wie Bar Kochba oder die Makkabäer. „Stille“ Helden, die Gewaltlosigkeit propagieren, wie beispielsweise Gandhi, lehnte Kahane ab.³⁴¹ Bis zu seiner Emigration nach Israel im Jahr 1971 fungierte er als Journalist für die *Jewish Press*, als Rabbiner für diverse Gemeinden und eben als Vorsitzender der *Jewish Defense League*. Außerdem organisierte er Selbstverteidigungs-Camps, in denen er seine Anhänger physisch und geistig für die Angriffe auf den Straßen New Yorks rüstete.³⁴² Es folgte eine Zeit der Demonstrationen und gewalttätige Straßenkämpfe, die mehrere Verhaftungen Kahanes wegen Auflehnung gegen die Staatsgewalt und illegalem Waffenbesitz nach sich zogen. Im Jahre 1971 emigrierte Kahane nach Israel. Diesen Schritt begründete er damit, dass die Versammlung des gesamten jüdischen Volkes nicht nur zur Erlösung beitrage, sondern die Juden auch vor einem zweiten Holocaust bewahre. Es wird vermutet, dass der wahre Grund die Tatsache gewesen sei, dass das FBI ihm wegen seiner Machenschaften bereits auf der Spur war. In Israel setzte Kahane sich, neben seinem immerwährenden Engagement für die Gleichheit und Rechte aller Juden in der Welt, insbesondere für die Gleichheit von *Spharadim* und *Aschkenasim* ein. Er wendete sich strikt gegen christlich-missionarische Tätigkeiten, vor allem gegen eine Organisation afroamerikanischer Christen.³⁴³ Sein Hauptgegner war jedoch die arabische Bevölkerung Israels, welche er ab 1972 zum Ziel seiner Propaganda machte.

Die Ideologie Kahanes war von der Ablehnung der westlichen Kultur bei einer gleichzeitigen Hinwendung zur jüdisch-orthodoxen Tradition gekennzeichnet. Um die

³³⁹ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 95.

³⁴⁰ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 24.

³⁴¹ Ebenda, S. 29.

³⁴² Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 115.

³⁴³ Sprinzak, E.: „Kach and Meir Kahane...“, S. 17.

Kampfbereitschaft seiner Anhänger zu erhöhen, bediente er sich dabei der Bilder alter biblischer Helden, die für ihre Ideologien in den Krieg zogen und verglich sich selbst dabei mit Propheten wie Jeremias.³⁴⁴ Wie die nationalreligiösen Zionisten sah auch Kahane in den Gebietseroberungen von 1967 ein neues Zeitalter anbrechen. Auch er gehörte zu den apokalyptischen Visionären, so zitiert Breslauer Kahane: “[...] if we obey the call of destiny, we will enjoy the ultimate redemption, if we weaken then redemption will come but we must pay a terrible price of suffering and war.”³⁴⁵ Laut Kahane haben die Juden die Wahl zwischen einer schnellen oder einer qualvollen Erlösung. Letztere tritt ein, wenn sie sich nicht an die Gebote halten. Die Bedrohung bestand also zum einen aus dem arabischen Angriff auf die jüdische Identität und zum anderen aus dem Verhalten der nichtreligiösen Juden.³⁴⁶ Auch Kahane sah in dem Sechs-Tage-Krieg eine weitere „Geburtswehe“ auf dem Weg zum messianischen Zeitalter.

Mit der Auswanderung von Kahane nach Israel verlor die *Jewish Defense League* in den USA an Einfluss.

6.3. Aktionismus in *Eretz Israel*

Auch für Kahane gehört *Eretz Israel* zum Wesen des Judentums.³⁴⁷ In seiner Monographie *Our Challenge* betont er: “The Jewish nation, formed at Sinai as a divine religio-nation: chosen special, hallowed, and set apart with an eternal mission to study, practice, and model themselves by the Torah.”³⁴⁸ Wie für Kook und auch Maimonides ist die Existenz eines Gottesstaates ausschließlich mit dem Land Israel verbunden.³⁴⁹ Wichtig ist auch die absolute Trennung des jüdischen Staates von allem was fremd ist und von allem, was die jüdische Existenz gefährden könnte. Kahanes Ziel ist die absolute Isolation des jüdischen Staates.³⁵⁰

Kahanes Auswanderung nach Israel war natürlich jüdisch-religiös motiviert. Gleichzeitig findet man bei Kahane klar antiamerikanische und auch antiwestliche

³⁴⁴ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 25.

Jeremias zählt zu den großen Schriftgelehrten des *Tanach*. Er wirkte ca. 627-587 v. Chr., vor allem predigte Jeremias die Bekehrung und Umkehr zu Gott und prophezeite den Untergang Jerusalems, der im Jahre 586 auch tatsächlich eintraf. Dies mag für Kahane ein Grund gewesen sein, sich mit Jeremias zu vergleichen, auch Kahane predigte einen Untergang. Den Untergang der Juden.

³⁴⁵ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 130.

³⁴⁶ Ebenda, S. 135.

³⁴⁷ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel’s Ayatollahs...“, S. 42.

³⁴⁸ Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 178.

³⁴⁹ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 166.

³⁵⁰ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel’s Ayatollahs...“, S. 45.

Tendenzen. Der amerikanische Staat, so zitiert Breslauer Kahane, sei eine totale Pleite. Die amerikanische Gesellschaft beschreibt er als schwach, unkontrolliert und mit jüdischen Werten absolut unvereinbar. Für Kahane war das Judentum eine „gesunde“ Alternative zum „kranken“ Amerika.³⁵¹ Dieses „gesunde“ Judentum konnte wie Kahane in seiner Monographie *Our Challenge* schreibt, nur in *Eretz Israel* verwirklicht werden. Damit verbunden ist der Exklusivitätsanspruch Israels: „Israel will never be one more nation like all the nations. It will be a special and unique place to build the Jewish society.“³⁵² Der moderne israelische Staat wird aber abgelehnt, denn dieser weigert sich, den jüdischen Staat als etwas Besonderes anzusehen. So schreibt Kahane: „That which the Almighty has given us time after time in our days has been downgraded, profaned, and made normal and secular by the leaders of the state. [...] they have cheapened the people [...]. All that must be changed.“³⁵³

Die Indoktrination der Jugend mit jüdischen Werten und der Ideologie Kahanes sah dieser immer als einen der wichtigsten Aspekte in seinem Kampf gegen die Moderne an.³⁵⁴ Vor Ort war sein wichtigstes Ziel deshalb, das israelische Bildungssystem zu reformieren. Kahane wendete sich mehrmals vehement gegen das seiner Meinung nach zu laizistische Bildungssystem Israels.³⁵⁵ Die Durchführung von eigens initiierten Studienprogrammen gehörte zu den zentralen politischen Taktiken von Meir Kahane. So war er beispielsweise im Jahr 1972 in zwei Studienprogramme involviert. Im Sommer führte er ein Sommer-Erziehungscamp in Jerusalem durch, wo er fast ohne Pause – wie es seine Frau beschreibt – unterrichtete. Das Programm beinhaltete Kurse zur jüdischen Geschichte im Allgemeinen und dem Holocaust im Speziellen, aber auch praktische, kämpferische Aktivitäten und „Leadership Training“. Kahanes politisches Programm erinnert so an den Aktionismus von *Lechi* und *Irgun*, den Terrorgruppen des jüdischen Revisionismus.³⁵⁶ Im Herbst desselben Jahres gründete er den *Jewish Identity Center*, der sich mit ähnlichen Themen beschäftigte.³⁵⁷ Auch in Hebron wurde Kahane 1972 aktiv, allerdings nicht in Kooperation mit den nationalreligiösen Zionisten. Zusammen mit einer kleinen Gruppe Anhänger gelangte Kahane in die Stadt und versuchte, mit dem dortigen

³⁵¹ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 24.

³⁵² Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 173.

³⁵³ Ebenda, S. 173-174.

³⁵⁴ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 43.

³⁵⁵ Ebenda, S. 51.

³⁵⁶ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 289-90.

³⁵⁷ Ebenda, S. 314-315.

arabischen Bürgermeister Kontakt aufzunehmen. Immerhin schaffte er es, dem Bürgermeister ein Statement zu dem Massaker von 1929 abzurufen und die Presse auf sich aufmerksam zu machen.³⁵⁸ Der Terror in München 1972 war schließlich der Auslöser für Kahane, für „Gegenterror“ zu plädieren.³⁵⁹ Ein weiterer Versuch, die arabische Bevölkerung Jerusalems und die israelischen Behörden zu provozieren, wurde noch im selben Jahr unternommen. So versuchten Kahane und seine Anhänger, am Damaskustor eine *Mesusa*³⁶⁰ anzubringen. Der Versuch scheiterte am Widerstand der israelischen Polizei.³⁶¹ Seine politischen Forderungen zu dieser Zeit waren vor allem die Erlaubnis zur Besiedelung des gesamten Landes Judäa und Samaria und finanzielle Unterstützungsprogramme zu diesem Zweck: „In a word, the liberated lands must be speedily and immediately Re-Judaized.“³⁶²

Im Jahre 1975 startete Meir Kahane den „Arab Emigration Plan“: die *Jewish Defense League* schickte Briefe an alle israelischen Araber und an diejenigen in den besetzten Gebieten. Im freundlichen Ton wurde den Familien nahe gelegt, auszuwandern, um weitere Schwierigkeiten zu vermeiden und den Nationalstolz beider Völker zu bewahren. Den Familien wurde weiterhin versprochen, die *Jewish Defense League* werde für eine angemessene finanzielle Entschädigung sorgen.³⁶³ Sowohl in den USA, als auch in Israel verbüßte Kahane Haftstrafen aufgrund von Terroraktionen und Auflehns gegen die Staatsobrigkeit. Im Sommer 1973 nannte er sich bei einer Pressekonferenz selbst einen Extremisten, der für die Wiederherstellung des jüdischen Staates im religiösen Sinne sorgen werde. Daraufhin folgte eine weitere radikale Aktion Kahanes: Mit dem Ziel wieder in die Vereinigten Staaten zurückzukehren, um dort gegen die Rückzug-Pläne der israelischen Regierung zu demonstrieren, trat er in einen Hunger-Streik ein, da ihm die US-amerikanische Regierung die Einreise versagte. Nach zehn Tagen des Fastens erreichte Kahane sein Ziel und bekam die Einreiseerlaubnis.³⁶⁴ Ab 1974 konzentrierte er sich auf die Arbeit im *Jewish Identity Center*, d. h. auf die Bildungsarbeit in Jerusalem.³⁶⁵ Interessanterweise hatte sich Kahane in den USA

³⁵⁸ Ebenda, S. 300-302.

³⁵⁹ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 303.

³⁶⁰ Kleiner Behälter mit Schriftrollen, die Auszüge aus dem Glaubensbekenntnis der Juden enthalten. Die *Mesusa* wird in einem jüdischen Haushalt an allen Türpfosten (außer Toilette, Bad und Abstellkammer) angebracht.

³⁶¹ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 319.

³⁶² Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 37.

³⁶³ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 324.

³⁶⁴ Ebenda, S. 391.

³⁶⁵ Ebenda, S. 408.

Mitte der 70er Jahre für Demokratie in jüdischen Einrichtungen eingesetzt. Dies ist etwas, was er später als israelischer Politiker scharf bekämpfen sollte.³⁶⁶

6.4. *Kach*

Die im Jahre 1970 von Meir Kahane gegründete Partei *Kach*³⁶⁷ war inhaltlich die Fortführung des Programms der *Jewish Defense League*. Zusätzlich wurde hier noch der Siedlungsbau mit aufgenommen.³⁶⁸ 1973 und 1977 verfehlte *Kach* den Einzug in das Parlament.³⁶⁹ Die Wahlkampfkampagne wurde unter dem Motto: „A Chosen People – A Chosen Land – A Chosen State“ geführt.³⁷⁰ Soziale Aspekte fehlten nicht, *Kach* trat für Arbeit für alle und einen Mindestlohn ein. Probleme der damaligen Gesellschaft wurden von Kahane erkannt, was sich in seinem Engagement für die Annäherung zwischen *Aschkenasim* und *Spharadim* niederschlug.³⁷¹ Nach dem Jom-Kippur-Krieg im Jahre 1973 formulierte er die wichtigsten Erziehungsziele seiner Politik: kein Rückzug aus den besetzten Gebieten, die Durchsetzung von „Großisrael“ (höchstwahrscheinlich ist hier Samaria, Judäa und Gaza gemeint), eine „vereinigte jüdische Nation“ und die Vermittlung einer jüdischen-religiösen Erziehung.³⁷²

Dennoch blieb Israel nicht Kahanes einzige Operationsbasis, immer wieder zog es ihn in die Vereinigten Staaten, wo er mehrere Aktionsbündnisse gründete, um sich in diesem Rahmen gegen einen von den USA unterstützten Rückzug aus den Gebieten einzusetzen.³⁷³ Interessanterweise kooperierte Kahane auch mit einer christlichen Gruppierung, den *Christians for Zion*. Die *Christians for Zion* verdammten Aktionen gegen Israel, dies war fest in ihrem Glauben verankert. In Israel hatte er christliche Gruppierungen noch bekämpft, jetzt suchte er ihre Unterstützung. Es galt mit der Hilfe der Christen weltweit gegen den Rückzug aus den besetzten Gebieten zu agieren und den Prozess der Erlösung voran zu treiben. Kahane kandidierte mit *Kach* in den Jahren 1973, 1977 und 1981 erfolglos für ein Knessetmandat. Bei den

³⁶⁶ Ebenda, S. 541.

³⁶⁷ Heb.: „einfach so“. *Rak Kach* (heb.: „nur so“) war der Name einer jüdischen Terrorgruppe vor 1948 (Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 5).

³⁶⁸ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 426.

³⁶⁹ Ebenda, S. 350.

³⁷⁰ Ebenda, S. 363.

³⁷¹ Ebenda, S. 364.

³⁷² Ebenda, S. 378.

³⁷³ Ebenda, S. 444.

Wahlen im Juli 1984 zog er schließlich als einziger Mandatsträger seiner Partei in das Parlament ein.³⁷⁴

Im August 1984 löste er eine Welle von Protest aus, als er verkündete, ein Emigrationsbüro für arabische Israelis eingerichtet zu haben. Unter seinen Unterstützern waren nicht nur ärmere Schichten der israelischen Kleinstädte und israelische Siedler, sondern auch ein nicht geringer Prozentsatz von Mitgliedern der israelischen Armee. Gleichzeitig jedoch – so beobachtet Daniel Breslauer – schien sich die israelische Öffentlichkeit durch diese Aktionen Kahanes der Gefahr von *Kach* gewahr zu werden.³⁷⁵

6.5. Hass und Rassismus

“The biggest racism would be to create a Jewish state that isn’t Jewish, that has no reason for being.” (Kahane in einem Interview mit Rachel Mergui)³⁷⁶

Am 18. Oktober 1988 sprach das israelische Verfassungsgericht das Verbot der Partei *Kach* aus. Als Grund hierfür wurde Demokratiefeindlichkeit und Rassismus angeführt. Kahane war darüber entsetzt und hielt dies für eine Verletzung seiner demokratischen Rechte. In diesem Falle wollte er sich also die von ihm bisher gescholtene Demokratie zu Nutzen machen.³⁷⁷ Ein weiterer Grund für das Verbot sah Kahane in seiner angeblich angestiegenen Popularität. Das Verbot wurde laut Kahane also aus Angst vor seinem politischen Erfolg ausgesprochen.³⁷⁸

Interessanterweise aber wehrte sich Kahane selbst stets gegen seinen Ruf als Rassisten. So schreibt er im Jahre 1985 in einem Artikel der *Jewish Press*:

”Racism means the absolute and permanent relegation of one race or people or color to a position of inferiority, whereas Judaism decrees that all who wish to convert [...] become Jewish and equal to every other Jew [...] Judaism, proclaim not the racism of the Jews but [...] his separation and difference, a status that is not biological but ideological.“³⁷⁹ Die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes macht sich an dem fest, was die Bibel festlegt:”I believe that there’s a God and that this God led us into Sinai and

³⁷⁴ Wolffsohn, M.: „Israel – Geschichte Politik Gesellschaft Wirtschaft“, S. 154.

³⁷⁵ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 131.

³⁷⁶ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel’s Ayatollahs...“, S. 33.

³⁷⁷ Kahane, M.: „Israel: Revolution or Referendum?“, S. 139-139.

³⁷⁸ Ebenda, S. 149.

³⁷⁹ Kahane, M.: „Zionism, Kahanism and Racism“, in: *Jewish Press*, 15. März 1985, S. 14-24.

revealed the Truth to us. This is the reason that makes one a Jew.³⁸⁰ Kahane spricht sich hier also gegen einen biologisch motivierten Rassismus aus. So distanziert er sich auch vom Nationalsozialismus. Diesen sieht Kahane als den wahren Rassismus an, im Gegensatz zu seinen Ansichten, die er als kulturell motiviert sieht. In diesem Zuge sagt er auch, dass eine Konversion zum Judentum absolut zulässig ist.³⁸¹ Die Rede Yassir Arafats vor der UN-Versammlung, in der er den Zionismus als Form des Rassismus bezeichnete³⁸², blieb von Kahane nicht unkommentiert. Er protestierte und machte klar, welchen Unterschied er zwischen Zionismus und anderen Bewegungen sieht: "Zionism is the Jewish destiny, the destiny proclaimed by the Lord, G-d³⁸³ of Creation and History [...] based on a divine grant."³⁸⁴ Die Bewegung ist eine göttliche Bewegung, die Überlegenheit der Juden religiös begründet. Zur Beantwortung der Frage nach der Überlegenheit des Judentums zieht Kahane die Wunder der Bibel heran, die er als historische Fakten anzusehen scheint: "The *only one* chosen by the G-d of history as his own, as his unique people: [...]"³⁸⁵ Von dem Moment der Offenbarung an, formierte sich also die jüdische „religio-nation“ und trennte sich von allen anderen Völkern. Diese Trennung aufrechtzuerhalten sah Kahane als seine Lebensaufgabe an.³⁸⁶ In seinem Buch „Why be Jewish?“ versucht er, nicht direkt von einer Überlegenheit des Volkes zu sprechen. Das Judentum, so Kahane, sei eben aufgrund seiner besonderen Heiligkeit „anders“.³⁸⁷ In seinen „Letters from Prison“ spricht sich Kahane deutlich für eine Besiedelung *Eretz Israels* aus. Verbunden ist dies mit einer Abwertung der modernen Demokratie in Israel bzw. der säkularen Juden. Vor allem aber das Leben in der Diaspora ist zu verabscheuen. Die Nicht-Juden im Exil beschreibt er als feindselig und bedrohlich. Die unmittelbare Bedrohung Israels stellen aber die Araber dar, d. h. die nicht-jüdischen Israelis und die der arabischen Anrainerstaaten.³⁸⁸ Auch wenn es zu Kahanes Taktik gehört zu haben scheint, sich so positiv wie möglich in der Öffentlichkeit darzustellen, wird seine wahre Sicht der Dinge doch an einigen Stellen seiner Bücher und Äußerungen

³⁸⁰ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 33.

³⁸¹ Ebenda, S. 46.

³⁸² http://www.palaestina.org/dokumente/plo/rede_von_praesident_yassir_arafat.pdf.

³⁸³ Das Wort Gott darf in religiösen Texten nicht ausgeschrieben werden.

³⁸⁴ Kahane, L.: „Rabbi Meir Kahane – His life and thought“, S. 536.

³⁸⁵ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 181.

³⁸⁶ Ebenda, S. 182.

³⁸⁷ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 182.

³⁸⁸ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 2.

deutlich. Eine Frage Kahanes zeigt dies besonders deutlich „...why be a Jew and not just a human being?“³⁸⁹

An anderen Stellen lassen sich noch weitere schärfere Töne finden. Breslauer schreibt in seiner Monografie über Kahane, dass dieser Araber bisweilen als Vergewaltiger und Homosexuelle betitelt.³⁹⁰ In seiner Monographie „Why be Jewish“ äußert sich Kahane über mehrere Seiten abfällig über Mischehen und säkulare Juden („Intermarriage is the Waterloo, the Valley of death [...]“³⁹¹). Für Kahane scheint es zwei Kategorien zu geben. Dies macht er an mehreren Stellen deutlich.³⁹² Als „wirkliche“ Juden scheint er nur diejenigen anzusehen, die praktizierende Juden sind. Da er an anderen Stellen behauptet, dass ein als Jude geborener Mensch ein Jude bleibt, wirkt diese Art der Argumentation nicht ganz stringent.³⁹³ Es gibt hier also mehrere Konfliktlinien: zum einen den Hass auf das Nicht-jüdische und zum anderen den Hass auf das Säkulare. Seine Verzweiflung hinsichtlich westlich-amerikanischer Einstellungen schlägt zwischendurch in Polemik, bzw. Abfälligkeit um. Kahane ist sich jedenfalls sicher, die sogenannten „Moderaten“ würde die Aggression der arabischen Bevölkerung nicht verstehen. Die daraus resultierenden Fehleinschätzungen, führen laut Kahane zu einer übertriebenen Sympathie gegenüber dem „unterdrückten Araber“. Der jüdische Selbsthass tut dann sein übriges, um die Juden ins Verderben zu führen.³⁹⁴ Kahane beteuert immer wieder seinen Respekt für Nicht-Juden, dennoch hat dies nichts mit dem rechtlichen Status der Nicht-Juden³⁹⁵ in Israel zu tun. Hier gibt es keinen Platz für westliche demokratische Werte. Nicht-jüdische Anrainer müssen sich dem jüdischen Staat unterwerfen.³⁹⁶ Widersprüchlich ist Kahanes Argumentation auch, wenn er von den Menschenrechten in den USA spricht. Auch nach seiner Emigration nach Israel setzte er sich weiterhin für die Rechte der Juden in den Vereinigten Staaten ein. Abgesehen davon, dass das Endziel die Emigration *aller* Juden vorsah. Und dies tut er unter Berufung auf demokratische Werte wie Toleranz und Freiheit.³⁹⁷ Gleichzeitig drückt er aber seine Unzufriedenheit mit den USA aus. In seinem Buch *Our*

³⁸⁹ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 33.

³⁹⁰ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 132-133.

³⁹¹ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 176.

³⁹² Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 37.

³⁹³ Ebenda, S. 39.

³⁹⁴ Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 42.

³⁹⁵ Auch Kahane sieht für den Status nicht-jüdischer Bürger Israels die Regeln des *Ger Toschav* vor. Das talmudische Prinzip wird in III 3.6. genauer behandelt.

³⁹⁶ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 175.

³⁹⁷ Anzeige in der New York Times mit dem Titel: „Jews go home!“, 24.4.1972.

Challenge bringt er seine Verzweiflung über das moderne angepasste Judentum in den Vereinigten Staaten zum Ausdruck. Kahanes Buch klingt wie eine Anklage an das amerikanische Judentum:

“It is a confused and frightened people, a foolish and blundering nation a multitude that forgets whence it came [...]“³⁹⁸

Diesem Bild stellt er die Israelis gegenüber, die von Feinden umgeben um ihr Überleben kämpfen. Hier mutet die zionistische Vision wie ein „Katastrophenzionismus“ an. Die westliche Lebensart führt die amerikanischen Juden ins Verderben, das machte Kahane unmissverständlich klar.³⁹⁹

Wenn auch Kahane es nicht unumwunden zugibt, dass es sich bei seinen Ansichten um Rassismus handelt, so muss man doch deutlich machen, auf welches Ziel sein Plan hinausläuft: Die totale Trennung von Juden und Nicht-Juden, um einen „totalen“ jüdischen Staat zu errichten. Kahane nennt dies das wichtigste Fundament des Judentums.⁴⁰⁰ Die Folge seiner Politik der Isolation ist ein Staat, der keine andere Religionsgemeinschaft duldet. Diejenigen, die nicht gewillt sind, sich den religiösen Regeln fügen, müssen das Land verlassen. Kahane schlägt vor, ihnen eine Kompensation für ihren Besitz anzubieten und sie im Zweifelsfalle gewaltsam von israelischem Gebieten zu entfernen: “Is this cruel? Hardly. What could be cruel would be to succumb to the sickness of non-Jewish guilt and allow the Arabs to remain to destroy us politically and, later, physically.“⁴⁰¹ Die Alternative ist also die Zerstörung. Kahanes Politik sollte weiter ins rechte Spektrum rücken, als die der Siedlerbewegung. Von Kiriat Arba aus machte er provokativ auf seine Politik der Vertreibung der Araber aufmerksam.⁴⁰² Erst 1982 sollten seine Anhänger mit religiösen Zionisten von *Gusch Emunim* aneinandergeraten. Laut Afterman waren die extremsten Besetzer von *Jamit* Anhänger des Amerikaners. Dieser kritisierte die Zurückhaltung des *Mercaz Ha Rav* aufs Schärfste, da er laut Kahane keine ausreichenden Anweisungen zum Verhalten gegenüber der Armee herausgab. Die Auserwähltheit des jüdischen Volkes lässt sich laut Kahane nicht nur durch die absolute Isolation und die Indoktrination durch Bildungsstätten, sondern vor allem die Befolgung der *Halacha*, des jüdischen Gesetzes. Ein Leben, das streng nach den

³⁹⁸ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 174.

³⁹⁹ Ebenda, S. 177.

⁴⁰⁰ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 175.

⁴⁰¹ Ebenda, S. 250.

⁴⁰² Sprinzak, E.: „Kach and Meir Kahane...“, S. 19.

jüdischen Geboten geführt wird, ist das, was die Juden von den anderen Völkern unterscheidet und letztendlich auch das, was die Isolation aufrecht hält. Wichtig ist hierbei auch die von Kahane viel beschworene Selbstdisziplin.⁴⁰³ Diese Selbstdisziplin reicht jedoch nicht aus, denn der Mensch ist fehlbar. Deswegen liegt der Lauf der Dinge in Gottes Hand. Aufgrund der menschlichen Fehlbarkeit, ist ein Leben nach dem jüdischen Gesetz notwendig. Die Gebote werden mit einer absoluten Hingabe, die laut Breslauer messianisch anmutet, befolgt. Das Ergebnis ist eine radikale und militante Orthodoxie und ein absoluter Isolationismus.⁴⁰⁴ Die *Halacha* kann darüber hinaus nur durch das Wissen um die jüdische Exklusivität bewahrt werden.⁴⁰⁵

“The Arab is a `Zionist` and considers all of Palestine to be his...”⁴⁰⁶ Hieraus ergibt sich, dass es keinen anderen Weg geben darf als die Emigration der arabischen Bevölkerung.

6.6. Demokratie und Demografie – oder: die „Araberfrage“

Kahane wendet sich strikt gegen die westliche Demokratie, da diese und der Zionismus sich gegenseitig ausschließen. Demokratische Verhältnisse gefährden den jüdischen Staat, das steht für ihn außer Frage.⁴⁰⁷ Demokratische Rechte schien Kahane nur einzufordern, wenn es um die Rechte seiner eigenen Sache ging. Notwendig ist die absolute Isolierung von den von Kahane dämonisierten Nicht-Juden. Eine „Verschmelzung“ der beiden Völker wird eine Katastrophe heraufbeschwören.⁴⁰⁸ Die Isolation des jüdischen Volkes, welche von Kahane gefordert wurde, lässt keine demokratische Staatsform zu. Vor allem nicht-jüdische Bürger haben so gut wie keine Rechte, wenn man von den talmudischen Rechten des „Fremden Anrainers“ absieht. Das politische Wirken Kahanes in Israel dreht sich immer um ein Thema: die Bedrohung durch die nicht-jüdische Bevölkerung Israels. Hier zeigt sich Kahane empört und sieht sich als Einziger, der die drohende Katastrophe erkennt. In seinem Buch *Uncomfortable Questions for Comfortable Jews* zitiert er eine Bevölkerungsprognose, die voraussagt, dass 2010 die arabische

⁴⁰³ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 62.

⁴⁰⁴ Ebenda, S. 68.

⁴⁰⁵ Ebenda, S. 75.

⁴⁰⁶ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 25.

⁴⁰⁷ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 30.

⁴⁰⁸ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 34.

Bevölkerung die Mehrheit haben wird.⁴⁰⁹ Den demokratischen Parteien wirft er in dieser Hinsicht Verlogenheit und Scheinheiligkeit vor. Der Premierminister Schamir hatte zugegeben, dass er für die Frage der wachsenden arabischen Bevölkerung keine Lösung wüsste, prompt folgte Kahanes wütender Kommentar: "How typical, this ghetto mentality of waiting until the knife is on the throat to say: Perhaps the time to do something has come."⁴¹⁰ Kahane sieht seine Theorie als absolut und unwiderruflich an, die Trennlinien zwischen „Gut und Böse“ werden klar gezogen. So ist er sich auch seiner Prognose absolut sicher. Um dem Ganzen mehr Brisanz zu verleihen, zitiert er das israelische Militärmagazin aus dem Jahre 1982, das die israelischen Araber als die am schnellsten wachsende Bevölkerung der Welt, bezeichnet.⁴¹¹ Das Ergebnis, so Kahane ist ein Kriegszustand, den er in 15 bis 20 Jahren voraussagt. Ein Zustand, indem eine Minderheit der Juden, die Mehrheit der Araber kriegerisch niederkämpft.⁴¹²

Dass die arabische Bevölkerung Israels dem jüdischen Staat absolut feindselig gegenübersteht, ist für Kahane keine Frage. Er vergleicht die Situation mit dem Vichy Regime, welches aus Angst mit den Nazis kollaborierte.⁴¹³ Das Herz des jüdischen Staates liegt in Jerusalem. Natürlich gehörte es wie auch für einige Nationalreligiöse deshalb zu den politischen Zielen von Kahane, Jerusalem und den Tempelberg zu einer jüdischen Stätte zu machen. Der Tempelberg ist ein unverzichtbarer Kern des jüdischen Staates. Nur der absolute Glaube an Gott kann zu einer Erlösung führen. Hierfür sind auch Aktionen des jüdischen Volkes geplant: „[...] actions terribly difficult, sometimes terribly dangerous [...] actions that drive out the Arab, that cleanse the Temple Mount, that leave the impurity and curse of the Exile and return home.“⁴¹⁴

Demokratie kommt also auch wegen ihres irdischen Charakters nicht in Frage. An mehreren Stellen betont Kahane, dass der jüdische Staat ein göttlicher Staat sei. Die „göttliche Wahrheit“, so Kahane an einer Stelle seines Werkes *Uncomfortable questions for Comfortable Jews*, habe nichts zu tun mit irdischen Wahlurnen und Mehrheiten in der Bevölkerung. Aufgrund der Auserwähltheit des jüdischen Volkes kann es keine Gleichheit unter den Menschen geben. Alle westlichen Werte der demokratischen Systeme werden mit dem Gottesstaat nichtig, denn Gott entscheidet

⁴⁰⁹ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 59.

⁴¹⁰ Ebenda, S. 67.

⁴¹¹ Ebenda, S. 62.

⁴¹² Ebenda, S. 66.

⁴¹³ Ebenda, S. 82.

⁴¹⁴ Ebenda, S. 324.

über Gut und Böse und richtet über die Menschen. So gibt es kein Recht auf Individualismus und freie Entfaltung der Persönlichkeit. Im Gegensatz zur westlichen liberalen Welt, muss im Staat Israel die Tora als absolute Autorität akzeptiert und alles Leben nach ihr ausgerichtet werden. Das Prinzip des Gottesstaates wird hier deutlich gemacht.⁴¹⁵ Es handelt sich um eine „totality of life with laws that, through study and practice, bound the Jew in every aspect of his life, personal status, government, state – his totally existence“. Prostitution oder Homosexualität werden von Kahane ebenfalls als teuflisch abgestempelt.⁴¹⁶ Auch das Konzept der Gewaltfreiheit wird von Kahane verworfen, er kommentiert dies im eben genannten Werk kurz: “There`s a time to love and a time to hate.“⁴¹⁷

Ein weiteres Recht, welches Kahane sich einräumt, ist das Recht auf Widerstand gegen die Staatsgewalt, wenn diese ungerecht ist. Hier zitiert er auch Gandhi und Martin Luther King, wie es die Fundamentalisten von *Gusch Emunim* auch getan haben, obwohl er in den Anfangsjahren wohlgemerkt noch gegen die friedliche Strategie Gandhis gewettert hatte.⁴¹⁸ Ein weiterer Teil des Konzeptes Kahanes ist die Aufopferung der Juden füreinander. Der soziale Aspekt kommt hier also nicht zu kurz. Allerdings wird die Liebe der Juden zu Juden über alles gestellt, auch über das Leben anderer. Kahane ruft seine Mitstreiter zur Unterstützung armer Juden auf.⁴¹⁹ Ein wichtiger Punkt ist dabei die Betonung der Familie. Es ist hier die Pflicht des Individuums, sich für die Familie aufzuopfern und schwache Mitglieder zu unterstützen. Kahane fordert also für Volk und Familie Selbstaufgabe und Aufopferung.⁴²⁰

6.7. Messias oder Apokalypse

Die Tora ist die unangefochtene Grundlage des Judentums und somit auch eines jüdischen Staates, wie Kahane sich ihn vorstellt:

“And the Jewish people was chosen by G-d as the vehicle for living and teaching his Torah. That and that alone is the Jewish Raison d`etre.”⁴²¹ Kahanes Auffassung des messianischen Zeitalters ist eine naturalistische. Nur wenn sich jeder Jude an die

⁴¹⁵ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 161.

⁴¹⁶ Ebenda, S. 158-159.

⁴¹⁷ Ebenda, S. 159.

⁴¹⁸ Kahane, M.: „Israel – Revolution or Referendum?“, S. 102.

⁴¹⁹ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 90.

⁴²⁰ Ebenda, S. 108-109.

⁴²¹ Kahane, M.: „Letters from prison“, S.4.

Prinzipien der Tora hält und ein Leben nach dem Gesetz führt, kann das messianische Zeitalter eingeläutet werden. Die Absolutheit der Ansprüche Kahanes macht seine Vision des messianischen Zeitalters zu einer apokalyptischen. In den vorherigen Ausführungen zu Kahanes Theorien und politischen Vorgehensweisen wurde bereits deutlich gemacht, dass ein Versagen des jüdischen Staates bzw. der Politik des Staates dessen Vernichtung mit sich bringt. Kahane plädiert für eine aktive Rolle der Juden im messianischen Prozess. Wo sich die radikalen Nationalreligiösen auf die Besiedelung des Landes konzentrierten, liegt hier der Schwerpunkt auf der Selbstdisziplin und Orthopraxie der Juden. Dies ist laut Kahane ein Nullsummenspiel, man hat die Wahl zwischen der absoluten Hingabe oder dem Tod. Diese Katastrophenvision steht außerhalb der jüdischen Tradition.⁴²²

Wie die Kookisten sieht Kahane die Ereignisse der Staatsgründung und der Kriege als „Geburtswehen des Messias“ an.⁴²³ Kahane führt aber zwei Wege zum Erreichen des messianischen Zeitalters an: einen aktiven und einen passiven. Für den Fall, dass die Juden passiv bleiben, sich das messianische Zeitalter also nicht verdienen, werden große Katastrophen hereinbrechen, bevor der Messias kommt. Die Menschen haben es laut Kahane in der Hand. Sie können entscheiden, ob sie religiös leben wollen und sich das messianische Zeitalter verdienen, oder ob es in katastrophaler Weise über sie hereinbrechen wird.⁴²⁴ Der Auftrag bleibt hier klar: die Juden haben ihr Schicksal in der Hand. So ist es verständlich, wenn Kahane dem heutigen Israel Vorwürfe macht. Die israelische Demokratie ist nicht nur eine Schwäche oder ein hinzunehmender Stolperstein auf dem Weg zum messianischen Zeitalter, sie ist zerstörerisch. Kahane ist also weit davon entfernt den jüdischen Staat als heilig oder als Gottes Gebilde zu bezeichnen, wie Abraham Kook dies getan hatte. Nach den Geboten der Tora zu leben, ist demzufolge Voraussetzung für das Kommen des Messias. Aufgabe der Politik Kahanes ist, eine Theokratie nach biblischem Vorbild zu schaffen. Die Besiedelung des Landes ist eines der Gebote, und nicht, wie es die Siedlerbewegung versteht, das oberste Gebot. Alle Gebote stehen auf der gleichen Stufe. Auch Kahane bezeichnet die politischen Ereignisse als „Fußspuren des Messias“. Die israelische Demokratie verhindert den Prozess der Erlösung, vor allem durch ihre säkulare Ausrichtung weit entfernt von einem „totalen

⁴²² Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 149-150.

⁴²³ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 193.

⁴²⁴ Kahane: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 320.

Glauben“ an Gott.⁴²⁵ Kahane glaubt an die Notwendigkeit des absoluten Gottesstaates, die es um jeden Preis, auch um den Preis eines Bürgerkrieges, zu erreichen gilt. Der Idealzustand ist ein Staat, der von den Minderheiten akzeptiert wird. Konkret bedeutet dies, dass der Staat von einem König oder Staatspräsidenten geleitet wird, wobei jedoch dem religiösen Gericht, dem *Sanhedrin* die größte Bedeutung zukommt.⁴²⁶ Der *Sanhedrin* wird nicht vom Volk gewählt („this is out of the question“⁴²⁷), dies ist laut Kahane nur bei der Einsetzung eines Parlaments zulässig, der Aufgabenbereich soll sich hier auf Fragen zur Armee und zu den Gefängnissen beschränken.⁴²⁸ Die Juden haben mit der Offenbarung am Sinai die Aufgabe bekommen, sich von den anderen Völkern abzuheben und in ihrem Glauben an Gott zu isolieren. Wenn dies nicht durchgeführt wird, wird großes Unglück über Israel kommen. Besonders hart wird es dann die Juden in der Diaspora treffen. Der Weg zur Erlösung kann nur über die *Halacha* gehen, und eines der unverrückbaren Gesetze ist die Besiedelung Israels.⁴²⁹

Kahane malt sich die Zukunft düster aus, er zitiert in diesem Zusammenhang die Passage des Zacharias, welcher die Zerstörung Jerusalems prophezeit. Auch die Juden der Diaspora werden vernichtet werden, so Kahane, sobald sie nicht alle zu den Geboten zurückkehren. Auch hierfür zitiert er die Bibel: „Return unto me [...] and I will return unto you.“ (Zach 1)⁴³⁰ Kahane folgert daraus, dass es für Juden keine Zukunft im Exil geben wird. Hier betont er immer wieder, dass die Sicherheit, in der sich Juden im Exil wiegen, eine trügerische sei, die einzig wahre Sicherheit bietet der jüdische Staat „because of G-ds vows“. Das heißt, eine Rückkehr der Juden zu den Geboten bietet den einzigen Schutz des jüdischen Volkes.⁴³¹

Die Etablierung eines religiösen israelischen Staates ist die einzige Überlebenschance des jüdischen Volkes, alles andere, das heißt ein Leben in der Diaspora, bedeutet den Tod, denn in der Diaspora warten die „Kamine“. Dieses Wort benützt Kahane oft als Synonym für die totale Auslöschung. Die totalitären Züge des politischen Systems, das sich Kahane vorstellt, werden an der Stelle deutlich, wo Kahane von einer Geheimpolizei spricht, welche die Überwachung der Bevölkerung

⁴²⁵ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 10.

⁴²⁶ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 34.

⁴²⁷ Ebenda, S. 32.

⁴²⁸ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 32.

⁴²⁹ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 67.

⁴³⁰ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 198.

⁴³¹ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 13.

hinsichtlich der Einhaltung der religiösen Gesetze übernehmen soll.⁴³² Kahanes Ausdrucksweise ist klar, die Konzeptionen, die er vorschlägt sind Transfer, Geburtenkontrolle und die Tötung arabischer Terroristen.⁴³³ Demokratische Werte wie die Redefreiheit haben hier keinen Platz.⁴³⁴

Interessanterweise verbindet Kahane den demokratischen Gedanken mit einem Konzept der Wahrheit. Demokratie hat für Kahane nichts mit Wahrheit zu tun, denn hier kennen die Menschen die Wahrheit nicht. Da sie nicht wissen, was wahr ist, müssen sie sich damit behelfen, den Willen der Mehrheit als Wahrheit zu akzeptieren. Im Gegensatz dazu steht das Judentum, die absolute Wahrheit wird hier durch die Tora übermittelt. Ein demokratischer Staat ist somit hinfällig.⁴³⁵

Meir Kahanes Schriften wurden in klar publizistischem Stil verfasst. Abgesehen von deren Inhalt, handelt es sich hier also nicht um religionsphilosophische Schriften. Dies ist im Falle der radikalen Nationalreligiösen anders. Abraham Kook war kein politischer Aktivist, als streng orthodoxer Rabbiner war er Autor von richtungsweisenden hochreligiösen Schriften des jüdischen Denkens, vor allem des jüdischen Mystizismus. Auch Zwi Yehuda Kook hatte ähnliche Werke verfasst, wengleich er auch politisch tätig war. Darüber hinaus wurden Kooks Theorien und das jüdische Gesetz von vielen jüdischen Fundamentalisten studiert, die ihre religiöse Ausbildung in den *Jeschivot* erhielten. Der Eindruck, dass die Ideenwelt der radikalen Nationalreligiösen Zionisten religiös fundierter ist, scheint ein Blick in ihre Pamphlets zu bestätigen, die zu einem großen Teil von den religiösen Schriften angesehener Rabbiner bereichert werden. Kahane hingegen hält religiöse Fragen kurz, sein Schwerpunkt liegt bei den politischen Fragen.

6.8. Das Ende Kahanes und *Kahane Chai*

Meir Kahane wurde 1990 von einem ägyptischen Islamisten ermordet, während er einen Vortrag vor seinen Anhängern in einem New Yorker Hotel hielt. Sein Sohn Benjamin gründete nach dem Tod seines Vaters die Organisation *Kahane Chai*. Diese Organisation wird von der Siedlung *Tapuach* aus geleitet. Im Jahre 2001 wurde auch Benjamin Kahane mit seiner Frau Opfer eines arabischen Terroristen im Westjordanland. Heute existieren noch *Kach* und *Kahane Chai*. Vom US State

⁴³² Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 32.

⁴³³ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 31.

⁴³⁴ Mergui, R.; Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 33.

⁴³⁵ Ebenda, S. 35.

Department wurden beide Organisationen im Jahr 1994 als Terrororganisationen eingestuft. Ein Hauptgrund hierfür schien das Attentat von Baruch Goldstein gewesen zu sein, das im folgenden Kapitel beschrieben wird. Im Jahr 2005 tötete zudem ein *Kach*-Anhänger mit seinem Armee-Gewehr vier arabische Israelis.⁴³⁶

Auch im Internet ist die *Jewish Defense League* vertreten. Auf der Bildergalerie findet man Bilder von Infoständen und von Schießübungen der Mitglieder. Die Ideologie der heutigen *Jewish Defense League* baut auf dem Gedankengut Kahanes auf. Im Zentrum stehen die friedliche Aufgabe des jüdischen Exils und die Rückkehr aller Juden nach Israel. Zusätzlich wird eindeutig klar gemacht, dass sich die *Jewish Defense League* von allen Terror- und Gewaltakten distanziert.⁴³⁷ Dies ist aber nicht die einzige Präsenz, es gibt mehrere Internetseiten, die sich auf Kahane berufen und mehr oder weniger seriöse Forderungen aufstellen. Ein Beispiel einer weniger seriösen Forderung ist wohl die der Organisation *Bnai Elim*, die für die Errichtung eines palästinensischen Staates in Saudi-Arabien eintritt.⁴³⁸

Die Anhänger der Gruppierungen *Kach* und *Kahane Chai* werden auf 100 geschätzt.⁴³⁹

7. Goldstein und Amir – Zwei herausragende Attentäter

Wie eingangs bereits erwähnt, gab es in der Geschichte Israels zwei tragische Ereignisse, welche die Welt auf das Problem des jüdischen Fundamentalismus aufmerksam machten. Zum einen war dies das Attentat in einer Moschee, das 1994 von Baruch Goldstein durchgeführt wurde. Er verübte im Februar 1994 ein tödliches Attentat auf 29 betende Moslems im „Grab des Patriarchen“, der zweit-heiligsten Stätte des Judentums an deren Stelle sich heute eine Moschee befindet. Neben den Toten gab es 150 Verletzte, Goldstein selbst wurde überwältigt und getötet. Bis heute gilt er in rechtsgerichteten Kreisen als Märtyrer.⁴⁴⁰

Zum anderen erschütterte im Jahre 1995 das Attentat des jüdischen Fundamentalisten Jigal Amir auf den israelischen Premierminister Rabin die Welt. Beide Attentäter sind ideologisch weder eindeutig den radikalen Nationalreligiösen,

⁴³⁶ <http://www.cdi.org/terrorism/kach.cfm>.

⁴³⁷ www.jdl.org.

⁴³⁸ www.bnaielim.org.

⁴³⁹ <http://www.cdi.org/terrorism/kach.cfm>.

⁴⁴⁰ Friedman, I.; Karpin, M.: „Murder in the Name of God“, S. 256.

noch der *Kach*-Bewegung zuzuordnen. Jigal Amir besuchte zunächst eine *Jeschiva* der *Agudat Israel*, danach ging er auf die von radikalen Nationalreligiösen gut besuchten *Hesder- Jeschivot* und studierte schließlich auf der religiösen Bar-Ilan-Universität.⁴⁴¹ Er rechtfertigte seine Tat zum einen mit einem Auszug aus der Bibel, der Ermordung Simris und zum anderen mit den im Talmud behandelten Ausführungen zu *Din Moser* und *Din Rodef*. Die Nationalreligiöse weist Verbindungen zu dem Rabin-Mörder zurück. Dennoch schreibt Dov Schwartz in seiner Monographie zum religiösen Zionismus, dass Rabbi Israel Tau, ein Jünger Kooks, nach dem Mord spezielle Vorlesungen mit, wie Schwartz schreibt, „distinctive messianic messages“ hielt. Ob dies ein Zeichen dafür ist, dass dieser den Mord als weitere „Geburtswehe des Messias“ ansah und Amir damit unterstützte, oder ob dies ein Zufall war, wird wohl Spekulation bleiben.⁴⁴²

Über ideologische Ziehväter der beiden Attentäter wird nur spekuliert. So soll Baruch Goldstein Kahane ideologisch nahe gestanden haben. Die ZEIT berichtete darüber hinaus im Jahre 1995, dass auf dem Nachttisch von Jigal Amir ein Buch über Baruch Goldstein gelegen haben soll.

8. Fazit

8.1. Zusammenfassung

Moderne und Säkularisierung haben in nahezu allen Religionen gewisse Irritationen bei den Gläubigen verursacht, die in vielen Regionen in überzogenem Konservatismus und Traditionalismus oder im schlimmsten Fall in Fundamentalismus ausarten. Das Judentum stellt hier keine Ausnahme dar. Worin diese Irritationen im Falle des Fundamentalismus in Israel bestehen, soll abschließend diskutiert werden. Es hat sich gezeigt, dass fundamentalistische Gruppierungen den religiösen Mythos als absolut wahr ansehen. Dies manifestiert sich im Festhalten an den Grundsätzen der Heiligen Schrift. Im jüdischen Fundamentalismus ist es laut Hava Lazarus-Yafeh, im Vergleich zum protestantischen oder dem muslimischen, nicht üblich, Bibelinterpretationen heranzuziehen. Eine Ausnahme bilden die Interpretationen,

⁴⁴¹ Adel, E.: „Dieser Frieden heißt Krieg...“, S. 142.

⁴⁴² Schwartz, D.: „Religious-Zionism“, S.103.

welche das messianische Zeitalter thematisieren.⁴⁴³ Es wird sich zeigen, dass genau dies hinsichtlich des Bibelkodifizierungen von Maimonides auf die radikale Nationalreligiöse und Kahane zutrifft.

Im Judentum wird die Tora nicht als „verbalinspirierte Schrift“ angesehen, das heißt, aus Sicht der Gläubigen stammt das Geschriebene nicht direkt von Gott. Nach jüdischer Auffassung hat die menschliche Niederschrift das Wort Gottes in gewissem Sinne verfälscht. Darüber hinaus lebt das Judentum von einer vielfältigen Auslegung der Schrift, es ist also immer im Wandel begriffen. Im Gegensatz dazu sieht der Islam den Koran als verbalinspirierte Schrift an. Da man also hier das „direkte Wort Gottes“ vor sich hat, fällt ein fundamentalistischer Missbrauch dieser Schrift leichter. Mit anderen Worten: Der Islam bietet sich als fundamentalistische Religion eher an als das Judentum. Die vorangehende Darstellung hat aber gezeigt: Auch das Judentum hat Fundamentalisten hervorgebracht. Auch hier werden Glaubensgrundsätze, die für die politischen Interessen jüdisch-fundamentalistischer Gruppen hilfreich sind, absolut gesetzt und dienen als Grundlage für deren politischen Aktionismus. Dies ist bei den beiden Gruppierungen, der radikalen Nationalreligiösen und des Kahanismus der Fall. Es wurde dargelegt, dass sich beide Gruppierungen auf biblische Grundsätze stützen, die sie für ihre Vorgehensweisen als wegweisend ansehen. Maimonides` legalistische Schriften erleichtern ein fundamentalistisches Herangehen an die Religion, denn sie sind klar formuliert und strukturiert. In Teil IV der Arbeit werden die Parallelen zu Maimonides noch deutlich gemacht.

In der vorangegangenen Definition des jüdischen Fundamentalismus wurde der aktive Kampf für die religiösen Werte als eines der wichtigsten Charakteristika dargestellt. Sowohl für die radikalen Nationalreligiösen, als auch für den Kahanismus steht der rigore und unerbittliche Kampf im Zentrum der politischen Vorgehensweise. Dieser Kampf wird im Namen Gottes und der als unerschütterlich angesehenen biblischen Grundsätze geführt. Beide Gruppierungen gehen dabei aggressiv gegen ihre Feinde vor. Dabei ist jedes Mittel recht. Die Mitglieder beider Gruppierungen treten aggressiv auf und viele werden im Namen der Religion sogar zu Mördern. Fundamentalisten nehmen keine Rücksicht auf Verluste. Ihr Vorgehen scheint blind und unklug. Dass ein derartiges Verhalten Konflikte verschärfen oder gar eskalieren lassen kann, wird von ihnen nicht bedacht. Also fließen Folgen von politischem Handeln nicht in den Entscheidungsfindungsprozess

⁴⁴³ Lazarus-Yafeh, H.: „Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam“, S. 49.

fundamentalistischen Gruppen mit ein. Max Webers Forderung des verantwortungsvollen politischen Handelns wird hier nicht entsprochen.⁴⁴⁴ Als Grundlage für ethisches Handeln in der Politik hatte Max Weber die Bibel sowie sämtliche Ideologien abgelehnt.⁴⁴⁵ Als alleiniger Rahmen galten für ihn die Grundsätze der Ethik. Das ethische Handeln wird von zwei unterschiedlichen Maximen geleitet: der gesinnungsethischen und der verantwortungsethischen Maxim. Diese Maxime sind absolute Gegensätze, auch wenn gesinnungsethisches Handeln kleine Spuren von verantwortungsethischem Handeln haben kann und umgekehrt. Letzteres ist laut Weber in der Politik angebracht.⁴⁴⁶ Auch Max Weber scheint bereits die Sturheit, die im Handeln von religiösen Fanatikern liegt, weise vorausgesehen zu haben, vor allem deren mangelnde Einsicht:

„Sie mögen einem überzeugten gesinnungsethischen Syndikalisten noch so überzeugend darlegen: dass die Folgen seines Tuns die Steigerung der Chancen der Reaktion, gesteigerte Bedrückung seiner Klasse, Hemmung ihres Aufstiegs sein werden, – und es wird auf ihn gar keinen Eindruck machen. Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der Anderen, oder – der Wille Gottes, der sie so schuf.“⁴⁴⁷

Fundamentalisten führen den Kampf im Namen der Heiligen Schrift mit einem klaren Ziel: die Durchsetzung der Theokratie. Das messianische Zeitalter ist sowohl für die Kook-Anhänger, als auch für den Kahanismus die Zukunftsvision, für die es sich zu kämpfen lohnt. Das aktivistische und totale Element der messianisch-fundamentalistischen Ideologie beider Gruppierungen zeigt sich darin, dass diese die vollständige Erfüllung der messianischen Utopie verlangt und sich mit nichts weniger zufrieden geben kann.⁴⁴⁸

Als weiterer wichtiger Punkt der Fundamentalismus-Definition wurde in dieser Arbeit der Kampf gegen die Moderne angeführt. Für die radikalen Nationalreligiösen, sowie für Kahane ist das Leben in einem halachischen Staat von höchster Priorität. Die Unzufriedenheit mit säkularen Elementen des Staates Israel ist hier allgegenwärtig. Unterschiede der beiden Gruppierungen liegen lediglich in ihrer unterschiedlichen

⁴⁴⁴ Weber, M.: „Politik als Beruf“, S. 54-55.

⁴⁴⁵ Ebenda, S. 56.

⁴⁴⁶ Ebenda, S. 57.

⁴⁴⁷ Ebenda, S. 58.

⁴⁴⁸ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 67.

Betonung der verschiedenen *Mitzwot*. Wo die Kookisten in der Besiedlung *Eretz Israels* die wichtigste Voraussetzung für das Kommen des Messias ansehen, scheint die höchste Priorität Kahanes die Isolation der Juden von allem Nicht-jüdischen zu sein. Dass dabei moderne Lebensformen wie Demokratie, Toleranz und Pluralismus abgelehnt werden, wurde bei Meir Kahane besonders deutlich. Laut Kahane ist das jüdische Volk aufgrund der Offenbarung am Sinai einzigartig. Es muss daher seine Einzigartigkeit bewahren und sich von anderen Völkern isolieren. Besonders wichtig ist dabei die Zusammenhalt innerhalb der Gruppe. Das Heimatland der Juden ist das einzigartige *Eretz Israel*. Das Leben in der Diaspora und die „Vermischung“ mit anderen Völkern führen laut den jüdischen Fundamentalisten unwiderruflich ins Verderben.⁴⁴⁹ Auch die radikalen Nationalreligiösen betonen die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes, auch wenn hier das Augenmerk auf der Besiedlung des Landes liegt. Der Hass auf den arabischen Feind ist deswegen bei beiden Gruppierungen deutlich zu spüren. Kahane formuliert seinen Hass auf den arabischen Feind direkter als die Siedlergruppierungen. Die Grenzen werden hier klar gezogen und es gibt bei der Einhaltung der religiösen Regeln keine Kompromisse. Das Land kann nur nach religiösen Maßstäben geführt werden.⁴⁵⁰ Auch diese Punkte werden von beiden Gruppierungen vertreten. Dennoch gibt es einen Unterschied in der Betonung der Werte.

Die Notwendigkeit der Isolierung des jüdischen Volkes macht Kahane in nahezu all seinen Monografien zum Thema. Das Existenzrecht des palästinensischen Volkes wird von Kahane vehement bestritten. Die modernen Werte wie Demokratie, Toleranz und Mitgefühl der Menschen füreinander sind für ihn eine Bedrohung, denn sie hindern die Juden daran, das zu tun, was sie zum messianischen Zeitalter führen wird. Moderne Staatsstrukturen verhindern die Isolation und die absolute Hingabe an das jüdische Gesetz. Also wird der moderne Staat ebenso wie die arabische Bevölkerung Israels als Bedrohung angesehen. Kahane sticht hier deutlich hervor: Er benutzt neben dem Dogma der Heiligen Schrift die Horrorvision des Holocaust, um seinen Theorien mehr Vehemenz zu verleihen. Der Hass auf alles Nicht-jüdische ist eine Folge hiervon. Alles, was das Diktum der Tora angreift, wird von Kahane verteufelt. Die Araber sind hier nur ein Beispiel, ein von Kahane genauso vehement

⁴⁴⁹ Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 108-109.

⁴⁵⁰ Ebenda, S. 108-109.

verfolgter Feind ist die Demokratie und das liberale (amerikanische) Judentum.⁴⁵¹ Moderne Ideale wie Gleichheit, Toleranz, Individualismus und Freiheit verkommen bei Kahane zur „greatest sin“.⁴⁵² Laut Kahane droht dem weltlichen System die Apokalypse. Auch die radikalen Nationalreligiösen haben eine Art Parallelgesellschaft geschaffen, die ein Leben nach der *Halacha* ermöglicht.⁴⁵³ Für sie und die Anhänger Kahanes ist der politische Aktionismus auf religiöser Basis als Teil eines kosmischen Plans zu verstehen. Die Juden haben zwei Möglichkeiten: “[...]whether we will hasten it so that it comes swiftly and painlessly or whether its arrival will be delayed and arrive only after needless suffering and tragedy.”⁴⁵⁴ Kahane warnt hier vor Tod und Verderben, die Siedler scheinen zurückhaltender zu sein. Im Allgemeinen wird von diesen eher die Besiedelung als positive Anregung propagiert. Die Folgen für diejenigen, die sich ihnen in den Weg stellen, bleiben jedoch die Gleichen.

Fundamentalistische Ideologien sind klar und differenziert, alle Forderungen sind absolut, wie eine Aussage Kahanes zeigt: “We have no home but Israel, we have no claim to anyone but Israel. But within this one small state, that claim is absolute.”⁴⁵⁵ Der deutlich zum Ausdruck gebrachte Rassismus Kahanes fand seinen Höhepunkt in den rassistischen Gesetzesvorschlägen, die ihn sein Knesset-Mandat kosteten und zum Verbot der Partei führten. Auch die Kook-Anhänger zielen mit ihren Vorhaben auf eine Segregation ab, in gleicher Weise sollen hier Nicht-Juden nur beschränkte Rechte genießen. Man kann also in beiden Fällen von rassistischen Bewegungen sprechen. Ebenso sind die Charakteristika der in Teil II vorgestellten Fundamentalismus-Definition erfüllt: Kahanismus und die radikalen Nationalreligiösen lehnen die Moderne ab und beide Gruppierungen haben klare Feindbilder, die es vehement zu bekämpfen gilt. So wollen sie zurück zu tradierten Lebensformen, wenn es auch in erster Linie nicht so scheint, denn beide Gruppierungen befürworten es, mit dem modernen Phänomen Zionismus zusammenzuarbeiten, um ihre Ziele zu erreichen. Patriarchalische Familienmodelle sind ebenfalls Bestandteil des Fundamentalismus. Die meisten fundamentalistischen Siedler leben nach einem solchen Modell. Auch Kahanes idealtypische Lebensform ist die Familie, die für viele Probleme, wie beispielsweise die Armut in einer

⁴⁵¹ Breslauer, D.: „Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker“, S. 151.

⁴⁵² Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 173.

⁴⁵³ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 74.

⁴⁵⁴ Kahane, M.: „Our Challenge“, S. 179.

⁴⁵⁵ Ebenda, S. 23.

Gesellschaft als Lösung vorgeschlagen wird. Der Rückzug in archaische, althergebrachte Familienstrukturen ist typisch für das Phänomen des Fundamentalismus. Dies erleichtert den Gläubigen, sich von der Außenwelt und dem Feind abzugrenzen und sich verstärkt der Religion zu widmen. Die Feinde finden sich aber – und auch das wurde schon als typisches Charakteristikum des Fundamentalismus aufgezeigt – nicht nur außerhalb der Gruppe. Auch Juden, die sich gegen das fundamentalistische Dogmen-System richten, werden als teuflisch abgestempelt. Im Falle des Mordes an Rabin wurde dies zur brutalen Gewissheit. Dieser Hass war im Vorfeld durchaus deutlich gemacht worden, denke man nur an die Bilder von Anti-Rabin-Demonstranten, welche den Premier in SS-Uniform zeigten. In fundamentalistischen Bewegungen kommt es nicht selten zu solch einer Mystifizierung des Feindes, die parallel zur Verherrlichung der charismatischen Führerfiguren stattfindet.

Die Ablehnung der Moderne geht bei den radikalen Nationalreligiösen wie auch im Kahanismus mit der pragmatischen Nutzung der modernen Kommunikationstechniken einher. Sowohl die Kook-Anhänger und Siedlerorganisation *Gusch Emunim* haben ihre Präsenz im Internet, als auch die Nachfolgeorganisation der *Kach*-Partei, *Kahane Chai*. Beide Gruppierungen erfüllen also dieses typische fundamentalistische Charakteristikum.

Die selektive Nutzung der Moderne zeigt sich bei der fundamentalistischen Siedlern auf eine besondere Art und Weise. Zunächst einmal muss darauf hingewiesen werden, dass der jüdische Fundamentalismus untrennbar mit der Moderne verbunden ist. Grundsätzlich ist der Fundamentalismus ja ein modernes Phänomen. Darüber hinaus hat gerade der Fundamentalismus der radikalen Nationalreligiösen eine außergewöhnliche Verbindung zur Moderne. Im Nutzen der Moderne gehen diese sehr weit. Der Rabbiner Kook hatte dazu aufgerufen, den Staat und alle seine säkularen „Einheiten“ als heilig anzusehen. Während der säkulare Staat Israel Davidstern und Menora zu den Wahrzeichen des Staates machte, drehten die Nationalreligiösen „den Spieß um“, indem sie die weltlichen Dinge des Staates als heilig proklamierten. Das Profane, d. h. hier der Staat Israel und seine Armee wurden heiliggesprochen, weil sie als notwendiges Mittel für das Erreichen des Gottesstaates angesehen wurden. Auch wenn dies nicht lange aufrecht erhalten werden konnte, und man spätestens seit der Räumung der Siedlung *Jamit* auf der Sinaihalbinsel die israelischen Truppen bekämpfte, so ist eine Heiligsprechung eines modernen von der Orthodoxie ursprünglich abgelehnten Instrumentes doch etwas Besonderes.

Hagemann deutet dieses Phänomen als „Instrument des Expansionismus und der Vorherrschaft“⁴⁵⁶. Nur so gelang es, orthodoxe Juden, die an dem profanen Staat Israel gezweifelt hatten, zu überzeugen und die Ideologie mitzutragen und nur so gelang es den fundamentalistischen Gruppen, auch die säkulare Gesellschaft zu erreichen. Dennoch hat die Gesellschaft nicht alles mitgetragen, vor allem nicht die angewandte Gewalt. Dabei darf die besondere Rolle der Religion in Israel nicht außer Acht gelassen werden. Religiöse Symbolik ist im jüdischen Staat auch von säkularer Seite nicht wegzudenken. Im politischen Kampf des sozialistischen versus das kapitalistische Staatsmodell wurden in den 50er Jahren Begrifflichkeiten wie „Messias“ und „Goldenes Kalb“ gebraucht. Ben Gurion verglich die Staatsgründung gar mit dem Anfang der „Days of the Messiah“.⁴⁵⁷ Es wird hier also einmal mehr deutlich, dass in Israel politische und religiöse Belange nicht getrennt werden können. Die jüdischen Fundamentalisten bedienen sich beider Elemente, der Religion und der Moderne, ebenso tun dies die säkularen Politiker. So verwundert es nicht, dass auch der säkulare Zionismus von Wissenschaftlern wie Alan Mittleman als fundamentalistisch eingestuft wird. Für Mittleman ergeben sich vier Arten des jüdischen Fundamentalismus: der religiöse Zionismus der Kook-Bewegung, der „Katastrophenzionismus“ von Meir Kahane, der säkular-zionistische Ansatz und die Ultra-Orthodoxie. Mittleman nennt die Orthodoxie per se fundamentalistisch.⁴⁵⁸

8.2. Ist die Ultra-Orthodoxie fundamentalistisch?

Es würde zu weit führen, in dieser Arbeit den säkularen Zionismus auf fundamentalistische Tendenzen zu untersuchen. Es ist vielmehr notwendig, in diesem Kontext die Rolle der Ultra-Orthodoxie zu klären. Es wurde bereits dargelegt, dass es sich bei dieser Religionsgruppe nicht um eine homogene Gemeinschaft handelt. Dennoch haben die verschiedenen Gruppierungen, die als ultra-orthodox eingestuft wurden, die Opposition zum Zionismus gemein.⁴⁵⁹ Nach außen hin mag man zumindest ein Charakteristikum des Fundamentalismus erfüllt sehen. Beide Gruppierungen, die Ultra-Orthodoxie und die radikalen Nationalreligiösen, haben strenge Dresscodes.⁴⁶⁰ Die Ultra-Orthodoxie ist eine nach innen gerichtete Religion,

⁴⁵⁶ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 205.

⁴⁵⁷ Mitchell, C.: „Zion & State“, S. 206-214.

⁴⁵⁸ Mittleman, A. A.: „Fundamentalism and political Development. The Case of Agudat Israel“, S. 220.

⁴⁵⁹ Kook, R.; Harris, M.; Doron, G.: „In the Name of G-D and our Rabbi: The Politics of the Ultra-Orthodox in Israel“, S. 3.

⁴⁶⁰ Lazarus-Yafeh, H.: „Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam“, S. 45.

bei der die Gläubigen ein Leben innerhalb ghettoartiger Mauern führen. Ihre Isolation ist also eine gewollte Isolation, nicht eine unfreiwillige wie die der religiösen Siedler, die in ihren Enklaven eher zwangsläufig isoliert werden und einer Annäherung an die säkulare Gesellschaft ja grundsätzlich positiv gegenüberstehen, solange es der Ideologie dient. Der Rückzug der Ultra-Orthodoxie ist ein gewollter, eine Isolation war von Anfang intendiert. In der Ultra-Orthodoxie scheint man weniger daran interessiert zu sein, den Glauben zu verbreiten, von Bedeutung ist vielmehr, was sich innerhalb der Gemeinde abspielt. Die osteuropäische Shtetl-Struktur ist hier nach den Jahrhunderte alten Mustern erhalten geblieben. Steffen Hagemann bezeichnet den Fundamentalismus dieser Gruppierung deshalb als „Fundamentalismus der Weltflucht“ oder „passiven Fundamentalismus“.⁴⁶¹ Da der aktive Kampf in dieser Arbeit als einer der wichtigsten Charakteristika des Fundamentalismus dargestellt wurde, kann diese Definition hier nicht greifen. Ein nach außen hin geführter Kampf ist bei ultra-orthodoxen Juden – wenn überhaupt – nur am Rand zu beobachten. Sie zeigt ihre Ablehnung der Moderne, die ja durchaus ein Thema für die Ultra-Orthodoxie ist, mehr im Rückzug und nicht in einem dagegenhaltenden Kampf. Ultra-Orthodoxe Juden, die sich wehren, tun dies zumeist deshalb, weil sie die Ausübung ihres religiösen Lebens in Gefahr sehen. Ähnlich motiviert ist die politische Teilhabe an der israelischen Staatspolitik. Auch wenn Hagemann der Ultra-Orthodoxie bescheinigt hat, sich mehr und mehr um die Ausbreitung ihrer Doktrin zu kümmern, reicht dies noch lange nicht an den politischen Aktionismus der anderen Gruppierungen heran. Abgrenzung und elitäre Gruppenbildung sind bei der Ultra-Orthodoxie, den radikalen Nationalreligiösen und dem Kahanismus gegeben, wenn auch aus verschiedenen Gründen. Rückzug gehört aber nicht zum religiösen Selbstverständnis der Kook- und *Gusch Emunim*-Anhänger, er ergibt sich vielmehr daraus, dass religiöse Siedler aufgrund der Abgeschiedenheit der Siedlungen zu einer Enklavenbildung gewissermaßen gezwungen sind. Kahane sieht hingegen ohnehin eine allgemeine Isolation des Judentums in Israel als notwendig an. Dennoch versuchen die radikalen Nationalreligiösen sowohl durch parlamentarisches Engagement als auch durch den Kampf auf den Straßen die Allgemeinheit aufzurütteln und für den aktiven messianischen Plan zu begeistern. Dies ist bei der Ultra-Orthodoxie nicht der Fall. Wie bereits dargelegt, gehört es zum religiösen Selbstverständnis der Gruppierung, eben *keinen* politischen Plan für die Errichtung

⁴⁶¹ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 63.

oder den Ausbau *Eretz Israels* zu initiieren. Darüber hinaus ist die Ultra-Orthodoxie hinsichtlich bewaffneter Konflikte äußerst zurückhaltend, da – im Gegensatz zu den Ansichten der radikalen Siedler oder der Anhänger Kahanes – Gewalt absolut verpönt ist. Hier ist also ein weiteres Charakteristikum des Fundamentalismus, den politischen Kampf im Sinne einer religiösen Zukunftsvision und ohne Rücksicht auf Verluste zu führen, nicht gegeben. Eine Zukunftsvision in diesem Sinne darf es bei der Ultra-Orthodoxie nicht geben, denn die Erlösungsfantasien belaufen sich auf ein metahistorisches Ereignis und nicht auf eines, dass die Menschen willentlich erreichen können.

Es wurde gezeigt, dass *Chassidim* und *Mitnaggdim* erbitterte Gegner der Moderne sind. Ihr Leben wird durch die jüdischen Gesetze bestimmt und es wird keine Abweichung geduldet. Das Leben ultra-orthodoxer Juden wird also von der Tora bestimmt. Aber werden die Grundsätze dieses hochreligiösen Lebens dafür instrumentalisiert, einen politischen Kampf gegen die Moderne zu führen? Vereinzelt Ausschreitungen gegen moderne Einrichtungen des Staates Israel und die Teilhabe an der israelischen Tagespolitik sprächen dafür. Auch das Charakteristikum der charismatischen Führerschaft wird in der ultra-orthodoxen Welt von den *Rebbes* oder *Zaddikim* erfüllt. Die Verehrung von messiasähnlichen Heiligen ist somit bis heute integraler Bestandteil im *Chassidismus*. Das ist etwas, was man dem Judentum oft abgesprochen hatte und was auch die Aufklärung nicht ändern konnte.⁴⁶² Dennoch: Das Hauptanliegen der Ultra-Orthodoxie ist das ungestörte Leben nach der *Halacha* zu führen. Zum diesem Leben gehört, im Gegensatz zum Kahanismus und zur Politik der radikalen Nationalreligiösen, kein in die Zukunft gerichteter Plan, der auf eine Theokratie im jüdischen Sinne hinausläuft. Das Gegenteil ist hier der Fall. Die „Drei Schwüre“ haben gezeigt, dass jeglicher menschlicher Aktionismus verboten ist. Ähnlich verhält es sich mit den Ansichten zur Gewalt. Auch wenn man das Niederbrennen von Busstationen oder gar das Bewerfen von Autos am Schabbat nicht als gewaltlos bezeichnen kann, so besteht hier doch ein eklatanter Unterschied zu den beiden anderen Gruppierungen, deren bewaffnete Aktionen Teil eines aktiven politischen Plans sind. Die Partizipation an der israelischen Tagespolitik scheint für die Ultra-Orthodoxie nur einen Zweck zu haben: den Einfluss des zionistischen Staates auf den religiösen Sektor möglichst gering zu halten. Die aggressiven Ausschreitungen, die von Zeit zu Zeit die israelische

⁴⁶² Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken...“, S. 909.

Tagespresse füllen, können als eine Art Abwehrreaktion angesehen werden. Demonstrationen und Ausschreitungen finden größtenteils nur dort statt, wo der Lebensraum ultra-orthodoxer Enklaven gefährdet ist. Darüber hinaus haben laut Hagemann weltliche Probleme die Ultra-Orthodoxie gezwungen, ihre absolut abwehrende Haltung gegenüber dem Zionismus – zumindest nach außen hin – abzulegen. Eine Rolle scheinen hier laut Hagemann wirtschaftliche Probleme dieser Religionsgruppe zu spielen. Sinkende staatliche Zuschüsse, haben dazu geführt, dass das Studium allein viele Ultra-Orthodoxe nicht mehr ernährt. So wird die Politik zum Mittel, finanzielle Unterstützung zu erlangen.⁴⁶³ Laut Hagemann hat sich die Ultra-Orthodoxie jedoch auch zum Ziel gemacht, sich mit ihren Belangen an die gesamte Gesellschaft zu richten. Das Ergebnis dieser Bestrebungen wäre allerdings das Errichten einer Theokratie, welche ja von der Ultra-Orthodoxie abgelehnt wird. Ein gewisser Widerspruch bleibt hier bestehen. Auch dieses Vorgehen kann man sicherlich nicht generalisieren, denn seit ihrer Entstehung in Osteuropa ist die Ultra-Orthodoxie zutiefst gespalten. Die *Edah Haredit* zeigt, dass es auch Gruppierungen gibt, die sich nicht in die Belange des Staates einmischen.⁴⁶⁴ Nebenbei gründeten sich, wie auch gezeigt wurde, neue Orthodoxie-Gruppierungen, wie die der *Schas* Partei, die aber den Staat nicht grundsätzlich ablehnt.⁴⁶⁵ Eines jedoch scheint klar zu sein: Die Politik der Ultra-Orthodoxie scheint die Politik der Schadensbegrenzung zu sein.

Auch Ian Lustick teilt diese Ansicht. Da sich die Ultra-Orthodoxie hauptsächlich von der Moderne abkoppelt und sie nicht aktiv bekämpft, bezieht Lustick diese Strömung nicht in seine Überlegungen zum jüdischen Fundamentalismus mit ein.⁴⁶⁶ Ein weiteres Argument gegen die Aufnahme der Ultra-Orthodoxie in den Kanon der fundamentalistischen Gruppierungen führt Hunter an. Er behauptet, die grundsätzliche Eigenschaft einer fundamentalistischen Gruppierung, die Angst vor dem Irrlauf der Geschichte mit dem daraus resultierenden Verlangen, im Namen Gottes selbst einzugreifen, ist bei der Ultra-Orthodoxie nicht gegeben. Aus Sicht der Ultra-Orthodoxie ist durch die Gründung des Staates Israel die Geschichte bereits

⁴⁶³ Hagemann S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 94-95.

⁴⁶⁴ Ebenda, S. 97.

⁴⁶⁵ Ebenda, S. 98.

⁴⁶⁶ Mittleman; .A.: „Fundamentalism and Political Development. The Case of Agudat Israel“, S. 217.

falsch gelaufen. Die Möglichkeiten des Eingreifens beschränken sich deshalb nur auf die Haltung des religiösen Status quo.⁴⁶⁷

Seit dem Rückzug aus Gaza ist die Siedlerbewegung in eine tiefe Krise geraten. Laut Hagemann sind die Folgen hier die politische Deradikalisierung und die Radikalisierung der Religiosität: Die Priorität wird von der Besiedelung des Landes auf die spirituelle Erneuerung der israelischen Bevölkerung gelegt. Dies scheint bei den Siedlern noch mehr der Fall zu sein als bei der Ultra-Orthodoxie.⁴⁶⁸

Auch der fundamentalistische Gebrauch moderner Medien scheint nur zum Teil erfüllt zu werden. Die verschiedenen Gruppierungen der Ultra-Orthodoxie sind zwar im Internet vertreten, die nahezu mittelalterliche Art und Weise der Verbreitung von Nachrichten, wie sie oben beschrieben wurde, zeigt aber, dass dies nicht in vollem Maße der Fall zu sein scheint.

Zu guter Letzt sei auf die Rolle des Feindbildes und die Rolle der Gewalt hingewiesen. Es wurde deutlich gemacht, dass man grundsätzlich Gewalt innerhalb der Ultra-Orthodoxie verpönt. Zwar hat die Geschichte gezeigt, dass es Ausschreitungen gab, dennoch sind diese hauptsächlich sachbezogen bzw. ohne tödliche Waffen durchgeführt worden. Gewalt oder das Morden im religiösen Sinne und im Namen der Religion, scheint für Ultra-Orthodoxe Juden also ein Tabu zu sein. Eben dies war aber eines der bedeutenden Charakteristika des Fundamentalismus: das Jedes-Mittel-ist-Recht-Prinzip. Wie schon beschrieben wurde, gehört es zu den Gesetzen, andere Mitmenschen freundlich zu behandeln. Natürlich wird dies von Zeit zu Zeit gebrochen, dennoch ist es ein Bestandteil der Philosophie der Ultra-Orthodoxie. Als einziges Feindbild dient der zionistische Staat, aber auch dieser wird nicht gänzlich abgelehnt, was die politische Partizipation zeigt.

Ein in dieser Arbeit als Hauptcharakteristikum dargestelltes Merkmal des Fundamentalismus ist damit nicht erfüllt. Die Ultra-Orthodoxie sucht nicht den Weg des aktiven und aggressiven Kampfes, um ihre Ziele durchzusetzen.

Zusammenfassend lässt sich folgendes beobachten: Die Ultra-Orthodoxie hat sich zunächst angesichts des zionistischen Feindes zusammengeschlossen, während vieler Jahre parlamentarischer Tätigkeiten kam es dennoch wieder zum Aufbrechen alter Konfliktlinien von *Chassidim* und *Mitnaggdim*. Gleichzeitig hat sich das politische Ziel dieser Gruppierung gewandelt. Die Ultra-Orthodoxie sah von ihren

⁴⁶⁷ Hunter, J.D.: „Fundamentalisms: An introduction to a General Theory“, S. 32.

⁴⁶⁸ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 166.

Partikularinteressen ab. Auch hier gibt es mittlerweile also Bestrebungen, die säkulare Welt zu bekehren und sich den verhassten Zionisten anzunähern. Eine Folge hiervon mag die von Hagemann beobachtete Annäherung der radikalen Nationalreligiösen an die Ultra-Orthodoxie sein. Die Besiedlung des Landes Israel ist auch für die Ultra-Orthodoxie ein zu beachtendes Gebot. Deswegen unterstützt sie theoretisch auch das Unterfangen der Siedler. Dennoch gibt es hier viele theologische Differenzen.⁴⁶⁹ Als weiteren Grund zur Annäherung von Ultra-Orthodoxie und den radikalen Nationalreligiösen nennt Hagemann hier die Globalisierung und Modernisierung innerhalb der israelischen Gesellschaft. Hinzu kommt die Zunahme der Armut der Unterschicht, die viele Israelis in die Hände der Religiösen zu treiben scheint.⁴⁷⁰ Allgemeinen Beobachtungen zufolge handelt es sich aber bei der Ultra-Orthodoxie insgesamt betrachtet immer noch um eine Gruppierung in Israel, welche als antizionistisch gilt und sich von der säkularen Welt fernhält. Eine schlagkräftige Symbiose aus Ultra-Orthodoxie und radikaler Nationalreligiöser hat also nicht stattgefunden. Ob dies aufgrund der theologischen Grundsatzdifferenzen in Aussicht gestellt werden kann, ist äußerst zweifelhaft.

8.3. Entstehungsgründe für jüdischen Fundamentalismus

In der allgemeinen Fundamentalismus-Definition wurde deutlich gemacht, dass bei jüdischen Fundamentalisten eine gewisse kulturelle Unsicherheit vorherrscht. Die gängigen Fundamentalismus-Definitionen zeigen: Fundamentalismus ist aus einem Sinnvakuum der modernen Gesellschaft entstanden. Kahane betonte immer wieder, wie sehr ihn die zunehmende Säkularisierung amerikanischer Juden störte. Auch die radikalen Nationalreligiösen stellen sich strikt gegen die säkulare Politik des Staates. Es ist schwierig, verbindliche Aussagen darüber zu treffen, ob kulturelle Unsicherheit hier der Grund für Fundamentalismus ist. Ein Punkt, der dafür spricht, ist die Tatsache, dass viele der Fundamentalisten aus den USA kommen, um sich scheinbar in Israel ihrer jüdischen Wurzeln gewahr zu werden und um hier ihre Religion auszuleben. Es entspricht den Tatsachen, dass nicht nur Meir Kahane und Baruch Goldstein amerikanische Neueinwanderer waren, sondern auch, dass diese den höchsten Anteil an jüdischen Extremisten darstellen.⁴⁷¹ Es scheint dass ein Sinn-

⁴⁶⁹ Hagemann S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 142-143.

⁴⁷⁰ Ebenda, S. 160.

⁴⁷¹ Maul, S.: „Israel auf Friedenskurs?“, S. 104.

Mangel, welcher in einem laizistischen System wie den Vereinigten Staaten entstanden sein mag, in der neuen Heimat Israel auf mehrere Arten ausgeglichen wird: zum einen durch eine vermehrte Hinwendung an die Religion, vor allem den Glauben an einen zukünftigen Messias und zum anderen durch einen vermehrten Aktionismus, wie ihn *Gusch Emunim* beispielhaft gezeigt haben. Sicher scheint hier, dass der jüdische Fundamentalismus keine Folgeerscheinung von Armut ist. Jüdische Fundamentalisten rekrutieren sich nicht, wie das bei palästinensischen Fundamentalisten der Fall zu sein scheint, aus den Elendsvierteln. In welchem Ausmaß ein Sinnvakuum hier eine Rolle spielt, kann nicht ausreichend beantwortet, sondern nur geschätzt werden, auffallend ist jedoch, dass bezüglich der Siedler gerade junge Menschen aus Überfluss-Gesellschaften willens zu sein scheinen, sich vom Leben in Überfluss in die karge Wüste zu begeben und ein Leben in Entbehrung zu leben.

Ein weitaus überzeugenderer Grund für das Erstarken von jüdischem Fundamentalismus in Israel scheint die Sicherheitslage zu sein. Der rigorose Kampfwille jüdischer Fundamentalisten scheint das Resultat von Angst und Unsicherheit zu sein. Es stellt sich hier die Frage nach dem Grund dieser Ängste. Hauptursache scheint hier die außenpolitische Bedrohung zu sein, der Israel ausgesetzt ist. In erster Linie wird bei beiden Gruppierungen eine Angst vor dem Feind erkennbar. Im Falle des Kahanismus ist dies die Angst vor der Vernichtung. Kahane benützt hier immer wieder das Bild eines zweiten Holocaust, aber auch bei den radikalen Nationalreligiösen tritt die Angst vor der Vernichtung deutlich zu Tage, was die extremen Aktionen von *Gusch Emunim* nach dem verlustreichen Yom-Kippur-Krieg erklärt. Es werden hier regelrechte Horrorszenarien beschrieben und auch Tabus gebrochen, um der eigenen Politik mehr Durchschlagskraft zu verleihen. Dem Fundamentalismus auf den Grund zu gehen und ihn zu verstehen, heißt auch, die Werte der Moderne mit anderen Augen zu sehen. Ein Beispiel ist die Toleranz als Ergebnis des liberalen, pluralistischen Weltbürgertums, wie es im westlichen Denken bezeichnet wird. Während die Toleranz für das Zusammenleben der Menschen in multikulturellen Gesellschaften unverzichtbar und friedensstiftend ist, hat sie auf die Macht der Religion eine destruktive Wirkung. Toleranz gegenüber anderen Religionen bringt zwingend mit sich, dass man die Religionen relativiert und letztlich

auch aus dem modernen Leben verdrängt.⁴⁷² Der Versuch, die beiden Ebenen zu vereinen führt also entweder zu einer Verzerrung der Tradition oder zu Einbußen hinsichtlich der modernen Werte. Demokratie, Pluralismus, religiöse Toleranz, Friedenssicherung, Redefreiheit und die Trennung von Kirche und Staat sind Errungenschaften der Moderne, über die wir – nicht zuletzt angesichts der erschütternden Erfahrung mit kriegsrischen und verbrecherischen Systemen – in westlichen Demokratien froh sind. Allerdings muss man sich im Klaren darüber sein, dass die Moderne vielerorts als aggressiver Überfall erlebt wird. Der Einzug der Rationalität erschwert nicht nur die Spiritualität. Die aus modernen Gesellschaften entstehende Offenheit aller Möglichkeiten überfordert viele Menschen. Hierbei spielen sicherlich auch Unsicherheiten und das Fehlen von klaren Wahrheiten eine Rolle. Der Fundamentalismus sichert diese Wahrheiten. Hinzu kommt, dass es in der Moderne mehr und mehr unmöglich scheint, sich einem religiösen Leben hinzugeben. Nach dem Sechs-Tage-Krieg kam es - wie bereits aufgezeigt wurde - Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre zu einem Bündnis der säkularen mit der religiösen Welt. Der herkömmliche Zionismus war in Erklärungsnot geraten, was die Zukunft der besetzten Gebiete betraf. „Die fundamentalistische Ideologie bot der israelischen Gesellschaft in dieser Situation eine religiös-partikularistisch-nationalistische Antwort auf die Frage nach der Identität des jüdischen Staates und der Zukunft der besetzten Gebiete.“⁴⁷³

Der Extremismus scheint kein rationales Phänomen zu sein und im Gegensatz zur Vernunft zu stehen. Marty und Appleby sind hingegen der Meinung, dass Fundamentalisten in dem Sinne rational sind, dass sie das Konzept der Vernunft aufgreifen und „mit ihr zurückschlagen“. Fundamentalisten erfinden ihre eigene Rationalitätstheorie, sie haben lediglich ein anderes Rationalitätsmodell, obwohl sie auf affektive und emotionale Stimuli setzen.⁴⁷⁴

Wenn der aktivistische Plan, im Sinne Gottes in die Weltgeschichte einzugreifen und den Lauf der Dinge zugunsten einer Theokratie zu ändern, miteinschließt, dass Menschen zu Mördern werden, ist fraglich, ob man hier von Rationalität sprechen kann. Rational im Sinne von vernünftig scheint das Verhalten von Fundamentalisten nicht zu sein.

⁴⁷² Marty, M. E., Appleby, R. S.: „A User's Guide“, in: „Fundamentalisms Observed“, S. vii.

⁴⁷³ Hagemann, S.: „Für Volk, Land und Tora“, S. 77.

⁴⁷⁴ Marty, M. E.; Appleby, R. S.: „Herausforderung Fundamentalismus“, S. 43-44.

III. Maimonides

1. Maimonides: Leben und Werk

Zum Verständnis des folgenden Teils der Arbeit muss klar gemacht werden, dass es sich bei dem Phänomen Maimonides nicht allein um einen Gesetzeskodifizierer handelt. Maimonides' legalistisches Werk ist ebenso bedeutend wie sein philosophisches. Hinzu kam sein Wirken als Wegweiser für jüdische Gemeinden. Seine zahlreichen Sendeschreiben an zeitgenössische jüdische Gemeinden zeigen Maimonides' Bestreben, die Gläubigen an die jüdische Religion zu binden und sie im religiösen Sinne zu erziehen. Auch sein philosophisches Werk verfolgte einen erzieherischen Sinn. So vielschichtig wie sein Werk war auch sein Leben. Ein Leben, das ihn in die verschiedensten Kulturregionen führte und ihn zwang, entgegen seiner Schriften zu handeln, was Leo Strauss sogar dazu bewog, Maimonides nicht als Juden zu bezeichnen. Bevor man sich jedoch an eine Interpretation von Leben und Werk des Maimonides macht, ist es natürlich sinnvoll, zunächst das Leben und dann das Werk des Denkers darzustellen. Das Leitmotiv in der folgenden Darstellung geht auf eine Feststellung Menachem Kellners zurück:

“[...] Maimonides the rabbi must be understood in terms of Maimonides the philosopher.”⁴⁷⁵

Diese Aussage scheint zu bestätigen, dass Maimonides in seinem mittelalterlichen Streben zur Vereinigung von Offenbarung und Vernunft erfolgreich war. Sein nicht widerspruchslöser Ansatz hierzu soll im Folgenden dargestellt werden.

Die Gesamtdarstellung des maimonidischen Werkes ist an dieser Stelle notwendig, denn diese schärft den Blick für die Engstirnigkeit der jüdischen Fundamentalisten, die sich nicht mit Sachverhalten befassen, die sich außerhalb der Offenbarung und den damit verbundenen Gesetzen befinden.

Zunächst ein kurzer Überblick über Maimonides' Leben. Hierbei wird die Vielschichtigkeit der Person Maimonides herausgearbeitet. Nach einer kurzen Darstellung der Rezeptionsgeschichte seines Werkes wird die Philosophie des Maimonides dargestellt, seine Nähe zu Aristoteles aufgezeigt, seine Auffassung zum

⁴⁷⁵ Kellner, M: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 99.

jüdischen Gesetz und zum Intellekt des Menschen erläutert. Dieser Teil befasst sich also mit der Philosophie des Maimonides.

Eine Verbindung zu den in Teil II der Arbeit behandelten jüdischen Fundamentalisten stellt der darauffolgende Abschnitt dar. Im Folgenden wird die maimonidische Einstellung zu den jüdischen Fragen, welche jüdische Fundamentalisten heute aufgreifen, dargestellt. Es wird als notwendig angesehen, hier zunächst die Ansichten Maimonides` darzustellen, bevor beispielhaft darauf eingegangen wird, wie sich die Fundamentalisten direkt auf den Denker beziehen. Dies wird ein Schritt sein, der später gemacht wird.

Maimonides wurde 1135 im spanischen Cordoba geboren. Nach dem Tod der Mutter und der Vertreibung der Familie aus Spanien durch die Almohaden entsteht eine Dokumentationslücke, da nicht bekannt ist, wo sich die Familie aufhielt. Es ist aber bekannt, dass Maimonides in dieser Zeit (1154) sein philosophisches Werk *Abhandlung über die Logik* und seine *Abhandlung zur Interaktion des Kalenders* verfasste.

In der Wissenschaft ist relativ unstrittig, dass Maimonides im Jahre 1158/1159 nach Fez in Marokko übersiedelte. Es wird angenommen, dass Maimonides zum Islam konvertierte, und dass er neben seinen jüdischen Studien noch Medizin und Astronomie studierte.⁴⁷⁶ In dieser Zeit in Fez verfasste Maimonides auch sein erstes religiöses Werk *Brief über den Zwangsübertritt* oder *Brief zur Heiligung des Namen*. Maimonides schrieb bei erzwungener Konversion die Auswanderung vor, im Gegensatz zu seinem Vater. Dieser hatte sich bezüglich der Konversion durch Zwang noch positiv geäußert, dieser also mit der Auflage, die *Amida*⁴⁷⁷ zu beten zugestimmt. Ein Leben unter nicht-jüdischer Herrschaft hielt Maimonides offiziell für *Avoda Zara*⁴⁷⁸.

Im Jahre 1165 zog die Familie wegen erneuter Judenverfolgung durch die Almohaden, nach Palästina (Akko) um, wo sie nur wenige Monate blieb. Mit der Umsiedlung nach Ägypten brach Maimonides gleich zwei seiner später in der *Mischne Tora* aufgeführten Regeln: „Zu jeder Zeit soll ein Jude im Heiligen Land leben, selbst in einer Stadt in welcher die Mehrheit der Einwohner Götzenanbeter

⁴⁷⁶ Hasselhoff, Görg K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 23.

⁴⁷⁷ Das Achtzehn-Bitten-Gebet.

⁴⁷⁸ Avoda Zara: Götzendienst; Musall, F.: „Herausgeforderte Identität“, S. 54.

sind. [...] Denn ein jeder, der das Heilige Land verlässt, ist wie einer, der Götzen anbetet [...]“⁴⁷⁹

Dieses Zitat soll uns zu einem späteren Zeitpunkt genauer beschäftigen, wenn es um die Einstellung des Maimonides zu *Eretz Israel* geht. Auch das Zitat, „es ist erlaubt sich überall niederzulassen, außer in Ägypten“⁴⁸⁰, zeigt noch deutlicher, dass Maimonides sich eigentlich sein ganzes Leben lang nicht an seine „eigenen Regeln“ hielt.

In Ägypten erlitt Maimonides persönliche Schicksalsschläge, den Tod seines Vaters und den Unfalltod des Bruders (1166). Maimonides traf dies hart und erkrankte daraufhin schwer. Trotzdem verfasste er im Jahre 1170 das *Sefer Ha Mitzwot*⁴⁸¹, einen Versuch die 613 Gebote zu kategorisieren.⁴⁸² Dieses Buch ist vor allem deswegen wichtig, da aus ihm die 13 Glaubenssätze stammen, welche in die jüdische Liturgie aufgenommen wurden. Die 13 Glaubenssätze, die Maimonides im Traktat *Sanhedrin* seines *Kommentars zur Mischna* formuliert, stehen bis heute am Beginn und am Ende des täglichen Gottesdienstes. Sie sind die absolute Grundlage des Judentums. Jeder, der auch nur einen dieser Glaubenssätze missachtet, muss laut Maimonides aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen werden.⁴⁸³ Hier wird das Judentum zum ersten Mal von Maimonides dogmatisch formuliert.⁴⁸⁴

Seit dem Tod seines Vaters und vor allem seit dem tödlichen Unfall seines Bruders, war Maimonides gezwungen, die Familie zu ernähren. Er ergriff den Arztberuf, der ihn im Jahre 1183 als Leibarzt an den Hof Saladins (1171-1193) führte.⁴⁸⁵ Seit 1170 war Maimonides auch Oberrabbiner der Gemeinde Fustat (Alt-Kairo). In dieser Funktion schrieb er viele Responsen, darunter die für das messianische Zeitalter wichtige Schrift *Brief in den Jemen* (1170) oder den *Kommentar zur Mischna* (1186).⁴⁸⁶ Die jemenitischen Juden waren in zweierlei Hinsicht in die Krise geraten. Einerseits litten sie unter Verfolgung und Zwangskonversionen unter dem dortigen Herrscher Abd Anabi Ibn Mahdi (reg. 1159-1174). Andererseits gab es interne

⁴⁷⁹ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 219.

⁴⁸⁰ *Hilchot Melachim* 5:7.

⁴⁸¹ Heb.: Buch der religiösen Pflichten, das bekannteste der Vorwerke zu *Mischne Tora*, der Vollständigkeit halber sollen hier noch die anderen Vorwerke zu seinem legalistischen Hauptwerk (mit legalistisch sind die Werke gemeint, welche sich mit der reinen Auslegung des Gesetzes befassen) genannt werden: Kommentar zum babylonischen Talmud, Kommentar zur *Mischna*, Zusammenstellung der Gesetze des Palästinensischen Talmud, Kommentar zur schwierigen *Halacha* des gesamten Talmud, Buch der Gebote.

⁴⁸² Hasselhoff, Görgo K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 24.

⁴⁸³ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken“, S. 432-433.

⁴⁸⁴ Ebenda, S. 434.

⁴⁸⁵ Musall, F.: „Herausgeforderte Identität“, S. 56.

⁴⁸⁶ Hasselhoff, Görgo K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 24.

Verwirrungen, denn ein Mitglied der Gemeinde hatte sich als Messias⁴⁸⁷ ausgegeben und zog eine Schar an Bewunderern in seinen Bann.⁴⁸⁸ Der *Brief in den Jemen* war ein weiterer Beweis für die gewichtige Wirkungsweise des Rabbiners Maimonides als halachische Autorität in Nordafrika. Seine Aufgabe war es, eine Glaubensgemeinschaft zu retten, die sich in schwierigster Situation befand. Maimonides spricht hier vom messianischen Zeitalter, um die Hoffnung der Juden auf die kommende Welt zu schüren und die Gemeinde somit vor dem Auseinanderbrechen zu bewahren. Wie später Kook und sein Gefolge benutzt er hierfür den Begriff der „Geburtswehen des Messias“. Das Glaubensbekenntnis, das Maimonides den jemenitischen Juden empfiehlt, ist hinsichtlich des Monotheismus, den es bekräftigt, dem Islam entlehnt⁴⁸⁹

Das legalistische Werk *Mischne Tora*⁴⁹⁰ (1180) und die philosophische Abhandlung *Führer der Unschlüssigen*⁴⁹¹ (1190) zählen zu den Hauptwerken des Maimonides. Diese und einige wichtige medizinische Werke verfasste Maimonides in Ägypten.⁴⁹² Mit der *Mischne Tora* wurde Maimonides zur *halachischen* Autorität des Judentums im Mittelalter. Obwohl das Werk nicht als universelle Kodifizierung angenommen und die neuen Errungenschaften der *Mischne Tora* von anderen Kodifizierern nicht imitiert wurden, ist sie neben dem Talmud-Kommentar *Rashis*⁴⁹³ und dem *Schulchan Aruch*⁴⁹⁴ eines der wichtigsten Werke des Judentums. Twersky beschreibt sie als „prism, through which practically all Talmudic study had to pass“⁴⁹⁵.

Die *Mischne Tora* bleibt auch für Maimonides das Standardwerk, auf das er sich stets beruft.⁴⁹⁶ Maimonides' Werk löste sowohl eine Welle der Bewunderung, als auch erbitterten Protest aus. Gerade durch sein selbstbewusstes Auftreten in Bezug auf den Stellenwert der *Mischne Tora* machte er sich viele Feinde, vor allem auf Seiten

⁴⁸⁷ Zu dieser Zeit war das Phänomen des falschen Messias ein durchaus aktuelles Phänomen, welches nicht nur im Jemen auftrat. (Skolnik, F.: „Encyclopedia Judaica“, S. 118).

⁴⁸⁸ Musall, F.: „Herausgeforderte Identität“, S. 57.

⁴⁸⁹ Niewöhner, F.: „Terror in die Herzen aller Könige! Der Messias.“, S. 16.

⁴⁹⁰ Heb.: die Wiederholung oder das zweite Werk nach der Tora; tatsächlich erhebt Maimonides Anspruch auf eine alleinige Interpretation des Talmuds, indem er bezüglich der vielfachen Auslegungsmöglichkeiten des Talmuds Entscheidungen trifft, ohne anzumerken, worauf sich diese stützen. Diese Eigenständigkeit ist bereits bei seinen Zeitgenossen auf scharfe Kritik gestoßen (Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. 18).

⁴⁹¹ Hauptsächlich übersetzt mit *Führer der Verwirrten oder Unschlüssigen*, engl. *Guide of the Perplexed*.

⁴⁹² Hasselhoff, Görgo K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 25.

⁴⁹³ Rabbi Solomon Ben Isaac 1040-1105.

⁴⁹⁴ Kodifizierung des jüdischen Rechts von Josef Caro aus dem Jahre 1565 (Skolnik, F.: „Encyclopedia Judaica“, S. 529).

⁴⁹⁵ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. 33.

⁴⁹⁶ Ebenda, S. 18.

der Rabbiner und Richter, welche ihre Autorität gefährdet sahen.⁴⁹⁷ Sein Verdienst war es, den Diskussionen die grundlegenden Prinzipien zu entnehmen und diese darzustellen. Diese stehen mittlerweile für sich selbst und sind zu den meistgelesenen Texten des Judentums geworden.⁴⁹⁸ Die *Mischne Tora* kennzeichnet den Höhepunkt der Dogmatisierung des Judentums.⁴⁹⁹

Der *Führer der Unschlüssigen* war ursprünglich als ein sehr langer Brief an den Schüler Yossef Ben Yehuda verfasst. Die Interpretation dieses Werkes ist bis heute in der Forschung vielschichtig. Sie trägt dennoch maßgeblich dazu bei, dass Maimonides als Philosoph angesehen und in dieser Arbeit als rationaler Denker beschrieben wird.⁵⁰⁰

Maimonides sah wohl den Sinn des *Führer der Unschlüssigen* darin, ungläubige Juden, welche der antiken Philosophie verfallen waren, wieder an den Glauben zu binden. Das Ziel hatte er ja schon mit dem *Brief in den Jemen* verfolgt. Mit dem *More Nebuchim* richtete sich Maimonides nun an alle im Exil lebenden Juden. Maimonides war hier der festen Überzeugung, dass die – im Mittelalter durch die verschiedenen Übersetzungen in Mode gekommene – antike Philosophie und der jüdische Glaube sich nicht widersprächen. Er ging sogar einen Schritt weiter, indem er behauptete, dass diese Philosophie eine gute metaphysische Erklärung für die Bibel liefern könne.

Maimonides glaubte, wie Ravizki es formulierte, an das „Dynamische“ im Menschen, das heißt, er glaubte daran, begabte Schüler durch bestimmte Strategien bis zur höchsten Stufe der philosophischen Erkenntnis führen zu können. Eine dieser Strategien war sicherlich das gewollte Einbauen von Widersprüchen in die Texte. In der *Mischne Tora* wird deutlich, dass Maimonides zwei Stufen bezüglich der menschlichen Auffassungsgabe und des Begreifen Gottes einführt: die niedere Stufe der Gottesangst und die hohe Stufe der Gottesliebe. Die Gottesliebe kann nur durch ausführlichstes Studium durch Gelehrte und Propheten erreicht werden.⁵⁰¹

Beim *Führer der Unschlüssigen* handelt es sich um eine esoterische Deutung des jüdischen Gesetzes, eine, die den gebildeten Menschen helfen soll, wieder zum

⁴⁹⁷ Twersky, I.: „Introduction to the Code of Maimonides“, S. 2.

⁴⁹⁸ Baron, S.: „Maimonides the Leader and Lawgiver“, S.15.

⁴⁹⁹ Grözinger, K.E.: „Jüdisches Denken“, S. 431.

⁵⁰⁰ Hasselhoff, Gorge K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 31.

⁵⁰¹ Ravitzki, A.: „Maimonides – Esotericism and Educational Philosophy“, S. 309-310.

jüdischen Glauben zurückzufinden: „[...] vielmehr ist Gegenstand dieses Buches [...] das Verständnis der Tora nach der Wahrheit, [...]“⁵⁰²

Für die Masse der Menschen reichten laut Maimonides die exoterische Deutung der Tora und die Befolgung der in der *Mischne Tora* aufgeführten Gesetze, um ein pietätvolles Leben zu führen.⁵⁰³ Der erste Teil des *Führers der Unschlüssigen* beschäftigt sich jedoch mit den esoterischen Definitionen und Deutungen der Tora. Es geht um die Bedeutung der Begriffe, sowie um die Problematik, die Begriffe auf Gott anzuwenden. Hier wird auch die sogenannte *Negative Theologie* behandelt, welche vor allem Thomas von Aquin übernommen hat.⁵⁰⁴ Die negative Theologie besagt, dass Gott durch nichts erklärt werden und man keine Wesensaussage von ihm machen kann. Alle Begriffe, die in der Bibel Gott beschreiben, sind demnach Bilder und Versuche, ihm nahe zu kommen. Allerdings können diese sein wahres Wesen nicht darstellen.⁵⁰⁵ Im zweiten Buch des *Führer der Unschlüssigen* geht es um die aristotelische und die nach-aristotelische Beweisführung zur Existenz Gottes. Aus der Existenz Gottes folgen seine Einheit und Unkörperlichkeit. Maimonides führt den Beweis im Gegensatz zum rabbinischen Judentum, welches die Existenz Gottes ungefragt vorausgesetzt hatte.⁵⁰⁶ Das Buch behandelt des Weiteren die Engel als Boten Gottes, die aristotelische Theorie der Himmelssphären und das Prophetentum. Im dritten Buch geht es um die *Ma`ase Bereschit* und die *Ma`ase Merchaba*⁵⁰⁷, die Werke der Schöpfung und die des Thronwagens.⁵⁰⁸ Weiterhin geht es um das Böse als Rückzug des Guten. Der Zweck der Tora wird mit den drei Grundsätzen zum Gesetz am Höhepunkt des Werkes dargestellt. Der *Führer der Unschlüssigen* schließt mit der Definition der Weisheit, die menschliche Vollkommenheit ausmacht. Die Unterscheidung von exoterischer, d. h. oberflächlicher und esoterischer, d. h. tiefsinniger Deutung, entlehnt Maimonides den Lehren der shiitisch-ismaelitischen Theologen seiner Zeit.⁵⁰⁹

⁵⁰² Maimonides: „Führer der Unschlüssigen I“, S. 4.

⁵⁰³ Daraus folgt allerdings nicht, dass die *Mischne Tora* keine philosophischen Elemente enthält. Vor allem das erste Buch ist – im Gegensatz zur restlichen Gesetzensammlung – eine metaphysische Abhandlung zur Gotteserkenntnis.

⁵⁰⁴ Hasselhoff, Görg K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 32.

⁵⁰⁵ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken“, S. 442.

⁵⁰⁶ Ebenda, S. 449.

⁵⁰⁷ Kellner unterscheidet die beiden Termini *Maase Bereschit* und *Maase Merkava* folgendermaßen: *Maase Bereschit* bedeutet hier der wahre Sinn der Schöpfung, *Maase Merkava* die wahre Bedeutung des Ezeziel; im übertragenen Sinne bedeutet das: Ersteres sind die Naturwissenschaften und der wissenschaftliche Versuch die Schöpfung zu deuten, Zweiteres ist die wahre göttliche Wissenschaft der Existenz an sich und des Schöpfers, eben das, was Aristoteles unter Metaphysik versteht (Kellner M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“ S. 66-67).

⁵⁰⁸ Hasselhoff, Görg K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 33.

⁵⁰⁹ Niewöhner, F.: „Terror in die Herzen aller Könige! Der Messias..“, S. 18.

Maimonides zeichnete sich durch eine stark akzentuierte Bibelauslegung und Gesetzeserklärung aus. Darüber hinaus machte er sich Gedanken über die Gottesbezeichnungen, teilte bezüglich seiner Gotteslehre die Gedanken von arabischen Denkern sowie von Aristotelikern. Seine starke *Negative Theologie*, die ihre Zuspitzung in der Unkörperlichkeit Gottes hatte, war eine profilierte Prophetielehre. Im Zuge dieser behauptet Maimonides, dass Prophetie ein visionäres und kein reales Geschehen ist, und negiert Wunder und alles Mystische.⁵¹⁰

Mischne Tora und der *Führer der Unschlüssigen* hängen zusammen, da im ersteren Werk auch schon *Aggada*, die Analyse der Prophezeiung, ebenso wie methodische Kommentare zu Exegese und Allegorie behandelt werden und im *More Nebuchim* vollendet und metaphysisch gedeutet werden.⁵¹¹

Weitere im Anschluss entstandene Werke sind die *Abhandlung über die Auferstehung* (1191) und der *Brief an die südfranzösische Gemeinde* (1194), sowie ein Brief über Maimonides` Tagesablauf (1199).⁵¹²

Maimonides starb wahrscheinlich am 13. Dezember 1204. Wie er es von seinen Nachfahren gewünscht hatte, wurde er in Tiberias beigesetzt. Ob es sich hierbei um sein wirkliches Grab handelt, ist jedoch ungewiss. Kraemer schreibt hierzu, dass es sich mit Maimonides` Grab verhält wie mit dem des größten Propheten Moses⁵¹³, denn: „Niemand hat sein Grab erfahren bis auf diesen heutigen Tag.“ (Deut. 34:6)

2. Rezeptionsgeschichte

„Von Moses – dem Propheten – bis Moses – dem Sohn des Maimon – war keiner wie Moses – wie Moses ben Maimon“. Eine große Ehrfurcht spricht aus diesem Satz aus dem Volksmund und laut Leo Baeck hatte sich dieser Spruch „schon früh“ im Volksbewusstsein festgesetzt.⁵¹⁴ Dennoch darf man sich nicht täuschen lassen: die Wirkungsgeschichte des Maimonides ist komplex und widersprüchlich. Die Bedeutung des *halachischen* Werkes war zentral für die Weiterentwicklung des Judentums: für spätere Kodifikationen des jüdischen Rechts war sie grundlegend, denke man an den *Schulchan Aruch* von Joseph Karo (1488-1575). Zentrale

⁵¹⁰ Hasselhoff, Görg K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 34.

⁵¹¹ Twersky, I.: „Introduction to the Code of Maimonides“, S. 19.

⁵¹² Hasselhoff, Görg K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 35.

⁵¹³ Kraemer, J.: „Moses Maimonides“, S. 47.

⁵¹⁴ Baeck, L.: „Der Mann, sein Werk und seine Wirkung“, S.28.

Auffassungen, die auf Maimonides zurückgehen und sich bis heute im Judentum gehalten haben, sind laut Menachem Kellner Maimonides` radikale Auffassung der Unkörperlichkeit Gottes und zum anderen die 13 Glaubensartikel.⁵¹⁵

Anders war die Wirkung des *Führers der Unschlüssigen*. Bereits während des Mittelalters und zu Lebzeiten des Maimonides wurde das Werk von Samuel Ibn Tibbon (1160-1230) ins Hebräische übersetzt. Dies löste scharfe Kontroversen aus, aber es öffnete auch die Tore zur jüdischen Philosophie überhaupt. Positiv beeinflusste der *Führer der Unschlüssigen* jüdische Philosophen wie Isaak Albalag (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts), Geschonides (1288-1344), Moses Narboni (1300-1362)⁵¹⁶ und Ibn Kaspi (1279-1340).⁵¹⁷ Kritisiert wurde das Werk von Abraham ben David (RABAD) (1125-1198), der sich gegen die Idee der Unkörperlichkeit Gottes aussprach, bzw. hier eine Gefahr der zu weit gehenden Abstraktion sah. In diese Richtung ging allgemein die Maimonides-Kritik des 13. Jahrhunderts: man fürchtete sich vor einer zu weit gehenden Vergeistigung des Judentums. Das rabbinische Judentum dieser Zeit hatte wohl Angst vor einer Untergrabung seiner Souveränität.⁵¹⁸ Auch Chasdai Crescas (1340-1412) gehörte zu den Kritikern des „More“, er kritisierte vor allem Maimonides` Abhängigkeit von Aristoteles. Gleichzeitig entstand durch Maimonides` Sohn Abraham ben Moses eine mystische Leseart des *Führers der Unschlüssigen*.⁵¹⁹ Kabbalistische Kommentare verfasste auch Abraham Abulafia (1240-1291). Trotzdem führte das Aufkommen der Kabbala laut Maimonides zu einer Degradierung des Maimonides, so verdrängte der Enthusiasmus bezüglich der Kabbala Maimonides` Bedeutung.⁵²⁰

Neben Thomas von Aquin und Albertus Magnus (1200-1280) beeinflusste Maimonides auch Meister Eckhart (1260-1328) hinsichtlich des Syntheseversuchs von Offenbarung und Philosophie und der Negativen Ethik.⁵²¹

Der *Führer der Unschlüssigen* ließ auch die muslimische Welt im Mittelalter nicht unbeeindruckt. Muhammad al Tabrizi (13. Jh.) und Abu Muhammed ibn Sabin (1217-1268) rezipierten Maimonides` Ausführungen zum Gottesbeweis.⁵²²

⁵¹⁵ Kellner, M: „Maimonides`disputed Legacy“, S.246.

⁵¹⁶ Musall, F., Schwartz,Y.: „Wegweiser für die Verirrten“, S. 32.

⁵¹⁷ Hayoun, M.-B.: „Maimonides – Arzt und Philosoph im Mittelalter“, S. 299- 300.

⁵¹⁸ Ebenda, S. 299- 300.

⁵¹⁹ Musall, F., Schwartz,Y.: „Wegweiser für die Verirrten“, S. 34.

⁵²⁰ Kellner, M: „Maimonides`disputed Legacy“, S. 252.

⁵²¹ Musall, F., Schwartz,Y.: „Wegweiser für die Verirrten“, S. 35.

⁵²² Ebenda, S. 36.

Zu einem neuen Aufleben der Rezeption des Maimonides kam es im 18. Jahrhundert durch die jüdische Aufklärung (*Haskala*). Von Salomon Maimon wurde der *Führer der Unschlüssigen* neu kommentiert. Weitere Interpretationen in diesem Sinne folgten im jüdischen Geistesleben Deutschlands durch Leopold Zunz, dem Begründer der „Wissenschaft des Judentums“, Heinrich Grätz, dem Urheber der jüdischen Geschichtsschreibung und Abraham Geiger, auf den die jüdische Reformbewegung zurück geht. Im 20. Jahrhundert wurden vor allem Denker wie Hermann Kohn und Leo Baeck auf Maimonides aufmerksam.⁵²³

Mit weiteren zeitgenössischen Maimonides-Interpreten wie Leo Strauss und Menachem Kellner wird sich diese Arbeit noch ausführlicher beschäftigen.

3. Kulturelle Einflüsse und die Frage der jüdischen Identität

Ideen entwickeln sich nie isoliert vom sozio-kulturellen Umfeld. Deswegen ist es notwendig, einen Blick auf den kulturellen Kontext im Schaffen des Maimonides zu werfen.

Maimonides selbst lebte und wirkte in einer Zeit des religiösen Fanatismus, wie er sich in der Vorgehensweise der Kreuzfahrer, aber auch in der des zeitgenössischen Islams zeigte. Er selbst lebte unter äußerst schwierigen Bedingungen, sowohl unter muslimischen, als auch unter christlichen Besatzern.⁵²⁴ Zwischen 1150 und 1160 war die Familie gezwungen, zum Islam zu konvertieren, bis sie sich schließlich im eher judenfreundlichen marokkanischen Fez niederließ. Maimonides' Schicksal der Konversion zum Islam wurde von vielen Juden in Fez geteilt und dies inspirierte ihn zu seinem Brief zur Konversion.⁵²⁵

Maimonides ist ein Kind seiner Zeit. Seine Theorie des Intellekts spiegelt die mittelalterliche Auffassung der „Göttlichen Wissenschaft“ wieder, welche in dieser Zeit gleichgesetzt wurde mit der Metaphysik. Hinsichtlich der Relevanz des Aristoteles für Maimonides muss bedacht werden, dass Maimonides sich nicht auf die Original-Quellen bezieht, sondern auf den Alfarabi des 10. Jahrhunderts, den Avicenna des 11. Jahrhunderts und den Averroes des 12. Jahrhunderts. Diese Philosophen haben Aristoteles neuplatonisch ausgelegt, das heißt, es handelt sich

⁵²³ Hayoun, M.-B.: „Maimonides – Arzt und Philosoph im Mittelalter“, S. 316-318.

⁵²⁴ Baron, S.: „Maimonides the Leader and Lawgiver“, S. 13.

⁵²⁵ Skolnik, F.: „Encyclopaedia Judaica“, Vol. 13, S. 381.

hier um einen mittelalterlichen Aristotelismus, den Maimonides aufnimmt.⁵²⁶ Im Mittelalter wird sowohl die aristotelische Theorie des *Zoon Politikon* übernommen als auch die Forderung, die körperlichen Triebe zu zügeln und in der intellektuellen Tätigkeit das individuelle Glück zu suchen.⁵²⁷ Typisch ist auch die Vorstellung eines messianischen Zeitalters, welches sich durch die utopische Vorstellung einer besseren Welt auszeichnet und das durch die Vervollkommnung des Intellekts der Menschen erlangt werden kann.⁵²⁸

Die Idealgesellschaft Platons ist die der Philosophenherrschaft, die sich durch Weisheit und menschliche Perfektion auszeichnet. Dies ist eine Gesellschaft, in der Menschen sich der *Imitatio Dei* hingeben. Alfarabi setzt an die Stelle des Philosophenkönigs den Propheten. Maimonides übernimmt dieses Prinzip.⁵²⁹

Es ist bereits deutlich geworden, wie der Islam Maimonides` Werk beeinflusst hat. Am Beispiel des *Brief in den Jemen* zeigen sich einige Parallelen, sowohl hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses als auch hinsichtlich der esoterischen und exoterischen Deutungen der Heiligen Schriften.

Auch die Betonung der Wichtigkeit des jüdischen Rechts, des Zentrums der maimonidischen Lehre, war ein wichtiges Thema im Mittelalter, da die jüdischen Gemeinden in dieser Zeit relativ autark waren.

3.1. Grundlagen der aristotelischen Lehre

Die Parallelen zu Aristoteles – den Maimonides im 1. Teil des *Führer der Unschlüssigen* den „Meister der Philosophen“⁵³⁰ nennt – müssen aus verschiedenen Gründen aufgezeigt werden:

Der zu den wichtigsten Interpreten des jüdischen Gesetzes gehörende Maimonides gründet seine metaphysischen Ausführungen nicht auf die Aussagen rabbinischer Autoritäten und nicht nur auf die Aussagen des *Tanach*. Letztere haben zwar oberste Priorität, Maimonides` Leistung bestand aber darin, diese Aussagen in Einklang mit den Theorien der antiken Philosophie zu bringen. Zur Erklärung des jüdischen Gesetzes werden also Theorien herangezogen, die nicht aus religiösem Milieu

⁵²⁶ Ivry, A. L.: „The Guide an Maimonides` Philosophical Sources“, S. 58.

⁵²⁷ Kreisel, C.: „Maimonides Political Philosophy“, S. 194-197.

⁵²⁸ Stern, J.: „Maimonides` Epistemology“, S. 10.

⁵²⁹ Kreisel, C.: „Maimonides Political Philosophy“, S. 196.

⁵³⁰ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 77.

stammen. Zum Teil werden diese aus der Naturwissenschaft und der Metaphysik der arabischen Philosophen entlehnt. Maimonides ist hier also offen für andere Wissenschaften, die außerhalb dessen stehen, was die Propheten überliefert haben und was der *Midrasch* hervorgebracht hat. Der Autor betont, dass es nicht seine Absicht ist, über die Physik zu berichten, denn hier gäbe es Bessere, die dies bereits abgehandelt haben. Der Zweck seines philosophischen Hauptwerkes *Führer der Unschlüssigen* ist, „[...] die Aufklärung über die Zweifel hinsichtlich der Religion und die Auseinandersetzung der realen Bedeutung ihrer verborgenen Lehren, die dem Verständnis der Menge vorenthalten sind.“⁵³¹ Der *Führer der Unschlüssigen* wendet sich also an diejenigen, die durch die antike Philosophie verwirrt wurden – was voraussetzt, dass sie diese verstehen. Die Zielgruppe des *Führer der Unschlüssigen* ist somit die intellektuelle Oberschicht. Den „irregeleiteten“ Gelehrten will Maimonides hier beweisen, dass Religion und Philosophie miteinander vereinbar sind. Aristoteles ist hierbei der beste Ratgeber des Maimonides.

Einige wichtige Parallelen zwischen Maimonides` Gedankenkonstrukt und der Theorie des Aristoteles sollen hier aufgezeigt werden. Im Hinblick auf die Rationalität des Maimonides ist vor allem der Gottesbeweis, welchen Maimonides als einer der Ersten einführt und den er – wie Ibn Daud – Aristoteles entlehnt, relevant. Aristoteles spricht in seinem Werk *Physik* vom unbewegten Bewegten, der Ursache allen Lebens ist.⁵³²

Der maimonidische Gottesbeweis findet sich im 2. Teil des *Führer der Unschlüssigen*. Maimonides führt hier 26 Punkte an, in deren Verlauf er den Beweis der Existenz Gottes logisch herbeiführt. Die Schlussfolgerung ist Folgende:

„Nun sehen wir aber, dass Dinge da sind und wir selber sind ja da. Somit ergibt sich aus dieser Untersuchung unumgänglich, nachdem es, wie wir sehen, seiende Dinge gibt, die werden und vergehen, daß es ein Seiendes geben muß, welches weder wird noch vergeht, und bei diesem Seienden, das nicht wird und nicht vergeht, gibt es überhaupt keine Möglichkeit des Vergehens, es hat vielmehr ein notwendiges, nicht aber ein mögliches Sein.“⁵³³

⁵³¹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 39.

⁵³² Aristoteles: „The Physics“, Buch VIII, Wicksteed, Confort Notation, 258 b 10-16.

⁵³³ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 31.

Aristoteles sieht in Gott den „Urgrund alles Seins“, er ist Einer, unkörperlich und ewig, da er die Kreisbewegung des Universums verursacht.⁵³⁴ Genauso wichtig wie der Gottesbeweis ist für Aristoteles sowie für Maimonides die Überzeugung, dass Gott unkörperlich ist:

„Es ist nun vollkommen klar, daß jeder Körper teilbar ist und Ausdehnung hat, somit also zweifellos der Träger von wechselnden Beschaffenheiten ist. Somit ist der Körper keine Einheit einerseits infolge seiner Teilbarkeit, andererseits infolge seiner Zusammensetzung, weil er ja der Gattung nach ein Zweifaches ist.“⁵³⁵

Des Weiteren ist sich Maimonides sicher, dass Gott eine Einheit ist, denn:

„[...] Wenn es nämlich zwei Gottheiten gäbe, so müsste notwendig folgen, dass sie etwas miteinander gemein haben, [...] Sie müssten dann aber auch notwendig etwas anderes haben, wodurch sie sich unterscheiden [...] Wenn nun in jeder der beiden ein Begriff vorhanden wäre, der in der anderen nicht vorhanden ist, so müsste jede der beiden aus zwei Begriffen zusammengesetzt sein. Keine der beiden könnte also die erste Ursache sein und keine hinsichtlich ihres Wesens notwendig da sein, vielmehr müsste [...] jede der beiden eine Ursache haben.“⁵³⁶

Aristoteles` Beweisführung zur Existenz Gottes ist eine logisch herbeigeführte und wissenschaftliche Beweisführung. Die Existenz Gottes ergibt sich aus einer mathematischen Notwendigkeit heraus. Ebenso geht Maimonides in seinem Gottesbeweis vor. Auch er leitet die Existenz Gottes logisch her.

Der einzige Punkt, in dem Maimonides seinem antiken Vorgänger vehement widerspricht, ist dessen Aussage über die Ewigkeit des Alls und der Welt. Aristoteles hat ihm zufolge für das Nicht-Erschaffensein der Welt keinen Beweis erbracht. Das bewegt Maimonides dazu, die Behauptung der Unendlichkeit des Alls zu widerlegen. Seinem Gottesbeweis fügt er noch einen weiteren Lehrsatz hinzu. Dieser besagt, dass das Nicht-Erschaffensein der Welt von Aristoteles nicht hinreichend belegt wurde.⁵³⁷ Für das Nicht-Erschaffensein der Welt bringt Aristoteles also laut Maimonides nicht genug Beweise. Dahingegen seien die Beweise in der Schrift laut Maimonides zahlreich vorhanden und die Wunder der Welterschaffung sprächen für sich.⁵³⁸ Andererseits wäre es fatal, wenn es eines Tages einen Beweis für die

⁵³⁴ Aristoteles: „Metaphysik“, Gohlke Notation 1071 b - 1072 a.

⁵³⁵ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 37.

⁵³⁶ Ebenda, S. 34.

⁵³⁷ Ebenda, S. 108.

⁵³⁸ Ebenda, S. 170.

Unendlichkeit der Welt geben würde, denn dann würde der gesamte Glaube „zusammenfallen“. Das Judentum wäre verloren, wenn die Schöpfungstheorie widerlegt würde.⁵³⁹

Die Engel nennt Maimonides „Vernunftwesen“, welche die Sphären bewegen und die diejenigen sind, die durch Gott wirken.⁵⁴⁰ Sie stellen eine Verbindung zwischen Mensch und Gott her. Was Maimonides und auch die Bibel „Engel“ nennen, ist bei Aristoteles der getrennte Intellekt, der das Denkvermögen in Gang setzt.⁵⁴¹ Adolf Weiss, der Herausgeber des *Führer der Unschlüssigen*, hält Maimonides` Engel für die stofflosen Vernunftwesen der Philosophen.⁵⁴²

Von Aristoteles übernimmt Maimonides auch die Lehre der Mitte. Die Mesotes-Lehre von Aristoteles ist Bestandteil seiner Tugendlehre, die er im 2. Buch der Nikomachischen Ethik einführt. Ohne die Lehre der Mitte kann der Mensch laut Aristoteles nicht das Richtige tun.⁵⁴³ Die Tugend ist eine menschliche Eigenschaft, Aristoteles bezeichnet sie auch als „lobenswerte Verhaltensweise“⁵⁴⁴ des Menschen. Zur Tugendlehre gehört auch die körperliche Enthaltung, welche im Folgenden auch in Bezug auf Maimonides noch angesprochen wird. Als Mitte bezeichnet Aristoteles das, was „weder Übermaß noch Mangel aufweist“⁵⁴⁵ Übermaß und Mangel nennt Aristoteles „Schlechtigkeiten“⁵⁴⁶, das Gute und Tugendhafte liegt demnach in der Mitte. Auch Maimonides betont, die menschlichen Handlungen seien auf das richtige Mittelmaß auszurichten. In seinem legalistischen Hauptwerk, der *Mischne Tora* weist Maimonides den Gläubigen an, seine Handlungen und Neigungen zu zügeln und den Weg der Mitte zwischen den Extremen zu gehen:

„Neigte man sich zu sehr nach dem einen Extrem hin, so strebe man nach dessen Gegenseite, und bleibe dabei so lange, bis man auf den guten, die Mitte der Neigungen bildenden Weg wieder zurücktritt.“⁵⁴⁷ Auch hinsichtlich des menschlichen Charakters verweist Maimonides auf Mäßigung. Zorn und Hochmut sind ihm ein Dorn im Auge. Im Gegensatz dazu lobt er beispielsweise die Zurückhaltung, denn: „Das

⁵³⁹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 172.

⁵⁴⁰ Ebenda, S. 55.

⁵⁴¹ Aristoteles: „Metaphysik“, Gohlke Notation, 1073 a – 1074 b.

⁵⁴² Kommentar zu Maimonides: „Führer der Unschlüssigen, Teil II“, S. 38.

⁵⁴³ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon-Notation, 1109 b 10, 24-27.

⁵⁴⁴ Ebenda, 1102 b 33, 9-10.

⁵⁴⁵ Ebenda, 1106 a 11, 32-33.

⁵⁴⁶ Ebenda, 1106 b 30, 1-2.

⁵⁴⁷ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 149.

Schweigen ist ein Zaun um die Weisheit.⁵⁴⁸ In jeglicher Hinsicht heißt es: „Strebe bei Deinen Neigungen nach ihrer Mitte“⁵⁴⁹.

Im 36. Kapitel des *Führers der Unschlüssigen* macht Maimonides klar, was die Propheten vom Rest der Menschen unterscheidet. Auch hier muss man sich wieder vor Augen führen, dass Maimonides von Menschen und nicht allein von Juden spricht. Die Propheten sind höchst vollkommen. Sie besitzen nicht nur einen voll ausgebildeten Intellekt, sondern auch die nötige Einbildungskraft, die durch die göttliche Emanation entsteht.⁵⁵⁰

Das Studium der Tora und die damit verbundene Gotteserkenntnis müssen laut Maimonides im Mittelpunkt des Lebens eines jeden stehen. Maimonides macht hier also im Grundanspruch keine Unterschiede zwischen den Menschen. Dennoch nimmt er eine Art qualitative Einteilung der Menschen vor. An manchen Stellen teilt er die Menschen in Fromme, Mittelmäßige und Schlechte ein, im *Führer der Unschlüssigen* sind es eher die intellektuellen Maßstäbe, nach welchen er urteilt. Maimonides macht auch in der *Mischne Tora* einen Unterschied zwischen dem „Pöbel“⁵⁵¹ und dem Weisen.

In seinem philosophischen Werk teilt er die intelligente Oberschicht ebenfalls in drei Teile auf. An oberster Stelle stehen die Philosophen, bei welchen sich die göttliche Emanation in die Einbildungskraft ergießt. Darunter befindet sich die Schicht der Staatsregenten und Wissenschaftler. Sie sind zwar äußerst gebildet, es fehlt ihnen jedoch die Einbildungskraft, die einen Menschen zum Propheten macht. Dies bedeutet, sie sind fähig, die Eingebungen von Gott zu empfangen und diese in Form von Gleichnissen an die Menschen weiterzugeben. Diese Fähigkeit kann – im Gegensatz zu allem anderen – nicht erlernt werden. Die unterste Schicht bilden die „Wahrsager und Zauberer oder diejenigen, die wahre Träume haben.“⁵⁵² Darunter befinden sich auch viele Scharlatane, die aufgrund von zu viel Fantasie Wahnvorstellungen haben. Maimonides warnt vor diesen. Vermutlich tut er dies hinsichtlich der in seiner Zeit oft auftauchenden falschen Messiasse. An anderer Stelle mahnt er, dass die Menschen nach ihren Taten und ihrem Charakter zu beurteilen seien, vor allem aber danach, ob sie sich von leiblichen Genüssen

⁵⁴⁸ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 153.

⁵⁴⁹ Ebenda, S. 155.

⁵⁵⁰ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 238.

⁵⁵¹ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 179.

⁵⁵² Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 248.

fernhalten.⁵⁵³ Auch hier spricht er vom messianischen Zeitalter, denn in den Tagen des Messias wird die Prophetie wiederkehren.⁵⁵⁴

Maimonides hat auch die Tugendlehre (indirekt über Al Farabis Werk *Fusul al Madani*) von Aristoteles übernommen. Die Einteilung der Seele entspricht bei Maimonides fast komplett der von Aristoteles, er ersetzt nur die in *De Anima* aufgeführte „bewegende Kraft“ durch das „Einbildungsvermögen“. Anders als bei Aristoteles ist der Sinn der Seelenteilung die Erziehung zur Einhaltung der religiösen Gesetze.

Im ersten der *Acht Kapitel* teilt Maimonides die Seele in fünf Teile auf, den ernährenden, den empfindenden, den vorstellenden, den begehrenden und den rationalen Teil.⁵⁵⁵ Dies entspricht teilweise der Seeleneinteilung des Aristoteles. Im 5. und 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* gliedert Aristoteles die Seele in den begehrenden und den vernünftigen Seelenteil. Dann setzt er fest, welche Tugenden auf die Seele wirken sollten. Es gibt zwei Arten von Tugenden: die ethischen und dianoetischen Tugenden. Die ethischen Tugenden vollenden den begehrenden Seelenteil, wenn diese Tugenden voll entwickelt sind, kann Glückseligkeit erreicht werden.⁵⁵⁶ Die vollendete Glückseligkeit erreicht der Mensch durch das theoretische Betrachten, welches von den dianoetischen Tugenden gesteuert wird.⁵⁵⁷ Im zweiten der *Acht Kapitel* erklärt Maimonides, welche Seelenteile für die Einhaltung des Gesetzes wichtig sind. Es sind dies der begehrende, der empfindende und der rationale Seelenteil.⁵⁵⁸

Maimonides sieht im moralischen Handeln die Fähigkeit, den begehrenden Seelenteil zu unterdrücken, Aristoteles formuliert das anders: Die tugendhafte Betätigung der Seele führt dazu, dass der Mensch glücklich wird. Es gilt daher, den triebhaften Seelenteil so zu formieren, dass er der Vernunft gehorcht.⁵⁵⁹ Für beide ist also die Zurückhaltung ein wichtiges Thema, wenn auch Maimonides hier die Unterdrückung der Leidenschaften verlangt. Auch an dieser Stelle betont er die Wichtigkeit, das richtige Maß zwischen den Extremen zu finden. Die moralischen Tugenden werden vom begehrenden Seelenteil gesteuert. Als solche gibt

⁵⁵³ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 266

⁵⁵⁴ Ebenda, S. 247.

⁵⁵⁵ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 5-6.

⁵⁵⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, 1138 b 16.

⁵⁵⁷ Ebenda, 1177 a 2, 12-20.

⁵⁵⁸ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 9.

⁵⁵⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon Notation, 1179 a 4, 7-9, 1177 a 2 5-10.

Maimonides als erstes die Enthaltbarkeit an. Er hebt diese Tugend besonders hervor. Zwar werden auch andere moralische Tugenden genannt, wie z. B. die Freigiebigkeit oder die Tapferkeit. Für die körperliche Zurückhaltung aber scheint Maimonides eine besondere Wertschätzung zu haben.⁵⁶⁰ Auch im *Führer der Unschlüssigen* wendet er sich gegen die Hingabe an Genüsse und Leidenschaften. Diese führen auf Irrwege und lassen den Menschen „straucheln“⁵⁶¹. Ebenso tut dies Aristoteles, wenn er in seiner *Nikomachischen Ethik* betont, dass ein junger Mensch, der nur seinen Leidenschaften folgt, keine Chance hat, Glückseligkeit zu erreichen.⁵⁶²

Alles von der Ernährung bis hin zum Broterwerb ist letztendlich auf das Ziel der Erkenntnis Gottes ausgerichtet. Nichts steht für sich, alles ist ein Meilenstein zur Gotteserkenntnis. So darf alles nicht um seiner selbst willen genossen werden, sondern nur als Mittel zum Zweck. Die Aneignung der eben genannten Tätigkeiten führt zur Gotteserkenntnis und diese ist gleichbedeutend mit der Glückseligkeit.⁵⁶³ Dieser Ansatz erinnert an die Aristotelische Güterlehre, eine Pyramide, an deren oberem Ende die Glückseligkeit steht, die nur um ihrer selbst willen angestrebt wird. Diese Glückseligkeit liegt im betrachtenden Leben, das in seiner vollkommenen Form die Tätigkeit Gottes ist.⁵⁶⁴ In seiner *Eudemischen Ethik* spricht Aristoteles explizit von der Gotteserkenntnis als höchster Glückseligkeit.⁵⁶⁵

Dies zeigt, dass Maimonides auch die Idealisierung des Intellekts den antiken Philosophen entlehnt.

3.2. Die Bedeutung des jüdischen Gesetzes

Die Tora und das in ihr offenbarte jüdische Gesetz ist eine der drei Säulen des Judentums. Die „Weisung“, wie die Fünf Bücher Mose auch genannt werden, legitimiert sich nicht durch ihre Existenz allein, bzw. dadurch, dass sie von Gott offenbart wurde. Für das Gesetz hat Maimonides rationale und auch soziale Gründe. Dies macht er in seinen beiden Hauptwerken deutlich. Vor allem im *Führer der*

⁵⁶⁰ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 12.

⁵⁶¹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 158.

⁵⁶² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon Notation, 1179 a 27, 10-18.

⁵⁶³ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 36.

⁵⁶⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon Notation, 1178 b 16, 22-25.

⁵⁶⁵ Aristoteles: „Eudemische Ethik“, Gohlke Notation, Buch VI, 49b.

Unschlüssigen findet der Gläubige logische und überzeugende Gründe, das Gesetz einzuhalten. Im Folgenden wird erläutert, wie Maimonides erklärt, dass das Gesetz sich nicht allein durch die Erschaffung durch Gott legitimiert, sondern dass es wohl begründet und notwendig ist. Die maimonidische Rechtsprechung ist ein wichtiger Teil seines gesamten Strebens, das darauf zielt, den Menschen das intellektuelle Begreifen Gottes nahe zu bringen. Dieses Begreifen Gottes, welches aufgrund der Fehlerhaftigkeit des Menschen kein vollständiges Begreifen sein kann, bringt dem Menschen höchstes Glück. In beiden Hauptwerken, sowohl in seinem legalistischen als auch in seinem philosophischen, betont Maimonides diesen Sinn und Zweck des jüdischen Gesetzes. Es ist der freie Wille des Menschen, der ihn fehlbar macht. Deswegen benötigt er die Tora als Weisung.⁵⁶⁶ Der Mensch ist sein eigener Herr, es steht ihm frei zu sündigen oder es sein zu lassen bzw. sich auf den richtigen Weg zu begeben und die Wahrheit zu erkennen. Die Propheten sollen den Gläubigen auf ihrem Wege helfen.⁵⁶⁷ Maimonides hat das Gesetz auf zwei Arten erklärt, die sich nach den Erkenntnisfähigkeiten der Menschen richten. So ist die 14-bändige *Mischne Tora* eine Kodifizierung des jüdischen Rechts, welche die Gesetze logisch aufeinander aufbauend darstellt. Der *Führer der Unschlüssigen* dagegen erklärt das Gesetz. Den Sinn des Gesetzes zu verstehen heißt, es nicht wörtlich zu nehmen, sondern mithilfe des Intellekts (intellectus = Vernunft, unmittelbare Geisteinsicht) und des Verstandes (ratio = diskursives Denken) genau zu erforschen. Aber nicht nur die Gotteserkenntnis und die Vermittlung des wahren Glaubens stehen im Vordergrund. In Kapitel 27 des dritten Teils des *Führer der Unschlüssigen* wird der zweiteilige Sinn des Gesetzes deutlich gemacht, denn hinzu kommt als Zweck des Gesetzes der vollkommene Zustand der Beziehungen der Menschen untereinander: Hier ist Maimonides' Annäherung an das Gesetz rein teleologisch. Maimonides legt besonderen Wert auf den Sinn des Gesetzes und somit die Wichtigkeit des Studiums. Eine absolute Entsagung hinsichtlich angenehmer Dinge des Lebens lehnt er aber – wie auch Aristoteles⁵⁶⁸ – ab. Die Hauptsache ist es, das Gesetz so gut wie man nur kann zu befolgen, was aufgrund dessen Komplexität ohnehin schwierig genug ist.⁵⁶⁹ Im Idealfall jedoch entfernt sich der Mensch vom sozialen Leben und

⁵⁶⁶ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 461.

⁵⁶⁷ Ebenda, S. 475.

⁵⁶⁸ In der Nikomachischen Ethik (II) schreibt Aristoteles hierzu: „Wer alles flieht, und fürchtet und nichts aushält, der wird feige, wer aber vor gar nichts Angst hat, sondern auf alles losgeht, der wird tollkühn; und wer jede Lust auskostet und sich keiner enthält, wird zügellos, wer aber alle Lust meidet, wird stumpf wie ein Tölpel.“ Gigon Notation, 1104 a 20, 20-24.

⁵⁶⁹ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 157.

geht völlig im Studium Gottes und in dessen Erkenntnis auf. Die Befolgung der Gesetze ist dafür eine notwendige Voraussetzung, die den Weg der Gotteserkenntnis ermöglichen kann.

Ein „denkender Mensch“⁵⁷⁰ weiß, dass Gottes Handlungen immer gut sind. Der Beweis hierfür sind die stets sinnvollen Vorgänge innerhalb der Natur. Diese sind alle sinnvoll und zusammenhängend und auf der Weisheit Gottes beruhend. Gottes Entscheidungen sind immer begründet. Das heißt, jedes Gesetz ist absolut notwendig und göttlich, auch wenn es überflüssig erscheint. Die Weisheit Gottes hat die Welt zur rechten Zeit erschaffen und davor war nichts. Hier widerspricht Maimonides Aristoteles. Die Sinnhaftigkeit des Werk Gottes ist wichtig, um die 613 Ge- und Verbote im Judentum anzunehmen. Alle Gebote haben einen Grund („Es ist kein leeres Wort für Euch“⁵⁷¹). Die Dinge, die Gott vermag, sind alle gut und so ist auch alles Seiende gut. Wenn der Mensch in einigen Geboten keinen Sinn sieht, so liegt das am Menschen selbst, der den Sinn aufgrund seiner Fehlbarkeit nicht erkennt.⁵⁷² Oberster Gesetzgeber ist Mose, dessen Prophetie von keinem je übertroffen wurde.⁵⁷³ In seinen Ausführungen zum Gesetz hält Maimonides es zunächst für wichtig, die Handlungen der Menschen einzuteilen, wobei hier die Intention das Wichtigste ist und nicht das Ergebnis.⁵⁷⁴ Wie die Menschen nach einem vollkommenen Zustand von Körper und Seele streben, so soll dies auch der Staat tun, indem er durch die Gesetze der Glaubenslehre zum Zustand der vollkommenen Gesellschaft findet. Ein Staat ist dann vollkommen, wenn die Menschen „an das Dasein, die Einheit, die Allwissenheit, die Allmacht, den unbeschränkten Willen und die Ewigkeit Gottes“ glauben.⁵⁷⁵ Alles Seiende ist von Gott geschaffen und somit gut. Der Mensch ist aber – wie schon in der *Mischne Tora* angesprochen – seinem eigenen Tun ausgesetzt. Wäre er das nicht, so gäbe es keinen freien Willen und die Menschen wären Sklaven Gottes. Hier wird der Sinn des Gesetzes auf der Staatsebene deutlich gemacht: Maimonides glaubt, dass es notwendig ist, „gewisse Glaubenslehren“ anzunehmen, um den vollkommenen Zustand der Gesellschaft zu erreichen. Damit diese Gesellschaft funktionieren kann, ist es laut Maimonides

⁵⁷⁰ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 164.

⁵⁷¹ Ebenda, S. 170.

⁵⁷² Ebenda, S. 165.

⁵⁷³ Ebenda, S. 257.

⁵⁷⁴ Ebenda, S. 160.

⁵⁷⁵ Ebenda, S. 176.

notwendig, den Menschen glauben zu machen, dass „Gott mit dem zürnt, der ihm zuwiderhandelt“, das heißt, dass Sanktionen notwendig sind, damit die Menschen zum vollkommenen Zustand der Gesellschaft beitragen können.⁵⁷⁶ Die Feinheiten, oder vielmehr die höheren Wissenschaften, die zu den „Kenntnissen der Gesamtheit des Seins“ führen, und die ein intensives Studium voraussetzen, sind kein verpflichtendes Gesetz. Sie sind den Menschen vorbehalten, deren Fähigkeiten zum höheren Studium gereichen und die zur Gotteserkenntnis fähig sind. Grundsätzlich hält Maimonides den Menschen für gut, da das Sein an sich von Gott herrührt, der ja zweifellos gut ist. Als negative Eigenschaft unterstellt Maimonides dem Menschen neben dem mangelnden Wissen zuweilen eine fehlende Willensbereitschaft, Gott zu verstehen. Darüber hinaus ist der Mensch nicht in der Lage, das Sein Gottes vollständig zu erfassen. In manchen Fällen unterstellt Maimonides dem Menschen auch, er drehe sich zu sehr um sich selbst und sei deshalb nicht in der Lage, Gott und seine Gesetze zu verstehen. Auch diese Charaktereigenschaft des Menschen macht das Gesetz unabdingbar. Maimonides' Meinung nach ist es nämlich sehr unwahrscheinlich, dass sich die Menschen angesichts ihrer verschiedenen Auffassungen zum Leben hinsichtlich der Gesetze einigen können. Perfektioniert werden kann die Gesellschaft also nur durch einen Herrscher, der die Unregelmäßigkeiten ausgleichen kann. Das Ausgleichen der Unterschiede macht laut Maimonides die Natürlichkeit des Gesetzes aus.⁵⁷⁷ Das Gesetz hat eine doppelte Funktion. Durch das Studium des Gesetzes erreicht der Mensch die höchste Vollkommenheit der Seele. Gleichzeitig führt die Befolgung des Gesetzes zur Ordnung im Staate. Die Vollkommenheit der Seele kann der Mensch also nur in der Gemeinschaft erreichen, da die Ordnung die Grundlage für die Gotteserkenntnis ist. In Anlehnung an die antiken Denker bezeichnet Maimonides den Menschen demnach als soziales oder politisches Wesen. Im *Führer der Unschlüssigen* schreibt er, der Mensch sei seiner Natur nach politisch und gesellig.⁵⁷⁸ Dies geht auf Aristoteles zurück, der in seinem Werk *Politik* denjenigen, der ohne das Gemeinwesen auskommt, als „Tier oder Gott“ bezeichnet.⁵⁷⁹ Ein Gesetz, welches darauf abzielt, die richtige Meinung durchzusetzen, den Menschen weise zu machen und sein Verständnis zu schärfen, auf dass er das Ganze in seiner wahren

⁵⁷⁶ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 176.

⁵⁷⁷ Ebenda, S. 166.

⁵⁷⁸ Ebenda, S. 261.

⁵⁷⁹ Aristoteles: „Politik“, Rolfes Notation, 1253 a 15, 25-30.

Beschaffenheit erkenne, ein solches Gesetz nennt Maimonides ein göttliches Gesetz.⁵⁸⁰

3.3. Der Intellekt als Qualitätsmaßstab für den Menschen

Im Hinblick auf denjenigen, der das Rätsel der Prophetie verstehen will, führt Maimonides aus:

„Er muß aus dem Schlummer der Vergesslichkeit erwachen, dann wird er sich aus der Masse der Unwissenden retten und zu den Erhabenen emporsteigen. Wem es aber besser behagt, im Meere seiner Unwissenheit herumzuschwimmen, der wird immer tiefer sinken. Er braucht allerdings seinen Körper und sein Herz nicht anzustrengen, er kann die Bewegung unterlassen, wird aber tief unten stehen in der Natur. Verstehe also alles dies, was erwähnt wurde, und erwäge es sorgfältig.“⁵⁸¹

Dieses Zitat aus dem *Führer der Unschlüssigen* zeigt, dass die Qualität eines Menschen von seiner Fähigkeit, Wissen zu erlangen, abhängt. Dieses Wissen ist wiederum gekoppelt mit der Erkenntnis Gottes. Im ersten Teil der *Mischne Tora* wird dies verdeutlicht und Maimonides umreißt den Sinn des menschlichen Daseins mit den folgenden Worten: „Der Mensch soll sein Herz und seine Handlungen lediglich darauf richten, Gott zu erkennen [...]“⁵⁸²

Die Erkenntnis Gottes steht im Zentrum der Lehre von Maimonides. Dies betont er bereits im gleichnamigen ersten Buch der *Mischne Tora*, dem *Buch der Erkenntnis*. In der *Mischne Tora* zeigt Maimonides, wie wichtig es für jeden Menschen ist, alles im Leben auf dieses Endziel auszurichten und hierfür die seelischen wie auch körperlichen Grundlagen zu schaffen, die Sitten zu wahren und Extreme zu vermeiden. Wie bereits im vorangehenden Kapitel gezeigt, tragen die praktischen Gesetze zur körperlichen, die theoretischen Gesetze zur seelischen Vervollkommnung bei.⁵⁸³ Die letzte, die höchste Vollkommenheit, ergibt sich aus Kenntnissen, welche durch Studium und Forschung erlangt werden. Hier werden also auch wissenschaftliche Studien mit einbezogen, die sich nicht auf das göttliche Gesetz selbst beziehen. Das heißt, alle Handlungen des Menschen sollen als

⁵⁸⁰ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. 296.

⁵⁸¹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 76-77.

⁵⁸² Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 157.

⁵⁸³ Ebenda, S. 158.

notwendige Grundlage zur Erkenntnis und zum Verstehen Gottes dienen. So ist die kleinste Handlung des Menschen idealerweise auf dieses Endziel gerichtet, muss also in dem Sinne vernünftig sein, als dass sie diesem Endziel nicht im Wege stehen darf. Ausschlaggebend ist hier auch die Gesundheit des Menschen. Maimonides hat hierzu auch in seiner Funktion als Arzt wichtige Beiträge geliefert, die zu einem gesunden Leben anleiten sollten.⁵⁸⁴ So gab er wichtige Ernährungsratschläge und solche zum Erhalt des Körpers, welche er auch in seine religiösen und philosophischen Schriften einfließen ließ. Das ganze Leben soll so zu einem „Wandeln auf Gottes Wegen“⁵⁸⁵ werden. Diese Erkenntnis Gottes, die in der Sekundärliteratur auch mit Einsicht, in der englischen Übersetzung schlicht mit „knowledge“⁵⁸⁶ übersetzt wird, stellt die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott her. Die intellektuellen Fähigkeiten hängen zudem mit zwei Faktoren zusammen, der Gottesangst und der Gottesliebe. Im zweiten Kapitel des *Buch der Erkenntnis* geht es zunächst um die Liebe zu Gott, die Maimonides als sehr intensives Gefühl beschreibt. Hier weist er darauf hin, dass es eines Lehrers bedarf, der den Menschen einweist in die Kunst, Gottes unermessliche Weisheit und seine „wunderbaren Werke“ zu erkennen. Dies führt zu einem „heißen“ Streben und letztendlich dazu, dass der Mensch weiter studiert, um dann „schaudernd“ zurückzutreten und aufgrund des unermesslichen Werks Gottes Furcht empfindet.⁵⁸⁷ Für diejenigen, die er für intellektuell fähig hält, ergibt sich aus der Gottesliebe Folgendes:

„Derjenige, welcher Gott aus Liebe dient, beschäftigt sich mit der Thora und den Geboten und wandelt auf den Wegen der Weisheit, [...] Das Gute aber folgt von selbst darauf. Diese Stufe ist eine sehr hohe, daß nicht jeder Weise zu ihr gelangt. Diese ist die Stufe unseres Vaters Abraham, den der Heilige, gelobt sei er [...]“⁵⁸⁸ Das intellektuelle Begreifen Gottes führt also zu einer hohen Stufe der Gottesliebe. Maimonides gibt zwei niedrige Beweggründe an, um derentwillen die Tora studiert wird: um Lohn zu empfangen oder aus Furcht. Diese nennt er Nebengründe.⁵⁸⁹ Das Studium der Tora bringt also Lohn mit sich und auch eine gewisse Vollkommenheit, das Studium der Tora beschert Glück. Maimonides zitiert hier die Propheten, die ein

⁵⁸⁴ Hasselhoff, Görge K.: „Dicit Rabbi Moyses“, S. 25-30.

⁵⁸⁵ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 161.

⁵⁸⁶ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“.

⁵⁸⁷ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 55.

⁵⁸⁸ Ebenda, S. 505.

⁵⁸⁹ Ebenda, S. 507.

immerwährendes Torastudium vorschreiben, weshalb auch diejenigen, die aus Nebengründen studieren, unbedingt in ihrem Tun unterstützt werden müssen. Auch Kinder, Frauen und Unwissende können das Stadium der Liebe erreichen, so ist das Studium der Furcht idealerweise eine Art Eingewöhnungsphase, in der man auf das Studium der Wahrheit vorbereitet wird. Sobald sich ihr Wissen dann vermehrt und ihre Vernunft sich entwickelt hat, können sie begreifen und erkennen, „wo sie dann Gott auch aus Liebe dienen werden“.⁵⁹⁰

Es werden also scheinbar zwei Stränge auf dem Weg zur Erkenntnis entwickelt. Zum einen der Dienst an Gott durch Furcht und zum anderen der Gottesdienst aus Liebe. Dieser Gegensatz scheint nicht zu einer einheitlichen Gotteserkenntnis zu führen. Wirft man aber einen Blick auf die verschiedenen Menschentypen, so scheint Maimonides dieses Problem so zu lösen, dass zu jedem Typen eine Stufe der Gotteserkenntnis „passt“. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Maimonides immer auch einen pädagogischen Anspruch an sein Werk stellte. Maimonides teilt seine Menschentypen in verschiedenen Werken unterschiedlich ein. Im Kapitel *Hilchot Tschuva*⁵⁹¹ aus der *Mischne Tora* nimmt Maimonides hinsichtlich der qualitativen Unterschiede unter den Menschen folgende Dreiteilung vor: der Fromme, der Mittelmäßige und der Frevler. Diese Einteilung richtet sich nach den guten Taten eines Menschen. Beim Frommen überwiegen diese, beim Mittelmäßigen halten sie sich die Waage und beim Frevler überwiegen die schlechten Taten. Der Frevler ist dem Tode geweiht.⁵⁹²

Nur der Glaube an das Gesetz kann zur Ordnung in der Gesellschaft führen. Perfektion erlangen diejenigen, welche die Erkenntnis des ganzen Seienden durch das ständige Studieren des Gesetzes und der Wissenschaften begreifen. Die Menschen, die sich deutlich von der Gesellschaft abheben und an dieses Ideal weitestgehend heranreichen, sind die Propheten. Im zweiten Buch des *Führers der Unschlüssigen* erklärt Maimonides, was den Propheten so einzigartig macht. Es ist – neben philosophischem Denken und ausgeprägter Vernunft – die Einbildungskraft, welche durch die göttliche Emanation entsteht. Diese Fähigkeit kann nicht erlernt werden. Besitzt ein Mensch diese Fähigkeiten und ist er darüber hinaus allen körperlichen Bedürfnissen erhaben, so ist er ein Prophet. Ein Prophet hat die

⁵⁹⁰ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 509.

⁵⁹¹ Heb.: „Lehre von der Buße“.

⁵⁹² Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 429.

höchste Vollkommenheit erreicht, die einem Menschen zuteilwerden kann.⁵⁹³ In den Tagen des Messias wird laut Maimonides die Prophezie wiederkehren. Das bedeutet, dass es im messianischen Zeitalter wieder Menschen geben wird, die durch das Studium des Gesetzes und die Emanation eine derartig hohe Gotteserkenntnis erlangen, dass sie in direktem Kontakt zu Gott stehen werden. Sie sind dann in der Lage als Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu dienen.⁵⁹⁴ Maimonides vertieft sein Menschenbild mit dem sogenannten „Palastgleichnis“, das im 51. Buch des 3. Teil des *Führers der Unschlüssigen* behandelt wird. Um die verschiedenen Stufen der menschlichen Erkenntnis zu verstehen, stelle man sich einen Palast vor. Außerhalb der Mauern befinden sich die Menschen, welche unvernünftig sind und sich auf der Ebene der Tiere befinden. Als gefährlicher sieht Maimonides diejenigen an, die zwar innerhalb der Palastmauern leben, die den König also kennen, die ihn aber nicht wahrhaben wollen, ihm „den Rücken zukehren“ (engl. „engaged in speculation“)⁵⁹⁵ und an Irrlehren glauben.⁵⁹⁶ Für diese Art Menschen empfiehlt Maimonides eine rigorose Umgangsweise, denn sie sind zu töten, wenn sie sich nicht auf den wahren Glauben einlassen. Eine Stufe höher stehen die Menschen, die die Gesetze des Königs befolgen und sich innerhalb der Palastmauern befinden, das heißt diejenigen, welche die Gebote Gottes, also des Königs – wenn auch aus Furcht – befolgen. In der Hierarchie höher stehen diejenigen, die Wissenschaftler sind und Theologen, die sich also der Forschung verschrieben haben. Dem König am nächsten sind die Propheten. Sie haben die höchste Gotteserkenntnis und befinden sich im „Haus“ des Königs.⁵⁹⁷ Die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis steigt mit der Nähe, die ein Mensch zum Haus des Königs hat. Dieses Gleichnis lässt sich auf die Gesellschaft und ihr Verhältnis zu Gott übertragen und ist sehr anschaulich.

„Wer aber nach seiner Vervollkommnung sein ganzes Denken auf das Göttliche richtet, ganz Gott ergeben ist, sein Denken von allem andern abkehrt und alle Tätigkeiten seiner Vernunft hinsichtlich der existierenden Dinge darein setzt, aus ihnen die Erkenntnis Gottes abzuleiten und zu erkennen, in welcher Weise die Weltregierung Gottes möglich sein kann, gehört zu denjenigen, die in das Haus des Königs gelangt sind.“⁵⁹⁸

⁵⁹³ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 238.

⁵⁹⁴ Ebenda, S. 247.

⁵⁹⁵ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. 343.

⁵⁹⁶ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 341.

⁵⁹⁷ Ebenda, S. 343.

⁵⁹⁸ Ebenda, S. 343.

Nicht alle Menschen besitzen die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis. Die Tora aber ist für alle da. Demzufolge gibt es also zwei Arten, sie zu lesen, eine exoterische und eine esoterische.

Das exoterische Verständnis der Heiligen Schrift gilt der ungebildeten Masse. Maimonides vergleicht das Unverständnis der – nennen wir sie – unfähigen Menschen mit Fremden, die zwei unterschiedliche, aber miteinander verwandte Sprachen sprechen. Zwar gibt es in manchen Sprachen hier und da Überschneidungen in der Bedeutung. In vielen Fällen aber bedeuten die Worte auch Unterschiedliches. Deswegen entstehen viele Missverständnisse.⁵⁹⁹ Die Bildersprache der Bibel veranschaulicht Probleme, sodass Missverständnisse nicht entstehen. Der Lohn der Frommen besteht darin, dass sie in der zukünftigen Welt⁶⁰⁰ ein schönes ewiges Leben führen werden.⁶⁰¹ Wenn die Menschen die Gesetze befolgen, ist ihnen ein Platz in der „Kommenden Welt“ sicher. Es gibt aber noch eine Steigerung des guten Lebens: „[...] wenn wir seine Gebote mit Freuden und mit Vergnügen erfüllen und über ihre Weisheit stets gründlich nachdenken“, so werden wir von allem Übel in dieser Welt verschont, sodass wir „[...] frei und ungehindert uns dem Studium der Wissenschaften und der Erfüllung der Gebote widmen können, und auf diese Weise auch zum Leben der zukünftigen Welt gelangen“⁶⁰². Auch in den *Acht Kapiteln* weist Maimonides auf die Wichtigkeit des Intellekts hin, indem er die rationalen Tugenden unterstreicht. Der Mensch ist laut Maimonides ein Vernunftwesen. Die menschliche Vernunft ist die letzte „durchsichtige Scheidewand“, die den Menschen von der absoluten Erkenntnis Gottes trennt. Die Vernunft ist also das, was den Menschen zum Menschen macht. Je höher die Intellektualität des Menschen, desto höher seine Vorsehung oder prophetische Gabe. Moses war der höchste Prophet, welcher die höchste Gotteserkenntnis besaß. Darüber hinaus besaß er das höchste Maß an moralischen und intellektuellen Tugenden.⁶⁰³ Auch hier macht Maimonides keinen Unterschied in der Herkunft, Nationalität oder Religion eines Menschen, wohl aber in seiner Fähigkeit, sich der Intellektualität hinzugeben. Die Menschen, die dazu keine Fähigkeiten haben, sieht er als unmenschlich an und es ist „[...] etwas unbedeutendes, ja sogar, falls es nützlich ist, Gebotenes, sie zu

⁵⁹⁹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 182.

⁶⁰⁰ Was hiermit gemeint ist, wird in Kapitel 4.4. genauer erläutert.

⁶⁰¹ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 487.

⁶⁰² Ebenda, S. 499.

⁶⁰³ Maimonides „Acht Kapitel“, S. 53-54.

töten.“⁶⁰⁴ Die Beschreibung, die Maimonides in seiner *Abhandlung über die Logik*⁶⁰⁵ zum Menschen abgibt ist eine sehr philosophische. Zunächst gibt es vier Arten aus denen alles Seiende besteht: Material, Form, Sinn und der Hervorbringer. Auf den Menschen angewandt bedeutet dies: Sein Material ist das Leben, seine Form ist seine Fähigkeit zur Ratio, sein Sinn liegt in der Fähigkeit Ideen anzuhäufen und sein Hervorbringer ist Gott.⁶⁰⁶

Der Logos ist ein Homonym mit drei Bedeutungen. Die Fähigkeit des Menschen, zwischen dem Guten und dem Schlechten zu unterscheiden, die Fähigkeit Ideen in Form von einer inneren Stimme zu haben, und die Fähigkeit, sich durch Sprache auszudrücken.⁶⁰⁷ Auch Aristoteles betont in *Politik*, dass diese Fähigkeiten – Gut und Böse unterscheiden zu können und die Fähigkeit der Sprache – den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden.⁶⁰⁸ So wird in Maimonides' *Abhandlung über die Logik* nicht nur deutlich, dass Verstand und Intellekt essentielle Bestandteile seiner Lehre sind, sondern auch, dass Maimonides alle Menschen auf eine Stufe stellt. Der freie Wille macht den Menschen erst zum Menschen. Hätte der Mensch keinen freien Willen, so wäre das Gesetz hinfällig. Auf dem freien Willen beruht die Entscheidung, ein guter Mensch zu sein und Sittlichkeit zu wahren, oder nicht. Dies und die Fähigkeit zum Denken ist das, was den Menschen zum Menschen macht aber auch das, was den Menschen Gott ähnlich macht.⁶⁰⁹ Wirft man einen Blick auf Aristoteles' Ausführungen zur Glückseligkeit, so kann man zwischen seiner Theorie und der Theorie des Intellekts, wie sie Maimonides verfasst hat, wieder Parallelen feststellen. Glückseligkeit ist bei Aristoteles die Betätigung der Seele im Sinne der dem Menschen natürlich innewohnenden Tugend. „Das Leben gemäß dem Geiste“ führt zur höchsten Form der Glückseligkeit.⁶¹⁰ Wenn ein Mensch sich sein ganzes Leben lang der betrachtenden Tätigkeit hingibt und dies ihm vollkommene Lust verschafft, dann führt er ein göttliches Leben. Dies ist aber nie gänzlich zu erreichen: „Für die Götter nämlich ist das ganze Leben selig, für die Menschen, soweit ihnen ein Abbild solcher Betätigung zuteil geworden ist, [...]“⁶¹¹ Dass der Mensch Gott nie vollständig gleichkommen kann, sagt auch Maimonides. Die Emanation, welche von Gott

⁶⁰⁴ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 110.

⁶⁰⁵ Eigene Übersetzung des englischen Titels: „Treatise on Logic“, dieses Werk ist noch nicht in deutscher Sprache erschienen.

⁶⁰⁶ Maimonides: „Treatise on Logic“, S. 50.

⁶⁰⁷ Ebenda, S. 61.

⁶⁰⁸ Aristoteles: „Politik“, Rolfes Notation, 1252 b 26 10 - 1253 a 15 20.

⁶⁰⁹ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 57-58.

⁶¹⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon Notation, 1178 a 3, 6-8.

⁶¹¹ Aristoteles: „Politik“, Gohlke, Notation 78 b f.

ausgeht, gerät von Gott aus zu den Engeln und von dort aus wird sie zur „wirkenden“ Vernunft, das heißt, sie wird dem Menschen weitergegeben.⁶¹² Die Grenzen des Wissens ergeben sich logisch aus dem, was sich der menschliche Verstand nicht mehr vorstellen kann. Was durch Schlussfolgerungen nicht mehr logisch konstruiert werden kann, übersteigt den menschlichen Intellekt. Maimonides meint hier vor allem die Beschaffenheit des Himmels. Der Mensch sollte sich mit den logisch erschließbaren Dingen befassen, welche die Erde betreffen. Das bedeutet aber nicht, dass dem Menschen Tatsachen über die überirdische Welt verschlossen bleiben. Der Mensch kann diese Dinge erfahren, aber nicht durch die Wissenschaft, sondern durch die Prophetie. Die Propheten sind diejenigen, welche direkt von Gott inspiriert wurden. Mit anderen Worten heißt dies, dass die *Halacha* über Dinge berichtet und diejenigen Dinge abdeckt, die der menschliche Intellekt nicht mehr begreifen kann und mit denen auch die Philosophie überfordert ist.⁶¹³

„Die Himmel sind uns sowohl im Raume als im Range zu fern und zu erhaben. Man kann aus ihnen nur im Allgemeinen begründen, dass sie uns auf denjenigen hinweisen, der sie bewegt. Ihre sonstige Beschaffenheit ist etwas, zu dessen Kenntnis der menschliche Verstand nicht gelangt. Das Denken aber mit etwas zu beschweren, zu dessen Erreichung man kein Mittel hat, ist ein Mangel an Einsicht oder eine Art Wahnsinn.“⁶¹⁴

Maimonides macht bezüglich der Pflicht zum Studium der Tora keine Unterschiede zwischen den Menschen. Erst im Endergebnis werden die Unterschiede in den verschiedenen Leistungsstufen der Menschen deutlich. Das Studium der Tora steht für jeden im absoluten Mittelpunkt. Überdies sind diejenigen noch mehr zu achten, die einer harten körperlichen Arbeit nachgehen und dabei trotzdem studieren.⁶¹⁵ Der einzige Unterschied besteht zwischen Mann und Frau. Letztere erwirbt sich nicht so viel Lohn beim Studium, da es laut Maimonides nicht ihre ursprüngliche Aufgabe ist.⁶¹⁶

Die Qualität eines Menschen macht also nicht seine Herkunft oder Religion aus. Vom geschlechtlichen Unterschied abgesehen, teilt Maimonides die Menschen nur nach

⁶¹² Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 80.

⁶¹³ Grözinger, K. E.: „Jüdisches Denken“, S. 437.

⁶¹⁴ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 168.

⁶¹⁵ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 215.

⁶¹⁶ Ebenda, S. 217.

ihren körperlichen und charakterlichen Tugenden ein. Jeder Mensch, welcher die körperlichen Voraussetzungen und die des Geistes mit sich bringt, kann Gotteserkenntnis erlangen, oder – falls er die göttliche Emanation erhält – zum Propheten aufzusteigen.⁶¹⁷

Wie bereits gezeigt, bezeichnet auch Aristoteles den ersten Bewegter der Welt als göttlichen Intellekt. Durch das betrachtende Leben erfährt der Mensch höchste Glückseligkeit. Er nennt als höchste Güter die ethischen und die dianoetische Tugenden. Die Menschen teilen sich hinsichtlich ihrer Auffassungen von Glück jeweils nach diesen Sparten auf.⁶¹⁸ Aristoteles beschreibt die Glückseligkeit als Ziel allen menschlichen Handelns, das sich selbst genügt und das nicht um einen anderen Guten Willen angestrebt wird. Glückseligkeit ist eine dem Menschen natürlich innewohnende und der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele. Diese typisch menschliche Tätigkeit ist das theoretische Betrachten, welches Aristoteles als „vollendete Glückseligkeit“ ansieht.⁶¹⁹ Gott ist die Ursache des Denkens. Seine Seligkeit ist eine betrachtende, die alles andere übertrifft.⁶²⁰ Auch Maimonides rückt das theoretische Denken ins Zentrum seiner Betrachtungen zur Glückseligkeit, die ja laut Maimonides in den *Acht Kapiteln* der Erkenntnis Gottes gleichen:

„Der Gott nämlich herrscht nicht in einer befehlenden Weise, sondern er ist jener Endzweck, um dessentwillen die sittliche Einsicht ihre Befehle gibt [...] jene Wahl nun und jene Erwerbung der natürlichen Güter, seien es körperliche oder Geld [...] welche am meisten das betrachtende Verhalten des Gottes ermöglicht, die ist die beste und dieser Maßstab ist der schönste.“⁶²¹ Maimonides betont die Wissenschaft Gottes, das heißt das Studium des Gesetzes, wo Aristoteles Reinheit und Beständigkeit der Philosophie preist.⁶²²

⁶¹⁷ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 243.

⁶¹⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon Notation, 1178 a 3, 9-25.

⁶¹⁹ Ebenda, 1177 a 2, 12-20.

⁶²⁰ Ebenda, 1178 b 16, 20-25.

⁶²¹ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 105.

⁶²² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, Gigon Notation, 1177 a 25, 20-30.

4. Maimonides und jüdische Fragen

4.1. Maimonides` Menschenbild und die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes

Eine Abhandlung über den Stellenwert des jüdischen Gesetzes bei Maimonides liefert die Grundlage für das Verständnis des Kapitels über die Wichtigkeit des Intellekts bei Maimonides. Im Folgenden wird ein Überblick über die wichtigsten Punkte der maimonidischen Philosophie geben. Es werden Punkte aufgegriffen, in welchen sich die fundamentalistischen Gruppierungen auf Maimonides berufen. Dabei soll gleichzeitig Maimonides` Standpunkt zu diesem Thema klargemacht werden. Es soll hier verdeutlicht werden, wie universell Maimonides` Anspruch ist, sowohl bezüglich der Frage der Idee des „Auserwählten Volkes“ und damit einhergehender Feindbilder als auch bezüglich fundamentaler Fragen wie der Bedeutung *Eretz Israels*. Schwierig wird der direkte Vergleich der politischen Auffassungen bei Fragen zu Gewaltanwendung und der Behandlung anderer Völker. Man muss hier im Auge behalten, dass Maimonides im Kontext seiner Zeit schrieb, seine Urteile also am Vergleich zu modernen Sichtweisen etwas hart ausfallen. Dasselbe Problem ergibt sich für die Kapitel über Gewalt bei Maimonides und die Todesstrafe. Hierzu äußert sich Maimonides fast ausschließlich in seinem legalistischen Werk. Seine Äußerungen zur Gewalt oder zum Krieg sind - aus dem Kontext genommen - durchaus von „Wert“ für die Propaganda fundamentalistischer Gruppierungen.

In Maimonides` *Führer der Unschlüssigen* wird klar, dass das jüdische Volk einen wichtigen Stellenwert hat, denn es wurde ihm die Weisheit der Tora überliefert. Im Zusammenhang mit der biblischen Beweiskraft der Metaphysik schreibt er:

„Wir haben [...] schon bewiesen, dass alle diese Dinge auch nicht in einem einzigen Punkt dem widersprechen, was unsere Propheten und Gesetzeskundigen gesagt haben.“⁶²³ Im *Führer der Unschlüssigen* macht Maimonides also keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen. Er benutzt hier nur den Terminus Mensch. Im Gegensatz dazu stehen seine Ausführungen in der *Mischne Tora*: „Jeder Israelit

⁶²³ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen II“, S. 81.

ohne Ausnahme ist zum Studium der Tora verpflichtet, der Reiche wie der Arme, der Gesunde wie der Kranke [...].⁶²⁴

In Maimonides' Gesetzeskodex gleicht der Begriff Mensch also dem des Israeliten, in seinem metaphysischen Werk spricht er universalistisch vom Menschen.

In seinem Antwortschreiben an die Juden in Jemen schreibt er ähnliches. Er zitiert aus Deuteronomium 10:15 [...] dass er [Gott] sie [die Israeliten] liebte, und hat ihren Samen erwählt nach ihnen, Euch aus allen Völkern [...]⁶²⁵ Auch wenn Menachem Kellner hier betont, dass Maimonides hier lediglich die Wahrheit der Religion untermauern will⁶²⁶, de facto findet hier eine Hervorhebung des jüdischen Volkes statt. Alle weiteren Annahmen sind Interpretationssache. Ein Hinweis in diesem Sinn findet sich beim Kommentator der deutschen Ausgabe des *Führers der Unschlüssigen*. Maimonides bezieht sich hier auf diejenigen, welche intellektuell nicht fähig sind, Gotteserkenntnis zu erlangen:

„Und deshalb ist es etwas Unbedeutendes, ja sogar, falls es nützlich ist, Gebotenes, sie zu töten.“⁶²⁷ Der Herausgeber Adolf Weiss kommentiert hier, dass hier die sieben Stämme der Kanaaniter gemeint sind, welche von den Israeliten vernichtet werden sollten. Die göttliche Vorsehung richtet sich nach dem Grad der Frömmigkeit, was für Maimonides gleichbedeutend ist mit der Rechtschaffenheit und Qualität eines Menschen. Das wiederum bestimmt, wie nahe er bei Gott ist.⁶²⁸ Maimonides führt an den verschiedensten Stellen Unterteilungen der verschiedenen Menschentypen durch, in der *Mischne Tora* sowie im *Führer der Unschlüssigen*. Dennoch erfährt dieses Thema im letztgenannten Werk die ausführlichste Behandlung. Auch hier sind die Ausführungen also nicht einheitlich. Sie orientieren sich aber alle eher an den Fähigkeiten eines Menschen, als an seiner Herkunft. Maimonides vermeidet in beiden Werken eine rein ethnische Definition des jüdischen Volkes, denn das Wichtigste ist die Annahme der Tora.⁶²⁹ Dass Maimonides keinen übermäßigen Unterschied zwischen den Völkern zu machen scheint, wird auch bei seiner Beschreibung der menschlichen Übel klar. So schreibt er im *Führer der Unschlüssigen* sehr deutlich, dass diese Übel nicht mehr in dem einen oder weniger

⁶²⁴ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S.215.

⁶²⁵ Maimonides: „Brief in den Jemen“, S.96.

⁶²⁶ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S.88.

⁶²⁷ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 110.

⁶²⁸ Ebenda, S. 111.

⁶²⁹ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 83.

in dem anderen Volk vorkommen, sondern dass dies eine Sache des Charakters des Einzelnen sei.⁶³⁰

Auch in der Einleitung der *Acht Kapitel* wird verständlich dargelegt, dass die Wahrheit universalistisch erschlossen werden kann. Es handelt sich hierbei also um nichts, was speziell jüdisch wäre. Es ist demnach unwichtig, ob die Wahrheit über die Welt von Juden erforscht wird und Maimonides schließt nicht aus, dass sich die Gelehrten irren können.⁶³¹ Wie bei seinem Vorbild Al Farabi, dessen Werke auch nicht speziell islamisch waren, so sind die *Acht Kapitel* und ihre psychologischen und ethischen Ideen keine spezifisch jüdische Abhandlung.⁶³² In den *Acht Kapiteln* wird klar: Alle Menschen sind ab initio gleich und werden mit derselben Grundausstattung geboren. In diesem Punkt hebt sich Maimonides von zeitgenössischen jüdischen Denkern ab, denn weder Jehuda Halevi – der für die Rolle der Propheten nur Hebräisch sprechende Juden vorsieht – noch Ibn Daud oder Crescas beziehen ihre Lehren auf Nicht-Juden. Auch Joseph Albo, ein Student Crescas kritisiert Maimonides hier scharf, da laut seiner Überzeugung nur Juden ein Anrecht auf das Prophetentum haben.⁶³³

An einem Beispiel soll hier kurz verdeutlicht werden, wie die jüdische Philosophie des Mittelalters zur Einzigartigkeit des jüdischen Volkes stand. Jehuda Halevi (1075-1141), Philosoph und bedeutendster sephardischer Dichter des Mittelalters, schreibt in seinem wichtigsten philosophischen Werk, dem *Kursari*:

„[...] und wer sich von den anderen Völkern anschließt, der erhält seinen Teil von dem Gut, das der Schöpfer uns angedeihen lässt, aber gleich steht er uns nicht. Gründete sich die Verpflichtung auf die Tora darauf, dass Er uns geschaffen, so würden allen Menschen weiß wie schwarz, uns gleich gestellt sein, da sie alle von Ihm geschaffen sind. Wir aber sind darauf verpflichtet, weil Er uns aus Ägypten geführt und uns seine Herrlichkeit offenbart hat, denn wir sind das Kleinod der Menschheit.“⁶³⁴

Maimonides fällt hier als jüdischer Denker aus dem Rahmen seiner zeitgenössischen Glaubensbrüder. In den *Acht Kapiteln* nimmt Maimonides im Zusammenhang mit

⁶³⁰ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 56.

⁶³¹ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 18.

⁶³² Ebenda, S. 19.

⁶³³ Ebenda, S. 27.

⁶³⁴ Halevi, J.: „Der Kuzari“, S. 51.

seiner Tugendlehre Bezug auf den Propheten David und auf die Tatsache, dass dieser zwar zu seinem eigenen Volk, den Israeliten gut war, zu den anderen Völkern aber grausam. Maimonides hält folglich die göttliche Entscheidung, David nicht zum Erbauer des Tempels zu machen, für nennenswert und bringt sie in das an Bibelzitate sonst recht arme Werk mit ein.⁶³⁵ Natürlich handelt es sich um eine göttliche Entscheidung, zumindest eine, die als solche im *Tanach* steht, aber die Tatsache, dass Maimonides diese hier aufführt, kann als Plädoyer für die Gleichheit der Menschen und gegen eine Hervorhebung des israelitischen Volkes gesehen werden. Die Qualität eines Menschen macht sich an seinen Fähigkeiten fest. Es geht dabei darum, wie er fähig und willens ist, Gott zu erkennen. Es geht aber auch um Maimonides 13 Glaubenssätze. Sobald ein Mensch diese Prinzipien einhält, hat er das Recht auf die Aufnahme in die Gemeinschaft Israels.⁶³⁶ Dieser Aspekt wird von Maimonides also theologisch angegangen. Laut Menachem Kellner sind die Menschen für Maimonides alle gleich. Was sie unterscheidet, ist ihre Entscheidung und Fähigkeit, gewisse Glaubenssätze anzunehmen oder abzulehnen, Kellner nennt diese Herangehensweise auch „psychologische Theorie“.⁶³⁷

4.2. Andere als Feindbild?

Lassen sich rassistische Ideen oder der Hass auf andere Religionen auf Maimonides zurückführen?

In der *Mischne Tora* gibt Maimonides drei Gebote an, die mit der Etablierung eines Staates Israel⁶³⁸ erfüllt werden müssen: (1) Einen König ernennen, (2) einen Tempel errichten und (3) das Volk der Amalekiter zu vernichten. In diesem Werk finden sich also klare Anweisungen an die Gläubigen.⁶³⁹ Man findet also Stellen, an denen sich Maimonides aggressiv gegenüber den beiden monotheistischen Religionen äußert. Besonders ist das im *Brief in den Jemen* der Fall. Hier scheint es für Maimonides wichtig zu sein, die anderen Religionen negativ darzustellen. So folgt dem Namen Jesus immer ein „mögen seine Knochen zu Staub zermahlen werden“ und natürlich

⁶³⁵ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 51.

⁶³⁶ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 60.

⁶³⁷ Ebenda, S. 64.

⁶³⁸ Maimonides spricht vom „Land Israel“ (Maimonides: „Mischne Tora“, S. 214-216).

⁶³⁹ Maimonides: „Mische Tora“, S. 216.

diverse Begründungen, warum es sich bei diesem Menschen nicht um den Messias handeln konnte. Auch der Islam wird heftig attackiert:

„Niemand hat es ein Volk gegeben, das Israel so großen Schaden zugefügt hat wie die Ismaeliter, die uns bis zum äußersten gedemütigt, erniedrigt und uns mit ihrem extremen Hass verfolgt haben.“⁶⁴⁰

Des Weiteren findet man Stellen, die einen Hass auf andere Völker zeigen, beispielsweise diskutiert Maimonides im 5. Buch der *Mischne Tora* die Andersartigkeit der Gibeoniter, die er im Gegensatz zu den „gemäßigten“, „gnadenvollen“ und „lieblichen“ Israeliten als „grausam“, „hart“ und „hassend“ bezeichnet.⁶⁴¹

4.3. Das messianische Zeitalter – eine politische Konzeption

Es wurde bereits von den jüdischen Hoffnungen auf ein messianisches Zeitalter und dessen Ausprägung im jüdischen Fundamentalismus berichtet. Jacob Taubes schreibt in seiner Dissertation *Abendländische Eschatologie* zum Zusammenhang zwischen der Messias Hoffnung und einem jüdischen Staat. Er beschreibt die Diaspora als „Wüste der Völker, darin Israel bis ans Ende der Tage wandert“. Die Juden werden zu Volk des Buches „ein Volk, das im Logos-Wort wurzelt.“⁶⁴² Laut Taubes präzisiert der Begriff der Theokratie am besten das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk, das die politische Idee Israels treffend beschreibt. Maimonides schürt an vielen Stellen die Hoffnung der Juden auf eine bessere Zukunft. Der Lohn der Frommen liegt in der „Kommenden Welt“. Maimonides sieht in dem Messias einen menschlichen Herrscher. Dennoch ist auch seine Version des messianischen Zeitalters nicht frei von utopischen Elementen.

Isadore Twersky erinnert in seinem Vorwort zum 8. Buch der *Mischne Tora* daran, dass die historische Zeit, in der Maimonides gelebt und geschrieben hat, für ihn eine Übergangszeit war, ein schnell vorbeigehender Moment bezüglich der Ewigkeit.⁶⁴³

Die Tatsache, dass er das messianischen Zeitalter mit in seine Kodifizierung des jüdischen Rechts aufnimmt scheint dafür zu sprechen, dass Maimonides glaubte, dieses Zeitalter stehe direkt bevor. So konstruiert er in der *Mischne Tora* einen

⁶⁴⁰ Maimonides: „Der Brief in den Jemen“, S. 78.

⁶⁴¹ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 123.

⁶⁴² Taubes, J.: „Abendländische Eschatologie“, S. 17-18.

⁶⁴³ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. 140.

jüdischen Staat. Bereits in Buch 8 wird bezüglich der Beschaffenheit des Tempels darauf Bezug genommen. Den Höhepunkt erlangt die Beschreibung des messianischen Zeitalters im 14. Buch, dem *Buch der Richter*.

Menachem Lorberbaum weist darauf hin, dass ein theokratischer Staat zum Wesen des Judentums gehört. Beide großen Werke des Judentums, die Bibel und der Talmud, beschäftigen sich mit einem jüdischen Staat. Dabei unterscheiden sich die Ansätze der beiden Schriften. Das Alte Testament sieht einen Staat vor, der auf der Regierung durch Gott fußt und in dem die Menschen ihr Leben nach den Geboten der Tora ausrichten. Das heißt, die Tora regelt den persönlichen, sowie den öffentlichen Bereich des Lebens.⁶⁴⁴ Einen Gegensatz dazu stellt die *Mischna*, die Deutung der Tora durch das rabbinische Judentum, dar. Diese sieht nämlich eine Monarchie vor. Dabei wird zwischen dem göttlichen Gesetz und der weltlichen Regierung unterschieden. Es scheint sich hierbei also um ein Arrangement des Judentums mit der Situation im Exil zu handeln. Die mittelalterlichen Philosophen und auch Maimonides knüpfen an diese Tradition an.⁶⁴⁵ Das Traktat *Sanhedrin* des Talmuds ist ausschlaggebend für die Denker des Mittelalters. In diesem Traktat geht es um den König und sein Verhältnis zum religiösen Rat, dem *Sanhedrin*. Die Regierungsform ist eine Monarchie, wobei der Monarch die Funktion der Exekutive hat. Die Funktion der Judikative und der Legislative übernimmt der *Sanhedrin*. Das Hauptaugenmerk liegt auf dem *Sanhedrin*, Priesterschaft und König werden nur kurz debattiert. Der *Sanhedrin* ist vorherrschend, er „verwaltet“ Gottes Gesetz. Der Monarch regiert getrennt von dem *Sanhedrin*.⁶⁴⁶ Maimonides scheint zu versuchen, beide Konzeptionen zu vereinen. Im 14. Buch der *Mischne Tora* Kap 1 spricht Maimonides zunächst von dem Gebot, in *Eretz Israel* einen König einzusetzen. Dieser König bekommt den Auftrag, das Volk der Amalekiter zu vernichten und den Tempel aufzubauen.⁶⁴⁷ Der König herrscht nach den Regeln der Tora und nach weltlichen Gesetzen. In Kap. 11 spricht Maimonides dann zum ersten Mal vom Messias: „King Messiah will arise [...] He who does not believe in a restoration or does not look forward to the coming of the Messiah denies not only the teachings of the prophets but also those of the Law and Moses our teacher, [...]“⁶⁴⁸ Das utopische

⁶⁴⁴ Ausführungen zur Funktion der Tora s.o.; Lorberbaum, M: „Politics and the Limits of Law“, S. 10.

⁶⁴⁵ Lorberbaum, M: „Politics and the Limits of Law“, S. 2.

⁶⁴⁶ Ebenda, S. 7-8.

⁶⁴⁷ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. 215.

⁶⁴⁸ Ebenda, S. 222.

an dem Konzept des "King Messiah" ist, dass dieser den Weltfrieden bringen wird. Der Messiaskönig erlöst das Volk und die ganze Welt. Der Messiaskönig stammt aus dem Hause Davids. Er kommt, wenn alle Menschen sich den Regeln des Königreichs unterworfen haben und der Tempel wieder aufgebaut wurde. Diese Regeln sind neben den weltlichen Regeln die der Tora. Hier tritt ein Widerspruch auf, den Maimonides nicht zu lösen vermag: der Widerspruch zwischen weltlichem und göttlichem Gesetz, dem weltlichen König und dem Messias. So spricht sich Maimonides einerseits für diese Monarchie aus. Das Gesetz in Form der Tora ist aus politischen und sozialen Gründen notwendig und ist gleichzeitig dazu da, die Menschen zur absoluten göttlichen Perfektion anzuleiten. Der Grund hierfür ist, dass Macht korrumpiert und es einem Menschen nicht zugetraut wird, Gottes Gesetz zu überwachen.⁶⁴⁹ Dennoch wird dem König nicht die Macht entzogen, sondern man arrangiert sich und überträgt dem religiösen Rat die höchste Entscheidungskompetenz.⁶⁵⁰ Aber der König kommt auch in der Bibel vor, er ist ein Mensch und dem göttlichen Gesetz unterworfen. Maimonides versteht die Tora als göttliches Gesetz. Auch er macht eine Unterscheidung: Politik ist naturalistisch und das Gesetz ist göttlich.⁶⁵¹ Auch wenn Maimonides das Konstrukt des *Zoon Politikon* von Aristoteles übernimmt, so ist seine Vorstellung vom idealen Staat im politischen Sinne an Platon angelehnt. Der Grund hierfür ist ein historischer: Aristoteles' Werk *Politik* war den arabischen Philosophen des Mittelalters unbekannt. So baute die Staatsphilosophie des Mittelalters auf der platonischen Leseweise von Aristoteles auf.⁶⁵² Der Grund für das *Zoon Politikon* ist in der Ratio der Menschen zu finden und in seinem Charakter des sozialen Wesens. Das macht den Menschen politisch. Maimonides betont die Wichtigkeit des weisen Herrschers. Die Aufgabe des Herrschers ist es primär, die Gemeinschaft zusammenzuhalten. Parallel dazu gibt es ja die beiden Gesetzesarten, die Gesetze, die sich auf die Ordnung der Gesellschaft beziehen und die Gesetze, die göttlich sind. Wie die Menschen nach einem vollkommenen Zustand von Körper und Seele streben, so soll das auch der Staat tun, indem er durch die Gesetze der Glaubenslehre zum Zustand der vollkommenen Gesellschaft findet. Ein Staat ist dann vollkommen, wenn die Menschen "an das Dasein, die Einheit, die Allwissenheit, die Allmacht, den unbeschränkten Willen und

⁶⁴⁹ Lorberbaum, M: „Politics and the Limits of Law“, S. 8.

⁶⁵⁰ Ebenda, S. 9.

⁶⁵¹ Ebenda, S. 17.

⁶⁵² Ebenda, S. 18.

die Ewigkeit Gottes" glauben.⁶⁵³ Alles Seiende ist von Gott geschaffen und somit gut. Der Mensch ist aber - wie schon in der *Mischne Tora* angesprochen - seinem eigenen Tun ausgesetzt. Wäre er das nicht, so gäbe es keinen freien Willen und die Menschen wären Sklaven Gottes. Hier wird der Sinn des Gesetzes auf der Staatsebene deutlich gemacht: Maimonides glaubt, dass es notwendig ist, "gewisse Glaubenslehren" anzunehmen, um den vollkommenen Zustand der Gesellschaft zu erreichen. Damit diese Gesellschaft funktionieren kann, ist es laut Maimonides notwendig, den Menschen glauben zu machen, dass "Gott mit dem zürnt, der ihm zuwiderhandelt", das heißt, dass Sanktionen notwendig sind, damit die Menschen zum vollkommenen Zustand der Gesellschaft beitragen können.⁶⁵⁴ Die Feinheiten, oder vielmehr die höheren Wissenschaften, die zu den "Kenntnissen der Gesamtheit des Seins" führen und die ein intensives Studium voraussetzen, sind kein verpflichtendes Gesetz. Sie sind den Menschen vorbehalten, deren Fähigkeiten zum höheren Studium reichen und die zur Gotteserkenntnis fähig sind. Den Fähigkeiten zur Einsicht entsprechend gibt es auch zwei Arten von Gesetzen: *Mischpatim* (Rechtsvorschriften): Gesetze, die auch dem Ungebildeten einleuchten und *Chukim* (Satzungen): Gesetze, bei denen dies – aufgrund von mangelhaftem Wissen des Menschen - nicht der Fall ist.⁶⁵⁵ Auf einer anderen Ebene – im Folgenden gesellschaftliche Ebene genannt – spricht Maimonides von zwei verschiedenen Zielsetzungen der Gesetze: diejenigen, welche "wahre Kenntnisse" vermitteln und diejenigen, welche uns an gute Sitten gewöhnen und für das Recht im Staate sorgen. Sie hängen voneinander ab. Die Liebe zu Gott aber kann nur durch die Gotteserkenntnis entstehen und dies wiederum setzt voraus, dass das ganze Seiende und die göttliche Weisheit erkannt werden.⁶⁵⁶ Dieser Zustand kann nur dann erreicht werden, wenn die anderen Voraussetzungen, nämlich die Vervollkommnung der guten Sitten und der Gerechtigkeit im Staate erfüllt sind.⁶⁵⁷ Im letzten Abschnitt hebt Maimonides dies noch einmal hervor: er betont, dass es einen Unterschied gibt zwischen der wahren Glaubenslehre, die ihren Zweck in sich selbst findet "wie bei der Glaubenslehre von der Einheit, Ewigkeit und Unkörperlichkeit Gottes", dass es aber auf der anderen Seite notwendig ist, Gesetze zu haben, die den Glauben an die

⁶⁵³ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen – Buch II“, S.176.

⁶⁵⁴ Ebenda, S.176.

⁶⁵⁵ Ebenda, S.167.

⁶⁵⁶ Ebenda, S.177.

⁶⁵⁷ Ebenda, S.178.

Abschaffung des Unrechts und die Aneignung guter Sitten aufrecht erhalten. Diese Gesetze werden durch die Gottesfurcht durchgesetzt.⁶⁵⁸ Maimonides weist hier auf das Gesetz hin, welches über Allem steht: Gott zu lieben “Mit Deinem ganzen Herzen, mit Deiner ganzen Seele und mit Deinem ganzen Vermögen” (Deut. 6). Ein politisches und naturalistisches Konzept wird also mit einem religiösen Konzept verbunden und wenn die Menschen sich in diesem Zeitalter bewähren, so scheint das messianische Zeitalter anzubrechen. Die Philosophen, welche durch den eben beschriebenen Weg zur Vollkommenheit und Prophetie gelangt sind, haben das Recht, zu herrschen.⁶⁵⁹ Sinn und Zweck des Gesetzes ist also die höchste Vollkommenheit der Seele durch die Gotteserkenntnis und die des darunter gelagerten Körpers bzw. des Staates als deren Grundlage. Letztere drückt sich in der Gesundheit, sowie der Ordnung der Gesellschaft aus. Dies alles kann der Mensch - wie es auch die antiken Denker sagten - nur in der Gemeinschaft erreichen. Auch das Erreichen der Vollkommenheit erinnert an das Erreichen der Glückseligkeit bei Aristoteles. Diese Konzeption steht im Gegensatz zu den Visionen anderer jüdischer Gelehrter wie Abrabanel oder Juda Löw, die keine politische Konstruktion vorsahen und das messianische Zeitalter als apokalyptisches Geschehen beschreiben.⁶⁶⁰ Die jüdische Monarchie und das messianische Zeitalter gehören zu den wichtigsten Anknüpfungspunkten des jüdischen Fundamentalismus an die maimonidische Theorie. Der Grund hierfür ist die Art und Weise, in der Maimonides das messianische Zeitalter konstruiert. Das Gesetz hat bei Maimonides eine soziale und eine politische Funktion, die Tora bildet somit nicht nur einen religiösen Rahmen. Dennoch ist das Gesetz göttlich, denn es leitet den Menschen zu gottähnlichen Perfektion an. Die damit einhergehende moralische Perfektion ist das, was die Menschen Maimonides nach anstreben sollten. Das Gesetz in seiner politischen Funktion ist Voraussetzung für diese Perfektion. In der Betonung des Politischen geht Maimonides hier weiter, als es seine Vorgänger getan haben.⁶⁶¹ Der König fungiert also als religiöses Oberhaupt und als Gesetzgeber. Eine politische Konstruktion ermöglicht dem Menschen, einen Teil zum Aufbau des messianischen Zeitalters beizutragen. Die Monarchie als politische Konstruktion ist ein

⁶⁵⁸ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen – Buch II“, S. 178.

⁶⁵⁹ Ebenda, S.179.

⁶⁶⁰ Ravitzky, A.: “Messianism, Zionis, and Jewish Religious Radicalism”, S. 20.

⁶⁶¹ Lorberbaum, M: „Politics and the Limits of Law“, S. 28-29.

Gegenentwurf zu den Konstruktionen, die von der Rettung der Welt durch eine Art Wunderheiler sprechen.

4.4. Der Messias

Im Folgenden werden die Charakteristika des messianischen Zeitalters beschrieben. Die Regierungsform ist eine Theokratie unter der Leitung des Messias, einer Art Messiaskönig, der von dem religiösen Rat, dem *Sanhedrin* als Legislative unterstützt wird. Der Messiaskönig kann den *Sanhedrin* überstimmen, hat also das Vorrecht. Dies wirft einige Widersprüche auf, die Maimonides nicht klar zu beantworten scheint. Die Grenzen zwischen monarchischem Recht und dem Recht der Tora sind also nicht eindeutig von Maimonides gezogen worden. Der *Sanhedrin* muss etabliert werden, bevor der Messias kommt, er ist dafür zuständig, den Messias einzusetzen.⁶⁶² Das messianische Zeitalter scheint der perfekte Staat zu sein. Wie bereits angedeutet, scheint Maimonides` Theorie hier ein utopisches Element zu haben. Alle Juden erfüllen ihre Gebote, die Welt wird erlöst und der Messias herrscht im wieder aufgebauten Tempel. Wie notwendig sind nun die sozialen Gesetze? Wird die politische Funktion der Tora nun hinfällig? Wenn die Welt nun perfekt ist, scheint ein Gesetz nicht mehr notwendig zu sein. Wird seine Konzeption des Menschen und des Gesetzes nun nichtig? Im Gegenteil: der Messiaskönig ist derjenige König, der den gesetzestreuesten Menschen ausmacht. Er soll, wie Maimonides in seinen *Laws of Kings* ausführt Tag und Nacht mit dem Studium der Tora beschäftigt sein.⁶⁶³ Jeremias` Version des messianischen Zeitalters lässt auch Maimonides nicht aus, wenn er in den *Laws of Kings* die Passage „The wolf shall dwell with the lamb“ zitiert. Dennoch: keiner kennt die genauen Umstände des messianischen Zeitalters. Wie viel Utopie erlaubt Maimonides hier? Zunächst zu einigen Punkten, die Maimonides hier in Verbindung mit dem messianischen Zeitalter anführt und welche auch an die Ziele der Fundamentalisten erinnern: Das messianische Zeitalter ist für Maimonides klar mit dem Konzept des Landes, der Versammlung aller Juden in *Eretz Israel* und dem Wiederaufbau des Tempels verbunden.⁶⁶⁴ Ein weiterer Punkt ist die Erlösung der gesamten Welt.

⁶⁶² Ravizky, A.: „Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism“, S. 92.

⁶⁶³ Lorberbaum, M.: „Politics and Limits of Law“, S. 79.

⁶⁶⁴ Ebenda, S. 80.

Maiominides` politische Auffassung des messianischen Zeitalters hat einen realen Charakter. Maimonides führt dies nicht nur auf Aristoteles` Ausführungen zum *Zoon Politikon* zurück, er scheint hier auch Platons politische Philosophie berücksichtigt zu haben. Gemeint ist hier die Herrschaft der leistungsfähigen und klugen Menschen über die Masse der Ungebildeten.⁶⁶⁵ Der Messiaskönig ist das perfekte Beispiel für die maimonidische Tugendlehre: er ist rechtschaffen, ein ausgezeichnete Kenner des jüdischen Gesetzes, welches er fleißig studiert und natürlich moralisch integer.⁶⁶⁶ Im Buch 14 der *Mischne Tora*, in dem sich Maimonides ausführlich mit dem messianischen Zeitalter auseinandersetzt, findet sich eine klare Aussage zum Messias: "Do not think that King Messiah will have to perform signs and wonders, bring anything new into being, revive the dead, or do similar things. It is not so."⁶⁶⁷ Mit diesen Worten wendet sich Maimonides klar gegen zwei Thesen. Zum Einen gegen die Verehrung falscher Messiasse, die sich mit angeblichen Wunderkräften hervorgetan hatten. Maimonides erscheint hier also wieder in seinem Sendebewußtsein als „Führer der Unschlüssigen“. Zum Anderen erteilt er hier den mystischen Vorstellungen des messianischen Zeitalters eine klare Absage.

"Let no one think that in the days of the Messiah any of the laws of nature will be set aside, or any innovation be introduced in creation."⁶⁶⁸ Für Maimonides wird sich die Welt auch im messianischen Zeitalter wie gewohnt weiterdrehen und es werden keine Wunder geschehen. In seinem 14. und abschließenden Buch der *Mischne Tora* konstruiert Maimonides ausführlich einen jüdischen Staat unter der Herrschaft eines Messias Königs aus der Dynastie Davids. Der Herrscher ist eindeutig ein guter Herrscher, welcher sich durch Bescheidenheit, Großzügigkeit und Leidenschaft für das Wohlergehen des Volkes, bis hin zum „kleinen Mann“ auszeichnet.⁶⁶⁹ Auch die Gesetzgebung ist geregelt, Maimonides schreibt dem König vor, einen Gesetzeskodex zu erarbeiten, der ständig von einem Gericht kontrolliert wird.⁶⁷⁰

Der *Sanhedrin* ist als Gesetzgeber ebenfalls fester Bestandteil des messianischen Zeitalters. Dennoch scheint dieser Instanz nicht allzu viel Macht zuzustehen, denn der König kann den *Sanhedrin* überstimmen, so hat er immer das letzte Wort. Im *Führer der Unschlüssigen* wird dies deutlich gemacht: „If the court does not sentence

⁶⁶⁵ Lorberbaum, M.: „Politics and the Limits of Law“, S. 25.

⁶⁶⁶ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 217.

⁶⁶⁷ Ebenda, S. 223.

⁶⁶⁸ Ebenda, S. 224.

⁶⁶⁹ Ebenda, S. 216.

⁶⁷⁰ Ebenda, S. 217.

him to death, the ruler [sultan] will kill him; for he may kill on the grounds of a presumption.⁶⁷¹

Menachem Lorberbaum nennt Maimonides explizit einen Monarchisten, der Monarch sorgt für die gesellschaftliche Ordnung und richtet sogar nicht immer im Rahmen der Tora, maßt sich also an, auch außerhalb des jüdischen Rechts, Recht zu sprechen.⁶⁷²

An einer anderen Stelle fasst Maimonides das zusammen, was den Messias ausmacht und woran man ihn erkennt. Der Messias ist ein Mann des jüdischen Gesetzes, er wird einen jüdischen Staat konstituieren, damit gewährleistet ist, dass alle Juden sich dem Studium der Tora widmen können. Wenn es nötig ist, muss er für die Erhaltung dieses jüdischen Staates Kriege führen und alle Juden in Israel versammeln.⁶⁷³ „Daher hatte auch ganz Israel, hatten seine Propheten wie seine Weisen, immer eine Sehnsucht nach den Tagen des Messias, damit sie Ruhe haben möchten vor der Fremdherrschaft, die ihnen nicht gestattet, mit Tora und Geboten sich gehörig zu beschäftigen [...]“⁶⁷⁴

Die Welt des messianischen Zeitalters ist besser, weil sich alle Menschen an die Gebote halten und so einen Weg finden, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Das messianische Zeitalter ist also ein universeller Zustand, der laut Menachem Kellner letztendlich zur Erlösung der ganzen Welt führen wird, da sich alle Menschen dem Judentum zuwenden werden.⁶⁷⁵

Maimonides konzentriert sich klar auf ein politisches Konstrukt. Möglicherweise dienen utopische Elemente dazu, gläubige Juden nicht zu verschrecken. Am wichtigsten bleiben hier die Gebote, deren Einhaltung die Voraussetzung für das Eintreten des messianischen Zeitalters ist. Besonders wichtig ist hier das Wissen um Gott, dessen Perfektionierung für Maimonides das absolute Endziel darstellt.⁶⁷⁶ Das zumindest kann man dem *Führer der Unschlüssigen* entnehmen, in dem es heißt: „Besäßen sie aber die Weisheit, die sich zur Menschenform so verhält, wie die Sehkraft zum Auge, so würden sie alle aufhören, sich und anderen Schaden zuzufügen, denn mit dem Erkennen der Wahrheit würden Haß und Streitsucht

⁶⁷¹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 537.

⁶⁷² Lorberbaum, M.: „Politics and the Limits of Law“, S. 70.

⁶⁷³ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 223-224.

⁶⁷⁴ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 501.

⁶⁷⁵ Kellner, M: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 35.

⁶⁷⁶ Ebenda, S. 87.

aufhören und die gegenseitige Schadenszufügung unmöglich werden, [...]“⁶⁷⁷ Die Welt im messianischen Zeitalter ist also für die Menschheit ein friedlicher Zustand. Der Konflikt zwischen der monarchischen und der göttlichen Herrschaft aber bleibt ungelöst.

Ein weiterer schwieriger Aspekt ist die mystische Auffassung der „Kommenden Welt“, zu der es im Judentum verschiedene mystische Auffassungen gibt, die teilweise von Maimonides mitgetragen werden. Es handelt sich hier vor allem um einen Aspekt, welcher durch das rabbinische Judentum eingeführt wurde: die Vorstellung von der physischen Wiederauferstehung der Toten am sog. „Jüngsten Tag“. In der Tora kommt dies nicht vor. Aber Maimonides spricht von der physischen Auferstehung der Toten in einem seiner Kommentare der *Treatise on Resurrection*.⁶⁷⁸

Überdies darf nicht vergessen werden, dass die Auferstehung der Toten das 13. Prinzip der Glaubensgrundsätze ist. In der *Mischne Tora* spricht Maimonides nur kurz von der Auferstehung der Toten.⁶⁷⁹ Er gibt hierzu keine ausführliche Erklärung ab. Es könnte also sein, dass Maimonides nicht an diese Auferstehung geglaubt hat und sie nur deshalb in die 13 Glaubensgrundsätze mit aufnahm, weil sie ein zentrales Prinzip des Judentums waren und er keine weitere Kontroverse auslösen wollte.⁶⁸⁰ Man kann das Werk aber auch wie ein Sendeschreiben ansehen und annehmen, dass Maimonides hier im Sinne des Zusammenhalts des jüdischen Volkes zu einer Art Notlüge greift. Es gibt also zwei verschiedene Konzeptionen des Maimonides von der „Kommenden Welt“. Die eine ist mit der physischen Auferstehung verbunden, die Andere mit einer „Kommenden Welt“ im übertragenen Sinne, in der die Seele weiterlebt. Dies ist auch verbunden mit der Belohnung der Frommen, die in der zukünftigen Welt ein schönes ewiges Leben führen werden.⁶⁸¹ Wenn die Menschen die Gesetze befolgen, dann ist ihnen ein Platz in der „Kommenden Welt“ sicher. Es gibt aber noch eine Steigerung des guten Lebens:

„[...] wenn wir seine Gebote mit Freuden und mit Vergnügen erfüllen und über ihre Weisheit stets gründlich nachdenken so werden wir von allem Übel in dieser Welt

⁶⁷⁷ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen III“, S. 50.

⁶⁷⁸ Das Werk ist schwer zu datieren, Lea Naomi Goldfeld behauptet, dass die *Treatise on Resurrection* nicht von Maimonides stammt, sondern in der Debatte um die Übernahme christlicher Glaubenslehren in das Judentum, erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstand. Laut Goldfeld sind die Thesen Maimonides` Kommentar zur Mischna entlehnt (Goldfeld, N.: „Moses Maimonides` Treatise on Resurrection“ S.128).

⁶⁷⁹ Goldfeld, L.N: Moses Maimonides` Treatise on Resurrection“, S. 15.

⁶⁸⁰ Ebenda, S. 36.

⁶⁸¹ Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 487.

verschont, so dass wir uns [...] frei und ungehindert dem Studium der Wissenschaften und der Erfüllung der Gebote widmen können, und auf diese Weise auch zum Leben der zukünftigen Welt gelangen.“⁶⁸²

Die Botschaft der *Mischne Tora* könnte also sein, dass Maimonides eine Auferstehung im übertragenen Sinne sieht. Die zukünftige Welt ist eine Art zufriedener Zustand der Seele, ein Zustand, der nicht erst nach dem Tod eintritt. Leo Trepp beschreibt diesen Zustand als „[...]Geborgensein der Seele in Gottes ewiger Wohnung.“⁶⁸³

Das Leben in der „Kommenden Welt“ und das Leben im messianischen Zeitalter sind für Maimonides zwei verschiedene Dinge. Im Gegensatz zu anderen Konzeptionen des Jenseits im Judentum, trennt Maimonides das messianische Zeitalter von der zukünftigen Welt, wie auch immer diese gestaltet ist. Dennoch scheint auch Maimonides eine utopische Vision des messianischen Zeitalters zu verfolgen.

Maimonides favorisiert hier also eine Art monarchisches Konzept für das messianische Zeitalter. Demokratie sieht er laut Menachem Lorberbaum als niedrigstes Konzept an.⁶⁸⁴

4.5. Der Krieg im messianischen Zeitalter

Wie bereits gezeigt wurde, besteht bei Maimonides eine große Angst vor Fremdherrschaft. Zu Beginn seines Unterkapitels *Könige und Kriege* fordert Maimonides den Sieg gegen die Amalekiter⁶⁸⁵, welcher die Voraussetzung dafür ist, dass in Jerusalem wieder ein neuer Tempel entstehen kann.⁶⁸⁶ Neben der Einhaltung der Gesetze durch den toratreuen Messias ist es notwendig, sich gegen Feinde zu rüsten. Trotz der eigentlich friedlichen Absicht des Messias, muss er deswegen für den Kriegsfall gewappnet sein und dafür Steuern erheben.⁶⁸⁷ “If there arise a King from the house of David who mediates on the Torah [...] and fights the battles of the Lord, it may be assumed that he is the Messiah.”⁶⁸⁸

⁶⁸² Maimonides: „Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis“, S. 499.

⁶⁸³ Trepp, L.: „Die Juden“, S. 275.

⁶⁸⁴ Lorberbaum, M: „Politics and the Limits of Law“, S. 72

⁶⁸⁵ Nomadischer Wüstenstamm aus biblischen Zeiten, der in der Tora als Feind immer wieder auftaucht. Im rabbinischen Judentum werden die Amalekiter als der Feind schlechthin dargestellt. Maimonides schließt sich also dieser Tradition an. (Wigoder, G.: „The New Encyclopedia of Judaism“, S. 56).

⁶⁸⁶ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 216.

⁶⁸⁷ Ebenda, S. 217.

⁶⁸⁸ Ebenda, S. 223.

Diese Passage lässt sich sehr gut für fundamentalistische Zwecke missbrauchen und als Aufruf zum Gotteskrieg deuten. Ebenso verhält es sich mit einer der darauffolgenden Zeilen:

“All the Land he conquers belongs to him.”⁶⁸⁹

Der Messias muss ein guter Kriegsführer sein, es liegt in seiner Verantwortung, den Staat zu verteidigen und wie Maimonides im Folgenden sehr klar schreibt, „[...] to uplift the true religion, to fill the world with righteousness, to break the arm of the wicked and to fight the battles of the Lord.”⁶⁹⁰ Der letzte Punkt, der ja vorher schon betont wurde, wird hier nochmals hervorgehoben und im nächsten Abschnitt sogar als Hauptgrund für die Einsetzung eines Messias Königs bezeichnet.⁶⁹¹ Ein ganzes Kapitel im Abschnitt *Könige und Kriege* ist der Motivation von Kämpfern gewidmet. Maimonides schlägt vor, den Kämpfern, bevor sie in den Kampf ziehen, verschiedene Verse aus der Tora vorzutragen, um ihnen die Angst zu nehmen und sie für die Schlacht zu stärken. Dann macht er klar:

“He who fights with all his heart, without fear, with the sole intention of sacrificing the Name, is assured that no harm will befall him and no evil will overtake him.”⁶⁹²

4.6. Das Prinzip des *Ger Toschav*

Auf Maimonides` Ausführungen zum *Ger Toschav*, dem Fremden Anrainer⁶⁹³ kann nicht verzichtet werden, denn dieser Begriff wird von Fundamentalisten oft mit Maimonides in Zusammenhang gebracht und dort zitiert, wo es um den Stellenwert der arabischen Bevölkerung im israelischen Staat geht. Im Folgenden wird also geklärt, was Maimonides genau darunter versteht. Der Begriff wird in der Tora für einen Nicht-Juden verwendet, der sich im Heiligen Land niederlässt. Grundsätzlich ist Maimonides` Einstellung zu Konvertiten eine positive. In seinem 5. Buch der *Mischne Tora* setzt er sich mit der Aufnahme von Konvertiten auseinander. Maimonides macht diese Prozedur nur von dem Willen des Anwärters abhängig. Er muss vollends gewillt sein, sich dem Gesetz zu beugen. Das folgende Zitat zeigt, dass Maimonides Konvertiten mit offenen Armen empfängt:

⁶⁸⁹ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 218.

⁶⁹⁰ Ebenda, S. 218.

⁶⁹¹ Ebenda, S. 218.

⁶⁹² Ebenda, S. 220.

⁶⁹³ Freie Übersetzung der Twesky-Übersetzung *Resident Alien*.

“A person should be attracted at first only with pleasing and gentle words [...] `with bonds of love` (Hos. 11:4).“⁶⁹⁴

Die Gesetzessammlung *Tosefta Sanhedrin* sowie andere jüdische Gelehrte wie Sa`adia räumen Nicht-Juden keinen Platz im messianischen Zeitalter ein. Maimonides aber scheint dies zu ignorieren.⁶⁹⁵ Menachem Kellner und Yaakov Blidstein⁶⁹⁶ teilen den Ansatz, dass bei Maimonides die Grenze zwischen Juden und Nicht-Juden im messianischen Zeitalter fallen wird bzw. alle Nicht-Juden zu Juden werden.⁶⁹⁷

In seinen Ausführungen zum messianischen Zeitalter macht Maimonides in der *Mischne Tora* klar, dass ein Aufenthalt im jüdischen Staat mit der Befolgung der Noachidischen Gebote⁶⁹⁸ verbunden sein muss. Ein Verstoß gegen diese Regel hat die Todesstrafe zur Folge.⁶⁹⁹ Besonders fleißige Studenten des jüdischen Rechts haben ebenfalls einen Platz in der „Kommenden Welt“. Wenn er aus Überzeugung studiert, hat ein solcher sogar eine Chance darauf, zu den Gelehrten zu zählen.⁷⁰⁰ Diejenigen, welche sich anpassen und die Noachidischen Gebote einhalten, müssen offen empfangen werden und dürfen ohne Probleme in der jüdischen Gesellschaft leben, hier werden auch Sklaven mit einbezogen. Nur Götzenanbetern wird keine Gnade zuteil, wenngleich Maimonides betont:

“[...] the Israelites, upon whom the Holy One, blessed be He, bestowed the favour of the Law and laid upon them statutes and judgments, are merciful people who have mercy upon all.”⁷⁰¹

Wir erinnern uns an die Tatsache, dass Maimonides das messianische Zeitalter als ein Universelles ansieht. Maimonides sieht sogar die beiden anderen monotheistischen Religionen als Wegbereiter des Messias an. Diese Religionen bereiten die Welt auf einen Gott vor und sollen den Menschen helfen, sich vom Götzendienst abzuwenden und sich auf das messianische Zeitalter einzustellen, um

⁶⁹⁴ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 121.

⁶⁹⁵ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 29-30.

⁶⁹⁶ Yaakov Blidstein gilt neben Menachem Kellner als der Maimonides Spezialist in philosophischer und halachischer Hinsicht. Auf seiner Website der Ben Gurion Universität wird er als der Begründer der jüdischen Politischen Theorie bezeichnet. Blidstein ist Gewinner des „Israel Prize of Jewish Thought 2006“ (<http://web.bgu.ac.il/Eng/Units/Dover/News/Yaacov+Blidstein.htm>).

⁶⁹⁷ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 34.

⁶⁹⁸ In Bezug auf das messianische Zeitalter sind die Noachidischen Gebote sieben Gesetze, welche für alle Menschen gelten und die auch den diese Gesetze einhaltenden Menschen einen Platz im messianischen Zeitalter sichern. Wichtig ist die Anerkennung des einen Gottes.

⁶⁹⁹ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 221.

⁷⁰⁰ Ebenda, S. 221.

⁷⁰¹ Ebenda, S. 177.

ein Leben in der Hingabe zur Tora zu führen.⁷⁰² Hier scheint es einen Widerspruch zu geben: Wenn im messianischen Zeitalter alle Menschen zu Juden werden, wie kann es dann einen *Ger Toschav* geben? Auch hier kann man wieder argumentieren, dass das messianische Zeitalter Schritt für Schritt kommt. Das würde heißen, dass der *Ger Toschav* eine Stufe des Nicht-Juden zur perfekten Konversion ist. Sobald die „Endstufe“ des messianischen Zeitalters erreicht ist, wird – so Kellner – der Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden verschwinden.⁷⁰³

Maimonides ist also für eine Gleichberechtigung der Juden und Konvertiten, er hebt sogar hervor, dass Letztere sich durch ihre Hingabe und durch Studium auszeichnen und nicht nur durch eine reine ethnische Verbindung zu den Vorvätern.⁷⁰⁴

So gibt es Parallelen zwischen dem Anfang und dem Ende der *Mischne Tora*, denn beide Teile drehen sich um das Wissen von Gott, das sich an die gesamte Menschheit richtet.⁷⁰⁵

4.7. Die Bedeutung *Eretz Israels*

Eretz Israel, das Land Israel, hat nicht nur für Fundamentalisten eine elementare Bedeutung. Für Zionisten – ob sie nun säkular sind oder religiös – gilt *Eretz Israel* als heiliger und auch existenzieller Begriff. Die drei Säulen des Judentums Volk, Land und Tora⁷⁰⁶ zeigen, dass das Land untrennbar mit dem Judentum verbunden ist. Natürlich bezieht sich auch Maimonides auf *Eretz Israel*, wenn auch nicht so ausführlich, wie andere Denker wie Nachmanides dies tun. Ein Leben im Land Israel sieht er als Pflicht an und nimmt dies in die *Mischne Tora* mit auf: “All times one should live in Palestine even in a place the majority of whose population is heathen, and not live outside Palestine even in a place the majority of whose population is Jewish; for he who leaves Palestine is as though he would serve idolatry [...]”⁷⁰⁷

Maimonides macht so gut wie keine Angaben zum Territorium Israels und doch zeigt dieses Zitat, dass er dem Land eine unverrückbare Bedeutung zukommen lässt. Der Platz des Messias ist im Land Israel, Maimonides betont dies im *Brief in den Jemen*:

⁷⁰² Maimonides: „Mischne Tora“, S. 226.

⁷⁰³ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 46.

⁷⁰⁴ Ebenda, S. 52.

⁷⁰⁵ Ebenda, S. 41.

⁷⁰⁶ S. oben

⁷⁰⁷ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 219.

„Was [die Frage] anbetrifft, wie und wo der Messias erscheinen wird, so erfahren wir aus der Schrift, dass er zum ersten Mal im Lande Israel erscheinen wird.“⁷⁰⁸ Auch im *Brief in den Jemen* macht Maimonides genaue Angaben zum Messias. Allerdings muss hier beachtet werden, welchen Sinn er mit diesem Sendeschreiben verfolgte. Es ging darum, eine Gemeinde von der Wahrheit und Einzigartigkeit der jüdischen Religion zu überzeugen. Deswegen wird hier so manches übertrieben dargestellt. Um die jemenitischen Juden zu begeistern, spricht Maimonides hier sogar von Zeichen und Wundern, die der Messias vollbringen wird. Die Gebietsangaben sind weniger genau. Außer dem Terminus „Lande Israel“ finden wir „Palästina“⁷⁰⁹ und Jerusalem. Dass hier genaue Gebietsangaben fehlen, spricht dafür, dass das Territorium Israel für Maimonides zweitrangig war. Ihm ging es vielmehr um die Wirkung des Messias, der Brief sollte also mit seinen Bezügen auf den Messias zum Zusammenhalt der Gemeinde verhelfen. Die örtlichen Angaben, die Maimonides macht, sind unpräzise. In der *Mischne Tora* spricht er in 14. Buch, dem *Buch der Richter* von Palästina und von der Tatsache, dass es verboten sei, aus Palästina zu emigrieren.⁷¹⁰ Außerdem demonstriert er hier auch durch ein kurzes biblisches Zitat die Liebe zum Land: „For your servants take pleasure in her stones and love her dust (Psalms 102:15)“⁷¹¹ Das heißt also, dass für Maimonides das Territorium des mittelalterlichen Palästinas für das messianische Zeitalter in Betracht kam. Zumindest lässt sich keine spezifische geographische Angabe in seinen Texten finden, sieht man von dem Ort für den Tempel ab, der laut Maimonides in Jerusalem gebaut werden muss. Hier setzt er die unverrückbare Heiligkeit Jerusalems und Israels fest.⁷¹²

Wie eben schon dargestellt ist die kriegerische Verteidigung des Landes die Pflicht des Messias. Maimonides geht in seinem Kapitel *Könige und Kriege* noch weiter, indem er auch Eroberungen des Messias gutheißt. („All the Land he conquers belongs to him.“)⁷¹³

Durch diesen Absatz der *Mischne Tora* lassen sich heutige Gebietserwerbungen Israels durchaus legitimieren. Im Gegensatz zu Nachmanides, der von jüdischen

⁷⁰⁸ Maimonides: „Der Brief in den Jemen“, S. 76.

⁷⁰⁹ Im Kommentar heißt es, im arabischen Original stehe as-sam, was mit Nordgegend oder Syrien zu übersetzen ist. (Powels-Niami, S., in: „Der Brief in den Jemen“).

⁷¹⁰ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 218.

⁷¹¹ Ebenda, S. 218.

⁷¹² Ebenda, S. 142.

⁷¹³ Ebenda, S. 218.

Fundamentalisten oft bezüglich des Gebietes *Eretz Israels* zitiert wird, bleibt Maimonides hinsichtlich der Grenzen *Eretz Israels* aber ungenau. In seine Theorie fügt sich dies logisch ein, denn was zählt, ist für Maimonides der wahre Kern der Religion und die innige Hingabe zur Tora, Landesgrenzen können hier natürlich vernachlässigt werden.

In diesem Zusammenhang scheint sich wieder ein Widerspruch im Hinblick auf das messianische Zeitalter anzubahnen, denn wie kann die Erlösung aller Menschen in einem Land vollzogen werden? Kellners Antwort bezieht sich auf die Erlösung als Prozess, der schrittweise vor sich geht. Der erste Schritt ist die Zusammenkunft der Juden im messianischen Zeitalter, welche vom Messias König forciert wird. In einem zweiten Schritt wird die ganze Welt erlöst, das heißt *Eretz Israel* wird ein Begriff für die Welt als Ganzes.⁷¹⁴

4.8. Zum Stellenwert der Gewalt

Wie bereits erwähnt, ist Maimonides ein Kind seiner Zeit. So sind für ihn auch körperliche Strafen und die Todesstrafe legitime Mittel im messianischen Zeitalter. Maimonides nimmt auch die Strafen in die *Mischne Tora* mit auf. Hier zählt er Vergehen auf und die obligatorischen Strafen, welche von verschiedenen Folterarten bis hin zur Todesstrafe reichen. Dabei macht er bei den meisten Gesetzen keinen Unterschied zwischen Israeliten und Ungläubigen.⁷¹⁵

Dennoch heißt es in diesem Buch der *Mischne Tora*: “[...] none causes such destruction to civilized society as bloodshed. Not even idolatry, nor immorality, nor desecration of the Sabbath, is he equal of bloodshed.”⁷¹⁶ Maimonides spricht sich hier also für eine gewaltfreie Gesellschaft aus. Eine sehr klare Aussage, die deutlich macht, dass Gewalt zu verabscheuen ist. Dies ist eine Einstellung, die man Fundamentalisten nicht zusprechen kann. So ist das Blutvergießen als schlimmeres Vergehen anzusehen als das Brechen von Verboten, auch wenn auf Letzteres die Todesstrafe steht. Ein weiteres Plädoyer gegen Gewalt findet sich im selben Buch: “It is forbidden even to lift a hand against another, and if one does lift a hand against

⁷¹⁴ Kellner, M.: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 43. Kellner stützt sich hier auf die These von Steven Schwartzschild, der dies als rabbinische Position bezeichnet.

⁷¹⁵ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 156.

⁷¹⁶ Ebenda, S. 167.

another, he is deemed wicked even if he does not actually strike him.”⁷¹⁷ An einer späteren Stelle der *Mischne Tora* jedoch findet man Stellen, die bezüglich der Gewalt eine andere Sprache sprechen: “His [des Messias] sole aim and thought should be to uplift the true religion, to fill the world with righteousness, to break the arm of the wicked, and to fight the battles of the lord.”⁷¹⁸

Maimonides` Plädoyer für eine Art Gotteskrieg wurde ja schon im vorhergehenden Kapitel dargestellt. Um das Land zu verteidigen, scheint also jedes Mittel recht. Maimonides scheint sich in die Tradition des Mittelalters einzureihen. So plädiert er für gewisse körperliche Strafen und für die Todesstrafe, baut aber gleichzeitig Passagen ein, welche dagegen sprechen und auch humanistisch anklingen.

4.9. Exkurs zur Todesstrafe

Die Todesstrafe wird von Maimonides verteidigt. Er tut dies nicht nur in seinem legalistischen Werk. Wie eben gezeigt geht er dezidiert auf alle Arten von Strafen, einschließlich der Todesstrafe, ein. Auch im *Führer der Unschlüssigen* findet sich eine Passage, in der Maimonides die Todesstrafe gutheißt: Im Kapitel 51 des *Führer der Unschlüssigen* heißt es im sog. „Palastgleichnis“: „[...] die zu unwahren Glaubensmeinungen gelangt sind, [...] sind nämlich die, die man zu gewissen Zeiten töten muss, um die Erinnerung an ihre Glaubensmeinungen auszutilgen, damit sie nicht andere irreführen.“⁷¹⁹ Hier haben wir wieder ein Beispiel, das die Abneigung des Maimonides gegenüber Menschen, die sich absichtlich dem wahren Glauben verwehren, verdeutlicht. Außerdem fasst er zusammen:

„Die gerichtliche Todesstrafe wirst Du allerdings nur bei sehr wichtigen Dingen ausgesprochen finden, entweder bei einer Beeinträchtigung des Glaubens oder bei einer sehr schweren Sünde, nämlich dem Götzendienst, Blutschande und Mord und bei allem, was zu solchen Handlungen führt, [...] und endlich bei dem, der Vater und Mutter misshandelt und schmächt, wegen der darin liegenden Frechheit und wegen der Störung der häuslichen Ordnung, die den ersten Teil der Staatsordnung bildet.“⁷²⁰

Hier bezieht er sich schon auf das messianische Zeitalter und es wird deutlich, dass dies ein Rechtsstaat sein muss. Bei allen gerichtlichen Prozessen ist es für

⁷¹⁷ Maimonides: „Mischne Tora“, S. 165.

⁷¹⁸ Ebenda, S. 219.

⁷¹⁹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen Teil III“, S. 342.

⁷²⁰ Ebenda, S. 254.

Maimonides dringend notwendig, dass Entscheidungen nicht allein durch einen Richter getroffen werden, sondern dass Zeugen anwesend sind und dass „unbedingt ein König existieren muß, [...] der zahlreiche Mittel und Wege hat, die Übeltaten zu verhindern und der das Ansehen der Richter bekräftigt und unterstützt.“⁷²¹

Maimonides spricht also von einer kontrollierten Exekutive, bei der die Entscheidungsgewalt nicht alleine dem König obliegt.

In der *Mischne Tora* wird Maimonides allerdings, wie bereits gezeigt, deutlicher und auch härter. Die Todesstrafe erhalten diejenigen, die die Gebote des Königs missachten und sich ihm entgegenstellen.⁷²²

Allgemein muss derjenige getötet werden, der sich gegen das göttliche Gesetz auflehnt, dies kommt der Gotteslästerung gleich.⁷²³

Im Vergleich dazu äußert sich der Talmud Nicht-Juden gegenüber sehr drastisch. Die Todesstrafe erwartet denjenigen, der als Nichtjude die Tora studiert, denn nur die 7 Noachidischen Gebote dürfen gelehrt werden. Dem widerspricht Maimonides vehement, zwar ist er auch dagegen, dass sich Nicht-Juden mit der Tora beschäftigen, die Todesstrafe sollen sie dafür aber nicht erhalten.⁷²⁴

Auch hier äußert sich Maimonides also weniger streng und eher im Sinne des Menschen, als im Sinne des strengen – in diesem Fall rabbinischen – Judentums.

5. Fazit: Der Versuch der Vereinigung von Offenbarung und Vernunft

Die Struktur der Aufarbeitung dieses Textes suggeriert auf den ersten Blick, dass Maimonides` Theorie thematisch in zwei Teile zergliedert werden kann: in einen philosophischen und in einen religiösen Teil. Diese Betrachtungsweise des Werkes wäre aber zu einfach. Beim genaueren Hinsehen wird deutlich: der philosophische *Führer der Unschlüssigen*, und die legalistische *Mischne Tora* können nicht ohne weiteres voneinander getrennt werden. Religion und Philosophie scheinen bei Maimonides untrennbar miteinander verbunden zu sein.

⁷²¹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen Teil III“, S. 255.

⁷²² Maimonides: „Mischne Tora – Book XIV Judges“, S. 218.

⁷²³ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen Teil III“, S. 260.

⁷²⁴ Kellner zitiert Maimonides in „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 54.

Die Fundamentalisten dagegen berücksichtigen nur Maimonides, den Gesetzeskodifizierer. Dabei werden *Mischne Tora*, sowie andere Gesetzesschriften und Sendeschreiben von Maimonides herangezogen. Sie untermauern fundamentalistische Forderungen wie etwa den Vormachtsanspruch auf *Eretz Israel* und die daraus folgende Degradierung der arabischen Bevölkerung. Im folgenden Teil der Arbeit werden die Bezugnahmen auf Maimonides beispielhaft dargestellt und ein Zusammenhang zu Maimonides' Werk hergestellt. Zum Abschluss dieses Kapitels jedoch ist es sinnvoll, Maimonides' Werk zu klassifizieren und der Denkweise von Fundamentalisten entgegenzustellen. Es wird sich dabei zeigen, dass das legalistische Werk und die philosophische Denkweise Maimonides' miteinander einhergehen.

Es stellt sich hier zunächst die Frage, ob man Maimonides als rationalen Denker bezeichnen kann. Hierfür ist es notwendig, den Begriff der Rationalität zu definieren. Bei diesem Definitions-Versuch tun sich jedoch einige Problemfelder auf, denn Rationalität und deren genaue Bedeutung, ist ein „weites Feld“. Die Theorie des Maimonides rational zu nennen, würde nach einer Definition von Stefan Gosepath bedeuten, dass die Theorie wohlbegründet ist, also durch ausführlich abgewogene Begründungen gerechtfertigt wird.⁷²⁵ Das scheint bei Maimonides im Gegensatz zu den Fundamentalisten der Fall zu sein. Dann stellt sich aber die Frage: Was ist denn unter „wohlbegründet“ zu verstehen? Gosepath antwortet, es handle sich um relative Gründe, die im Verhältnis zu allen anderen sorgfältig abgewogen wurden. *Alle* möglichen Gründe heranzuziehen, würde aber auch bedeuten, dass diese Gründe auch trans-kulturell gerechtfertigt werden können. Das ist ja bei den Fundamentalisten, die stark von einem religiösen Dogma geprägt sind und auf dessen Unantastbarkeit pochen, nicht der Fall, aber auch nicht bei Maimonides. Denn der Rahmen, in dem hier Gründe abgewogen werden, ist der der heiligen Schrift und der antiken Philosophie. Der Rahmen bei Maimonides ist zwar weiter gesteckt als bei den Fundamentalisten, dennoch kann man Maimonides in diesem Sinne nicht als rational bezeichnen, denn auch er handelt nach dem jüdischen Gesetz. Die Philosophie wird für ihn zum Begründungskomplex, der in diesen religiösen Rahmen passen muss. Normen und Werte können folglich nur durch die Tora festgelegt werden. Ein weiterer Begriff, den Gosepath in seiner Diskussion zur

⁷²⁵ Gosepath, S.: „Eine einheitliche Konzeption von Rationalität“ http://www.iniis.uni-bremen.de/homepages/gosepath/downloads/literatur_gosepath.pdf.

Rationalität aufgreift, ist die *Handlungsrationalität*. Sie zielt auf die Optimalität des Nutzens ab. Das scheint bei den Fundamentalisten der Fall zu sein, denn sie handeln, um ein für sie ideales Ziel zu erreichen. Mit Max Webers Ausführungen zur Rationalität des Handelns lässt sich der Begriff der Rationalität weiter präzisieren. Max Weber führt in seinem Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ den Begriff der Zweckrationalität ein. Zweckrational handelt, wer Zwecke und Mittel abwägt und dabei auch mögliche Nebenfolgen sowie die verschiedenen Zwecke berücksichtigt. Das Gegenteil hiervon ist das Handeln aus dem Affekt oder aus einer Emotion heraus. Eine andere Art des Handelns ist die *wertrationale* Handlung. Sie geht manchmal mit der zweckrationalen Handlung einher, d.h. man handelt hinsichtlich seiner Mittel zweckrational, hat aber ein übergeordnetes System an Werten, an dem sich das Handeln letztendlich orientiert.⁷²⁶ Hier ist der Übergang zur Irrationalität fließend. Genau auf diesem schmalen Grad zwischen Zweckrationalität und Wertrationalität scheinen sich Fundamentalisten zu bewegen. Die Zweckrationalität von Fundamentalisten zeigt sich in der Anwendung ihrer Mittel, z.B. dem Nutzen der modernen Kommunikationstechniken. Es hat sich gezeigt, dass sowohl Kahane, als auch der nationalreligiöse Zionismus sich dieser modernen Methoden bedienen. Die Gefolgschaft ist das, was bei Gesinnungsethikern, oder in diesem Zusammenhang Fundamentalisten, zählt. Im Gegensatz zu den Verantwortungsethikern, berücksichtigen sie nicht mögliche Folgen ihres Handelns. Dabei kommt es auch laut Weber zur „Entleerung“ der religiösen Lehre im Interesse der Disziplin der Anhänger. Wie schon dargelegt, hat Max Weber die Gesinnungsethik als für die Politik ungeeignet bezeichnet. Wenn der politische Kampf mit reiner Gesinnungsethik geführt wird, können die Folgen übel sein. Weber redet hier von „diabolischen Kräften“, die freigelegt werden, wenn man die Folgen politischer Handlungen nicht in sein Handeln mit einbezieht.⁷²⁷

In einem weiteren Punkt wird Maimonides als rationaler Denker bezeichnet: seine Werke haben einen logischen Aufbau. Laut Gosepath ist Rationalität „[...] als logische oder induktive Relation von Prämissen zu Konklusionen zu verstehen.“⁷²⁸ In diesem Sinne ist Maimonides ein rationaler Denker, das zeigt seine generelle Argumentationsweise in seinen philosophischen Schriften und seine

⁷²⁶ Weber, M.: „Wirtschaft und Gesellschaft“, S. 13.

⁷²⁷ Weber, M.: „Politik als Beruf“, S. 65.

⁷²⁸ Gosepath, S.: „Eine einheitliche Konzeption von Rationalität“, http://www.iniis.uni-bremen.de/homepages/gosepath/downloads/literatur_gosepath.pdf.

Herangehensweise an die Gottesbeweise. Diese Methodik steht im Gegensatz zum religiösen Irrationalismus der Mystiker, auf die sich viele Fundamentalisten in Israel berufen. Versteht man Rationalität also im Sinne von logischer Stringenz, so ist Maimonides im Vergleich zu den in dieser Arbeit als fundamentalistisch definierten Gruppierungen, durchaus als rationaler Denker zu bezeichnen. Gosepath lehnt diese Definition allerdings ab. Er sieht Rationalität in der „Begründung von Meinungen, verstanden als psychische Zustände“, bei denen der Mensch nach einer optimalen Wahl von Zielen, Handlungen und Meinungen strebt. Es geht hier also nicht primär um Logik oder um Wahrheitsfindung, sondern wie auch bei Max Weber um das wohlüberlegte und differenzierte Abwägen von Meinungen.

Desweiteren spricht neben dem Aufbau sicherlich auch der Sinn der *Mischne Tora* für die Rationalität des Maimonides. Sie soll es jedem Gläubigen ermöglichen, das jüdische Gesetz zu studieren und zu verstehen. Maimonides bedient sich zu diesem Zweck in seinem religiösen Lebenswerk einer klaren Sprache und einer logischen Gliederung. Sein Ziel ist die Verständlichkeit des jüdischen Gesetzes. Maimonides selbst macht die Rationalität in seiner philosophischen *Abhandlung über die Logik* zum Thema. Hier betont er, dass die Rationalität den Menschen vom Tier unterscheidet. Sie ist die Fähigkeit, Ideen zu kreieren.⁷²⁹ Grözingen nennt Maimonides deswegen einen rationalen Denker, da er mit „scharfem Verstand“ die naturwissenschaftlichen und metaphysischen Erkenntnisse der antiken Philosophen prüft und die Bibel im Sinne der Vernunftkenntnis deutet.⁷³⁰ Der Rationalitätsbegriff lässt sich hier bezüglich Maimonides` Schriften schwer halten, denn zum Einen handeln auch Fundamentalisten in gewisser Weise rational, wenn sie sich an der Politik eines Staates beteiligen, oder moderne Kommunikationsmittel benutzen, um ihre Ziele durchzusetzen, und zum Anderen ist der Begriff mittlerweile zu ökonomisch geprägt. Rationalität steht heute vielmehr im Lichte wirtschaftlichen erfolgreichen Handelns und scheint somit aus dem Bereich der Philosophie verbannt worden zu sein.

Wenn sich auch gezeigt hat, dass der Begriff Rationalismus in diesem Kontext aufgrund seiner veränderten Bedeutung nicht ideal ist, so ist doch klar geworden, dass man Maimonides zumindest als logischen Denker bezeichnen kann: Sowohl die *Mischne Tora* als auch der *Führer der Unschlüssigen* bedienen sich einer klaren

⁷²⁹ Maimonides: „Treatise in Logic“, S.51-52.

⁷³⁰ Grözingen, K.E.: „Jüdisches Denken“, S. 437.

Darstellungsweise und Methodik. Die *Mischne Tora* baut ihre Gesetze logisch aufeinander folgend und klar gegliedert auf. Dies tut Maimonides, um die im Talmud diskursiv dargestellten Gesetzmäßigkeiten zu ordnen und dem Leser begreiflich zu machen. Auch im *Führer der Unschlüssigen* bedient sich Maimonides einer logischen Methode, nämlich der des Gottesbeweises. Die Konzeption des messianischen Zeitalters ist relativ⁷³¹ real und der politische Charakter des messianischen Zeitalters ist eine greifbare Idee, die weit weg ist von Mystik und wundersamen Vorstellungen. Ebenso verhält es sich mit dem *Führer der Unschlüssigen*. Hier betont Maimonides Verstand und Intellekt.

Eine weitere Besonderheit des Werkes von Maimonides scheint dessen Affinität zur antiken Philosophie zu sein. Ausschlaggebend scheint hier vor allem die Betonung des Intellekts zu sein, dies scheint von Ethnie und Volkszugehörigkeit unberührt zu sein. Das intellektuelle Begreifen Gottes steht an oberster Stelle, die Menschen (und nicht nur die Juden) setzen sich mit ihrem Verstand über die Grenzen von „Rasse“ und Herkunft hinweg. Dies wird von Maimonides gefördert. Unübersehbar ist hier die Nähe zu Aristoteles. Das Begreifen Gottes lässt sich durchaus mit dem Konzept der Glückseligkeit verbinden, denn die maimonidische „Kommende Welt“, d.h. das Konzept der zukünftigen Welt als „Geborgensein der Seele“⁷³², ist eine Welt in der der Mensch glücklich wird durch das Studium der Tora. Das Endziel des Maimonides ist das Begreifen Gottes, Novak nennt das sein „Overall Philosophical Project“. Es geht dabei darum, die Kosmische Teleologie zu begreifen, soweit dies einem Menschen möglich ist. Das Gesetz ist gottgegeben. Aber Gott drückt mit dem Gesetz nicht direkt seinen Willen aus. Dieser muss erst durch geduldiges Forschen erarbeitet werden. Die Metaphysik ist also der Inbegriff des Torastudiums als Wissenschaft⁷³³, d.h. die Religion selbst wird zur Wissenschaft, zu etwas, was sich rational erfassen lässt. Das Gesetz hilft dem Menschen, die Extreme zu vermeiden.⁷³⁴ Dabei gehört es in den eigenen Zuständigkeitsbereich, bei den Handlungen die Mitte zu suchen, Maimonides schreibt dem Menschen also ein großes Maß an Eigenverantwortung zu.⁷³⁵

⁷³¹ Relativ, da auch Maimonides ein utopisches Element in seine Konzeption des messianischen Zeitalters beinhaltet.

⁷³² Trepp, L.: „Die Juden“, S. 274.

⁷³³ Novak, D.: „Jurisprudence...“, S.238-240.

⁷³⁴ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 26-27.

⁷³⁵ Ebenda, S. 41.

Diese Eigenständigkeit ist wichtig, denn wäre alles Handeln von Gott gelenkt, dann wäre nicht nur das Gesetz hinfällig, sondern auch Gottes Taten ungerecht, dies ist aber laut Maimonides auf keinen Fall so, im Gegenteil. Der Mensch ist also kein Sklave Gottes, sondern frei in seinen Entscheidungen.⁷³⁶ Der Mensch ist ein auf materieller Grundlage existierendes vernunftbegabtes Wesen.⁷³⁷ Der Grad der Erkenntnis ist ausschlaggebend für die Liebe zu Gott. Maimonides sieht es als Pflicht eines jeden Menschen an, sich in diese Wissenschaft zu vertiefen und die Tora zu studieren. Dies soll er mit höchstem Eifer tun, denn nur so kann er ein höchstmögliches Maß an Erkenntnis und damit Liebe zu Gott erreichen. Mit diesem Auftrag an die Menschheit schließt Maimonides das *Buch der Erkenntnis* ab. Man kann davon ausgehen, dass es in Maimonides Sinne gewesen war, diesem Punkt besonders viel Ausdruck zu verleihen. Der Weg zur Gotteserkenntnis führt über ein Studium aus dem Herzen heraus, das einen alles andere vergessen lässt. Man kann Gott nur lieben, indem man bestrebt ist, ihn zu erkennen. Die Qualität eines Menschen macht eben nur dieses Streben, der Wille zum Glauben aus, und nicht andere oberflächliche Kriterien.

Natürlich ist die Tora das Zentrum allen Wissens und Strebens und das israelitische Volk ist in der Tat einzigartig, doch diese Einzigartigkeit erhält es durch die Annahme der Tora, d.h. durch das gewollte intellektuelle Begreifen, oder für diejenigen, welchen die intellektuelle Welt verschlossen bleibt, durch die schlichte Annahme der Gesetze. Also ist die Quelle des Judentums nicht in irgendeiner ethnischen Qualität zu suchen, sondern in einer theologischen Tatsache.⁷³⁸ Den Begriff des „auserwählten Volkes“ findet man sehr selten. Außerdem benützt Maimonides eher Begriffe wie Gemeinde, als Begriffe wie „Volk“.⁷³⁹ Somit ist der Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden kein essentieller, sondern ein theologischer.⁷⁴⁰ Darüber hinaus ist zu erwähnen, dass der Terminus Juden oder Israeliten in den philosophischen Werken gänzlich wegfällt. Maimonides spricht in seinen metaphysischen Werken, wie den *8 Kapiteln*, dem *Führer der Unschlüssigen*, oder der *Abhandlung über die Logik* fast ausschließlich von den Menschen und nicht von

⁷³⁶ Maimonides: „Acht Kapitel“, S. 64-65.

⁷³⁷ Ebenda, S. 53.

⁷³⁸ Kellner, M: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 88.

⁷³⁹ Ebenda, S. 88.

⁷⁴⁰ Ebenda, S. 6.

Juden oder Israeliten. Ist Maimonides also als Universalist im modernen Sinne anzusehen?

Menachem Kellner setzt sich in seiner Monographie *Maimonides on Judaism and the Jewish People* explizit mit einem universalistischen und anti-rassistischen Maimonidesbild auseinander. Auch er ist der Überzeugung, dass man die beiden Bereiche Religion und Philosophie nicht trennen darf. Sieht man sich das Werk des Maimonides als Ganzes an, so kann man dem Pfad, den Kellner einschlägt, folgen. Maimonides` Werk als Ganzes zu sehen ist aber nicht selbstverständlich, vor allem nicht im orthodoxen Judentum, für das Maimonides der Philosoph ja nicht zu existieren scheint; zumindest ist das für manchen orthodoxen Juden der Fall, dessen Leben nur daraus besteht, das jüdische Gesetz zu studieren.

Ein universalistisches Maimonidesbild ergibt sich, wenn man die jüdische Definition des Universalismus berücksichtigt. Im Judentum wird Universalismus mit dem Glauben an die Einheit Gottes definiert. Die Menschheit wird hier als Einheit angesehen und dem einen Gott sind alle Menschen gleich nahe. In der jüdischen Prophetie wird von einem Gott gesprochen, der von der Liebe aller getragen wird.⁷⁴¹ Maimonides selbst stellte sich nicht als Universalisten dar. Man findet aber Stellen in seinem Werk, die ein Hinweis hierauf sein könnten. So schreibt er in einem Sendschreiben: „Seit jener Zeit gilt, dass wer zum Judentum übertritt und die Einzigkeit Gottes anerkennt – er selbst und sein Haus –, zu den Jüngern Abrahams gerechnet wird.“⁷⁴² Maimonides spricht sich hier klar für eine Aufnahme von Proselyten im Judentum aus. Dies ist nicht selbstverständlich. Im Vergleich zu Halevi aber auch zum traditionellen rabbinischen Judentum des Mittelalters ist Maimonides` Auffassung des Judentums also weniger exklusiv.⁷⁴³ Versteht man Universalismus als Eigenschaft einer Religion, für jedermann offen zu sein, dann scheint Maimonides definitiv hierfür zu plädieren. Unterstützt wird dieses Argument durch Maimonides` Ausführungen zum Intellekt. Es gibt im Mittelalter zwei Auffassungen der Seele: die Platonische, die besagt, dass der Mensch schon mit einer fertigen Seele geboren wird und die Aristotelische, die besagt, dass die Seele noch unausgereift ist und ausgebildet werden kann. Hier zählt allein das intellektuelle Denken als „Ausbilder“. Und hieraus kann ein wichtiger Schluss gezogen werden: Was den Menschen ausmacht, ist allein seine intellektuelle Fähigkeit und nicht seine Religion oder

⁷⁴¹ Herlitz, G.; Kirschner, B.: „Jüdisches Lexikon“, S. 1114-1115.

⁷⁴² Elbogen, I.: „Das Leben des Rabbi Mosche Ben Maimon“, Berlin 1935.

⁷⁴³ Kellner, M: „Maimonides on Judaism and the Jewish People“, S. 56.

Herkunft. Maimonides folgt hier der aristotelischen Schule. Den Gegensatz hierzu bilden Jehuda Halevi, aber auch Kook. Diese beiden hängen der platonischen Sichtweise an, die ihnen eine essentialistische Auffassung der Einzigartigkeit des jüdischen Volkes erlaubt. Auch der *Sohar* vertritt als Hauptwerk der Kabbala diese Auffassung.⁷⁴⁴

Was Kellner dazu bringt, Maimonides als Universalisten zu bezeichnen, ist die maimonidische Auffassung des messianischen Zeitalters. So spricht Maimonides nicht nur im *Führer der Unschlüssigen* von der gesamten Menschheit, sondern auch in seiner legalistischen Schrift *Laws of Repentance*. Die Konzeption des messianischen Zeitalters ist, wie sich zeigen wird eine politische. Die utopische Leseart des messianischen Zeitalters spricht von einem Messias, der die ganze Welt erlösen wird. Der Unterschied, so Kellner, scheint hier einfach von alleine zu verschwinden. „[...] the difference between Jew and Gentile will disappear by the time the messianic era reaches fruition. [...] it is not important whether it comes about because the Gentiles will formally convert to Judaism [...] the difference between the two will wither away and become irrelevant [...]”⁷⁴⁵

Voraussetzung ist hier natürlich die Annahme der Tora. Da diese aber an Weisheit nicht zu übertreffen ist, wird ihre Annahme eine natürliche Entwicklung sein. Hier unterscheidet sich Maimonides` Ansicht auch deutlich von der Sa`adiah, der explizit die Konversion der Nicht-Juden fordert. Sogar die anderen Religionen haben einen sinnstiftenden Charakter. Sie sieht Maimonides als Wegbereiter für den Messias an, ihr monotheistischer Charakter bereitet die Menschheit auf das Christentum vor.⁷⁴⁶

Kellner sieht noch einen anderen Grund für den universalistischen Charakter des maimonidischen Schaffens: der Aufbau der *Mischne Tora*. Diese beginnt und schließt mit dem Plädoyer für die Idealisierung des Intellekts. Daraus schließt Kellner: auch dieses Werk richtet sich an die gesamte Menschheit.⁷⁴⁷ Das Konzept wird auch in der (Sekundär-) Literatur als friedliches Konzept verstanden. Das maimonidische Konzept der Behandlung von Fremden fällt nicht aus dem Rahmen. Wichtig ist, dass diese zumindest einen Bruchteil der Gesetze übernehmen. Wer also den Willen hat, sich anzupassen, der wird offen empfangen. Der Messias wird den Unterschied

⁷⁴⁴ Kellner, M: "Maimonides on Judaism and the Jewish People", S. 4-5.

⁷⁴⁵ Ebenda, S. 33.

⁷⁴⁶ Ebenda, S. 38.

⁷⁴⁷ Ebenda, S. 41.

zwischen Juden und Nicht-Juden verschwinden lassen und es wird eine friedliche Welt geben. Es ist klar, dass Maimonides in dieser Frage von allen Kodifizierern am offensten ist. Kellner geht sogar so weit, zu sagen, dass Maimonides eine Konversion im Sinne oder im Hinblick auf das messianische Zeitalter favorisiert. So sollen die Nicht-Juden am besten im großen Stil darauf vorbereitet werden, sich mit dem Judentum vertraut zu machen.⁷⁴⁸ Das sonst relativ verschlossene Judentum wird durch Maimonides' Konzeption ein offenes und tolerantes.

Desweiteren scheint Maimonides in seinen Werken für die Vernunft zu plädieren. Die Vernunft kann der Mensch dazu benutzen, die Geheimnisse der Tora zu entschlüsseln. Der *Führer der Unschlüssigen* hilft ihm dabei. Ein Zitat, das gegen ein reines undurchdachtes Hinnehmen des Gesetzes spricht, ist das Folgende:

„Entweder folgt er seiner Vernunft und verwirft das, was er von dem Sinne dieser Wörter weiß, und dann denkt er, er habe die Grundlehren seiner Religion preisgegeben, oder er wird bei seiner Fassung bleiben, die er bisher festgehalten hatte, und seiner Vernunft nicht folgen, sie vielmehr hinter sich werfen und sich von ihr abkehren; dann wird er gewahr werden, dass er sich selbst [...] einen Nachteil zugezogen hat.“⁷⁴⁹ Das heißt, dass sich der Gelehrte, soweit er intellektuell in der Lage ist, sich den Deutungen der Bilder in der Tora widmen soll, wenn er nicht „Herzeleid und arge Verlegenheit“⁷⁵⁰ empfinden will. Das heißt aber auch, dass die Vernunft der Schlüssel zu den wahren Bedeutungen der heiligen Schrift ist. Das Bild des Erkennenden vergleicht Maimonides mit einem Blitzlicht, das den Tag des Gläubigen erhellt – wohingegen die Propheten von mehreren Blitzen erhellt werden und so der Gotteserkenntnis am nächsten sind – behauptet Maimonides in seiner Einleitung zum *Führer der Unschlüssigen*.⁷⁵¹ Maimonides wendet sich aber nicht nur an diejenigen, die von der antiken Philosophie angezogen und evtl. von der Offenbarung weggeleitet wurden, sondern auch an diejenigen, „der die wahre Wissenschaft kennt und an die Worte der Schrift glaubt, der jedoch hinsichtlich der darin enthaltenen Ideen durch die wörtliche Auffassung der dunklen Worte und der Gleichnisse in Ratlosigkeit geraten ist.“⁷⁵²

⁷⁴⁸ Kellner, M: "Maimonides on Judaism and the Jewish People", S. 57.

⁷⁴⁹ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen I“, S 4/5.

⁷⁵⁰ Ebenda, S. 5.

⁷⁵¹ Ebenda, S. 7.

⁷⁵² Ebenda, S. 12.

Was den Inhalt der maimonidischen Theorie angeht, so betont Maimonides den Intellekt, das Glück im *Begreifen* Gottes als das, was einen wahren Gläubigen ausmacht. Im Gegensatz dazu steht der unhinterfragte Glaube an Wunderheiler oder an eine Religion, die durch ethnische Zugehörigkeit definiert ist. Hier scheint es ihm um den Verstand der Menschen und um ihre Vernunftbegabung gehen, denn diese unterscheidet sie, wie es die antike Philosophie ja schon erkannt hat, von anderen Lebewesen. Natürlich sollte die Vernunft nicht völlig sich selbst überlassen werden, denn sie bedarf ja der Weisung durch die Tora, aber das selbstständige Denken wird durch die maimonidische Idealisierung des Intellekts durchaus gefördert. Die Tora kann als Rahmen gesehen werden, der das Denken und auch das Philosophieren lenkt. Dies wird von Maimonides nicht als Einschränkung, sondern als Hilfe angesehen. Die Tora dient, wie Leo Strauss es formuliert, dazu, die „Insuffizienz des menschlichen Verstandes“ auszugleichen.⁷⁵³

Eine weitere Leseart Maimonides' soll hier kurz erwähnt werden. Neben Maimonides dem Rationalisten, dem Universalisten und dem Vernunft-Lehrenden, wurde er von Leo Strauss als reiner Philosoph bezeichnet. Das Maimonides-Bild Strauss' hatte sich extrem gewandelt. Während er 1937 Maimonides noch als absoluten Anhänger der Offenbarungsreligion betitelt hatte, so gelangte er zehn Jahre später zu der Ansicht, Maimonides sei überhaupt kein Jude.⁷⁵⁴

Leo Strauss hat der Maimonides-Forschung eine neue Tendenz gegeben. Zu der ursprünglichen Zweideutigkeit seines Werkes bezüglich Gesetzestreue und Philosophie kam die esoterische und exoterische Deutung des Denkers. Laut Strauss hat der *Führer der Unschlüssigen* eine versteckte Deutung und diese Deutung deckt sich vollständig mit der aristotelischen Philosophie.⁷⁵⁵ Ebenso äußert sich Twersky, der in allen maimonidischen Schriften ein Nebeneinander von Philosophie und Offenbarung sieht.⁷⁵⁶ Dies zeigt, dass Maimonides' immense Autorität bis heute sowohl in der religiösen, als auch in der philosophischen Welt nachwirkt. Dabei macht seine Faszination gerade die Verbindung der beiden Disziplinen aus. Diese Verbindung ist nicht nur nachvollziehbar, sie bedeutet auch, dass Maimonides nicht im Lichte von Rassismus und Nationalchauvinismus gesehen werden kann. Leider wird er von einigen Gruppierungen in dieses Licht gezerrt. Dies gelingt durch das

⁷⁵³ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. XXV.

⁷⁵⁴ Ebenda, S. XXIII.

⁷⁵⁵ J. Maier: „Zu Person und Werk des Moses Ben Maimon“ XVIII.

⁷⁵⁶ Twersky, I.: „Introduction to the Code of Maimonides“, S. 369.

Herausgreifen der - oft von mittelalterlicher Brutalität gekennzeichneten – Einzelpassagen aus den legalistischen Werken. Maimonides schien stolz auf sein Judentum gewesen zu sein, das kann man aus seinem schier endlosen Bemühen um die jüdischen Gemeinden seiner Zeit entnehmen. Einige Passagen in der *Mischne Tora* zeigen, dass man ihn sogar als national-stolz bezeichnen kann. Er war außerdem überzeugt, dass das jüdische Volk anderen überlegen ist, was sich aus Gottes Versprechen an Abraham und die Tora ergibt, auch das lässt sich der *Mischne Tora* entnehmen. Aber, wie Kellner sagt, macht Maimonides aus dieser Überlegenheit keine eigene Metaphysik. Die Juden unterscheiden sich von anderen dadurch, dass sie die Nachkommen von Abraham sind und dadurch, dass sie eine Gemeinschaft bilden, die durch die Tora zusammengehalten wird, was für Maimonides wichtiger ist.⁷⁵⁷ Maimonides betont, dass es auf der einen Seite die wahre Glaubenslehre gibt, die ihren Zweck in sich selbst findet “wie bei der Glaubenslehre von der Einheit, Ewigkeit und Unkörperlichkeit Gottes”, dass es aber auf der anderen Seite notwendig ist, Gesetze zu haben, die den Glauben an die Abschaffung des Unrechts und die Aneignung guter Sitten aufrecht erhalten. Das Gesetz hat also auch eine rein pragmatische Funktion, nämlich für Ordnung zu sorgen. Auch hier mag das Augenmerk des Maimonides wieder auf den jüdischen Staat unter der Herrschaft des Messias gerichtet sein. Der Messias ist ein Herrscher, der als liebend beschrieben wird, auch wenn Maimonides ihn an anderer Stelle als brutal darstellt. Verbunden ist die Gestalt des Messias klar mit dem Krieg. Dieser richtet sich gegen biblische Feinde und generell gegen jeden, der dem Staat gefährlich wird. Maimonides drückt sich hier klar aus und eben diese Klarheit erweist sich als praktisch für so manchen zeitgenössischen Fanatiker, welcher nach einer rabbinischen Legitimation für einen Gotteskrieg sucht. Hierbei hilft, und das muss auch gesagt werden, die klare unverschnörkelte Aussagekraft der *Mischne Tora*, die in einfachem Hebräisch geschrieben, jedem halbwegs der Sprache mächtigen Juden erschließbar ist.⁷⁵⁸ Die jüdischen Fundamentalisten scheinen Maimonides deswegen heranzuziehen, weil sich seine Leitsätze leicht aus dem Kontext nehmen lassen und weil er darüber hinaus der einzige ist, der sich als Kodifizierer des Rechts mit dem messianischen Zeitalter beschäftigt.

⁷⁵⁷ Kellner, M: “Maimonides on Judaism and the Jewish People”, S. 81.

⁷⁵⁸ Einige dieser Passagen, die auf Nationalbewusstsein, der Hervorhebung des jüdischen Volkes oder auf Gewalt und Krieg verweisen, wurden in diesem Teil der Arbeit dargestellt.

Da Maimonides die größte Autorität des Mittelalters darstellt, scheinen die Bezugnahmen auf den Denker eine Art „Prestigefrage“ zu sein. An dieser Stelle sei nochmals auf eines der Hauptcharakteristika des Fundamentalismus hingewiesen, wie ihn auch Appleby und Scott im Rahmen des *Fundamentalism Project* beschrieben haben: den politischen Kampf unter Gott. Und es sei nochmals auf den politischen Charakter des messianischen Zeitalters bei Maimonides verwiesen. Es beginnt mit einer Monarchie in *Eretz Israel* in der Nicht-Juden den Status des *Ger Toschav* haben und in der um das Recht des Staates mit kriegerischen Mitteln gekämpft werden soll. Das messianische Zeitalter kulminiert schließlich in eine Utopische Welt des Friedens im Zeichen der Tora. Welche Absichten Maimonides mit dieser Konstruktion auch verfolgt haben mag, dies ist nicht nur inhaltlich das, was die Fundamentalisten fordern. Dies ist auch eine politische Konstruktion, die die Ankunft des Messias nicht auf eine Metaebene verschiebt, sondern als reelle politische Tatsache in Aussicht stellt. Ein politisches Ereignis erlaubt den Aktionismus des Einzelnen. Ein mystisches Konstrukt der Erlösung der Welt durch einen Wunderheiler tut dies nicht. Also scheint die *Mischne Tora* mit Recht eine Aufforderung zum Aktionismus religiöser Gruppen darzustellen. Dass diese in einem anderen Kontext und in einer anderen Zeit geschrieben wurde, interessiert dabei nicht. Eine religiöse Quelle legitimiert sich nicht selten durch den Rang des Verfassers. Maimonides` Rang im Judentum ist beinahe nicht zu übertreffen. Die Größe des Denkers scheint einen gehörigen Teil dazu beizutragen, dass jeder daran teilhaben möchte, um der eigenen Theorie, sei sie noch so abwegig, Durchschlagkraft zu verleihen. Die Berufung auf Maimonides wird so zur Machfrage. Maimonides spielte eine vielfältige Rolle: er war Übermittler, Kreierender, rigoroser Vertreter der Vergangenheit und Visionär der Zukunft gleichzeitig. Maimonides konnte den israelischen Staat nicht voraussehen, leider ist dieser auch nicht so friedlich wie von Maimonides gewünscht. Deswegen ist die Hoffnung auf den Messias, wie ihn Maimonides beschreibt, auch oder gerade heute durchaus nachvollziehbar.

Im Folgenden soll beispielhaft gezeigt werden, wie sich Fundamentalisten auf Maimonides beziehen.

IV. Forschungsergebnisse und Schlussanalyse

Es wurde bewiesen, dass es sich bei den jüdischen Gruppierungen der radikalen Nationalreligiösen und *Kach* um Fundamentalisten handelt. Des Weiteren hat sich gezeigt, inwiefern sich Maimonides zu philosophischen und jüdischen Fragen äußert. Bisher wurden nur kurze Vermerke zu direkten Bezugnahmen der Fundamentalisten auf Maimonides gemacht. Im Folgenden soll dies präzisiert werden. Anhand von direkten Zitaten soll dargestellt werden, wie sich Fundamentalisten auf den Denker beziehen. Diese Zitate stammen zu einem großen Teil aus den Zeitschriften und Pamphlets der Gruppierungen. Im zweiten Teil der Schlussanalyse soll neben einer Zusammenfassung der Forschungsergebnisse eine eigene Maimonides-Interpretation gewagt werden.

1. Die radikalen Nationalreligiösen und Maimonides

1.1. Kook und Maimonides

Abraham Kook, der als der geistige Gründervater der radikalen Nationalreligiösen gilt, soll im folgenden Vergleich der Denkweisen den Anfang machen. Im Anschluss werden die Bezugnahmen der Gruppierung selbst in diesem Zusammenhang dargestellt.

Wie bereits dargelegt wurde, hat auch Abraham Kook den Blick in die Antike Philosophie gewagt. Zwei Punkte scheinen dazu beigetragen haben, dass Kook eine Brücke zwischen der Welt der gesetzestreu Orthodoxie und dem modernen Phänomen des Zionismus bilden konnte: Zum einen ist dies der Blick in die antike Philosophie und zum anderen der Pantheismus. Kook setzte sich besonders mit der aristotelischen Auffassung von Schöpfung, Prophetie und Vorsehung auseinander. In dieser Hinsicht bewegte er sich dennoch näher an der religiösen Auffassung als Maimonides. In seinem Werk *Die Lichter der Tora* betonte er den sehr großen Unterschied zwischen den maimonidischen Auffassungen von Schöpfung, Prophetie und Vorsehung und der aristotelischen Sichtweise. Kook war der Ansicht, dass die höchste Perfektion nicht in dem geistigen Schauen alleine, sondern in einer

Kombination aus moralischen Fähigkeiten und theoretischem Denken liege.⁷⁵⁹ Hier betonte Kook also die Bedeutung der Tora und ihrer erzieherischen Wirkung. So wurde die intellektualistische Auffassung der Tora, die Maimonides auch in seinem religiösen Werk vertrat, von Kook nicht geteilt.

Als eine der größten Errungenschaften des Maimonides galt für Kook die Tatsache, dass dieser einen großen Teil dazu beigetragen hat, den Glauben an einen körperlichen Gott zu zerstreuen. Dieses Verbot der Körperlichkeit wurde von Kook vielleicht auch deswegen so begeistert aufgenommen, weil Maimonides dadurch der Kabbala ermöglicht hatte, ihre eigenen spirituellen Theorien aufzustellen, ohne wörtlich genommen zu werden. Dennoch unterscheiden sich die beiden in ihrer Auffassung, inwieweit eine vermenschlichte Darstellung Gottes angebracht ist.⁷⁶⁰

Weiterhin stellte Kook den Sinn dieser Vermenschlichung anders als Maimonides dar. So war der Sinn, diese Art von Bildern zu verwenden für Maimonides der, die Wahrheit zu vermitteln und eine klare Deutung darzustellen. Der Sinn für Kook dagegen war ein rein erzieherischer. Die Vermenschlichung Gottes bot für Kook die einzige Möglichkeit, dem Menschen – wenn auch nur ansatzweise – etwas zu vermitteln, um ihn zu einem pietätvollen Wesen zu erziehen und eine Art Gottesfurcht herzustellen. Für Maimonides zählte laut Lawrence Kaplan die Wahrheit, für Kook eher die Wirkung auf die Gläubigen. Während Maimonides das Wissen hervorhob, betonte Kook den Glauben.⁷⁶¹ Hierbei handelt es sich um philosophische Allegorie auf der maimonidischen und kabbalistischen Symbolismus auf der kookschen Seite.⁷⁶² Zu den weiteren Feinheiten zählt die Tatsache, dass Maimonides einen strengen Monotheismus verfolgte, wohingegen Kook pantheistische Erklärungen heranzog. Für Maimonides gab es nur einen Weg zu Gott, für Kook viele pluralistische Lösungen.⁷⁶³

Ein weiterer Punkt ist die Struktur der Natur. Maimonides sah die Natur und die Tora als etwas Unveränderliches an, als etwas, das nur durch den Intellekt erfasst werden könne. Für Kook war die Natur einer Entwicklung unterworfen. Laut Kook sei nur der Intellekt, nur das Hier und Jetzt zu fassen, die Entwicklung der Zukunft unterliege dagegen der Vorstellungskraft, die Maimonides wiederum für pure Phantasie hielt.⁷⁶⁴

⁷⁵⁹ Kook, A.: „Die Lichter der Tora“, S. 69.

⁷⁶⁰ Kaplan, L. J.: „Rav Kook: The Jewish Philosophical Tradition“, S. 47.

⁷⁶¹ Ebenda, S. 49.

⁷⁶² Ebenda, S. 50.

⁷⁶³ Ebenda, S. 51.

⁷⁶⁴ Ebenda, S. 58.

Maimonides weist an dieser Stelle die Theorie des *Kalam*⁷⁶⁵ zurück, in der es heißt, dass es mehrere Möglichkeiten für die Realität gibt.

Es wurde in Teil II der Arbeit bereits darauf hingewiesen, dass die Theorie Kooks den Ideen der Kabbala entsprang. Daraus ergibt sich auch eine Ansicht des messianischen Zeitalters als wundersame Fügung und mystische Utopie. Dies mag für Kook sinnvoll gewesen sein, der nach einem Weg suchte, den Zionismus mit der Tora zu vereinen. Diese Vision scheint aber nicht in Maimonides' Sinne gewesen zu sein. Alles in allem ist die Denkweise des Abraham Kook näher an kabbalistischen Ansätzen als an den eher rationalen anmutenden Ansätzen des Maimonides, der die Mystik verschmähte.

Dieser kurze Überblick über die beiden religionsphilosophischen Ansätze zeigt: Die Theorie des Maimonides scheint sich gründlich von der Abraham Kooks zu unterscheiden. Kooks Denken scheint sich also nicht aus den religionsphilosophischen Ansichten des Maimonides heraus entwickelt zu haben. Dazu ist Kook zu sehr Kabbalist. Auch hinsichtlich des messianischen Zeitalters scheinen Maimonides' Ausführungen nicht von großer Bedeutung gewesen zu sein. Der Grund mag in deren naturalistischem Charakter liegen. Gerade die Mystik hatte es aber Abraham Kook erlaubt, das zionistische Projekt als ein göttliches anzusehen. Politischer Aktionismus war nicht etwas, das Abraham Kook verfolgt hatte. Erst Kooks Sohn schien sich der Bedeutung der politischen Deutung der maimonidischen Schriften gewahr geworden zu sein. Hier finden sich auch direkte Bezugnahmen, die von weiteren Rabbinern der Bewegung aufgenommen wurden.

1.2. Direkte Bezüge aus den Schriften der radikalen Nationalreligiösen

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich die jüdischen Fundamentalisten auf Maimonides (im Folgenden *Rambam* genannt) beziehen. Angeführt werden beispielhaft Bezüge auf das Recht der Nicht-Juden, in *Eretz Israel* zu leben, die Bedeutung von *Eretz Israel* und der Stellenwert kriegerischer Handlungen. Alle Zitate beziehen sich auf Maimonides.

⁷⁶⁵ *Kalam*: wörtl. „Wissenschaft der Worte“, islamische Theologie, im 9. Jahrhundert entstanden und besonders von Al Farabi beeinflusst.

Wie bereits in Teil II der Arbeit deutlich gemacht wurde, ist das Prinzip des *Ger Toschav* ausschlaggebend für die Behandlung nicht-jüdischer Einwohner in *Eretz Israel*. Zwi Jehuda Kook verfasste im Jahre 1982 einen Aufsatz zu diesem Thema in dem Pamphlet *Artzi*, welches von radikalen Nationalreligiösen herausgegeben wird. Der Aufsatz trägt den Titel „Minderheiten in Israel“:

„Rambam erwähnt, dass Joshua (bevor er in Israel einzog) 3 Briefe an die Bewohner Israels schickte. Im ersten Brief stand: *Wer fliehen will, soll fliehen*, im zweiten Brief stand: *Wer Frieden schließen will, soll mit uns Frieden schließen*, im dritten Brief stand: *Wer kämpfen will, soll kämpfen* (Rambam, *Hilchot Melachim*, 6:5). Was Joshua geschrieben hat, ist für alle nachfolgenden Generationen wichtig. Wenn eine Prophezeiung geschrieben wurde, gilt diese für immer. Diese göttliche Aufgabe Joshuas wurde dargelegt, weil die Generationen sie benötigen. Joshua meinte mit dem ersten Brief: *Wenn ihr weglaufen wollt, werden wir Euch nicht halten* [...]. Joshua erklärte den Bewohnern: *Dieses Land gehört uns und ist von uns regiert. Ihr dürft bleiben, wenn Ihr wollt, aber nur, wenn Ihr zwei Bedingungen akzeptiert. Die erste: ihr müsst unsere Regierung akzeptieren, die Zweite: ihr dürft keine Götzen anbeten.* [...] Der Krieg gegen die sieben Völker ist kein Vernichtungskrieg, denn er hat das Ziel, dass die Juden dem Götzendienst nicht verfallen. Wenn sie (die nicht-jüdischen Stämme) sich fügen, können sie als Minderheit in Israel leben.“⁷⁶⁶ Es handelt sich hier um das Prinzip des *Ger Toschav* nach dem es nicht-jüdischen Minderheiten nur gestattet ist, unter jüdischer Herrschaft in *Eretz Israel* zu leben, wenn sie sich an die sieben Noachidischen Gebote halten. Dies wird als Akzeptanz der jüdischen Regierung gewertet. Einer der wichtigsten Punkte ist hierbei die Verhinderung des Götzendienstes innerhalb des jüdischen Staates.

Die sieben Noachidischen Gebote werden auch von Rabbiner Elischa Aviner im Zusammenhang mit Maimonides⁷⁶⁷ angesprochen:

„Diese Population (eroberte Nicht-Juden) müssen fundamentale moralische Gesetze befolgen, die Noachidischen Gebote. Diese Befehle sind elementare moralische Regeln, die die gesamte Menschheit angehen. Sie verbieten den Götzendienst, Mord, Diebstahl und Inzucht, sie sind die Grundlage eines gesetzlichen Systems. Diese Bevölkerung soll diese Regeln befolgen und ihre eigenen Gerichte haben. Das Volk kann unmoralisches Verhalten in Israel nicht tolerieren, weil Israel an einen Gott

⁷⁶⁶ Kook, Z. Y: „Das Volk und sein Land“, S.3.

⁷⁶⁷ Maimonides wird hier als Quelle in einer Fußnote zitiert.

glaubt, dies ist die Moral der ganzen Welt. Wie Israel von sich selbst fordert, perfekt, heilig und ehrlich zu sein, um die 613 Befehle zu befolgen, so fordert Israel von seinen fremden Anwohnern, die Befolgung der sieben grundlegenden ethischen Regeln. Die nicht-jüdische Bevölkerung muss die jüdische Autorität befolgen, Israel wird eine Ruhestörung nicht tolerieren. Jedes Volk hat das Recht dies in seinem eigenen Land zu fordern.“⁷⁶⁸

Ein weiterer Bezug zum Prinzip der *Ger Toschav* findet sich bei Chaim Steiner, der für das Siedler-Magazin *Kumi Ori* in einem Aufsatz schreibt:

„So sagt Rambam: *Sie müssen erobert und erniedrigt werden und dürfen niemals höhere Positionen bekleiden. Sie müssen die Noachidischen Gebote befolgen. [...] denn Gott hat dies in der Tora befohlen, dass die Söhne Noachs diese 7 Gebote befolgen* (Maimonides, *Hilchot Melachim*, 10. Kap). Ein Goi⁷⁶⁹, der diesen Befehlen nicht folgt, kann auf keinen Fall in Israel bleiben.“⁷⁷⁰ Das Prinzip der *Ger Toschav* spielt eine sehr große Rolle in den Schriften der radikalen Nationalreligiösen. Hier wird deutlich, dass man sich auf einen gemeinsamen Feind, in diesem Falle die arabische Bevölkerung Israels und der besetzten Gebiete zu konzentrieren scheint. Immer wieder wird die untergeordnete Rolle dieser Bevölkerungsgruppe betont:

„Rambam sagt, es dürfen keine Fremden in Israel leben, es sei denn, sie halten sich an die Noachidischen Gebote. Das Hauptverbot ist hier der Götzendienst. Der Goi, der dies tut, ist ein *Ger Toshav*. Es gibt zwei Sorten von *Ger Toschav* [...] die erste Sorte ist jemand der die 7 Befehle Noachs als einen Teil der Tora Moses` angenommen hat [...] dieser [...] existiert heutzutage nicht [...] (denn die Muslime und die Christen akzeptieren die Tora von Moses nicht als Autorität). Die andere Sorte des Fremden [...] existiert heute [...]. Außerdem muss zwischen Christen und Muslimen unterschieden werden. Bei vielen Rabbinern (auch Rambam) gelten die Christen als Götzendiener. Die Muslime hingegen, da sind sich alle einig, befolgen die 7 Gebote, [...] daraus folgt, dass sie in Israel bleiben dürfen. Dazu muss man sagen, dass Rambam auch denkt, dass der Goi die israelische Regierung anerkennen muss. In *Hilchot Melachim* 6:1 sagt Rambam, dass die in Israel gebliebenen Goim unterdrückt werden müssen.

Dies muss erklärt werden, damit es nicht falsch verstanden wird. An einem anderen Ort sagt Rambam: „Die klugen Propheten sollen die Tage des Messias herbeisehnen,

⁷⁶⁸ Aviner, E.: „Das moralische Problem und das demografische Problem“, S.3.

⁷⁶⁹ *Goi*: Ausdruck für Nicht-Juden.

⁷⁷⁰ Steiner, C.: „Gott rette uns das Gute aus dem Libanon“, S. 42.

nicht um die Welt zu regieren, nicht um die Goim zu erniedrigen, nicht wegen der Anerkennung der anderen Völker und nicht, um zu essen zu trinken und glücklich zu sein, sondern um frei zu sein für die Tora und ihre Weisheit [...] und das Studium hat nur den Zweck der Gotteserkenntnis [...]. Wie die Tora sagt: *Und die Erde wurde mit Gottes Lehre erfüllt wie das Meer mit Wasser.*

Rambam meint also, man sollte das, was er über die Erniedrigung der nicht-jüdischen Bevölkerung sagt, nicht als physische Erniedrigung verstehen, die aus einer Misshandlung Israels gegenüber seinen Untergeordneten resultiert, sondern als Akzeptanz der Autorität der Tora, vor der man sich niederbeugt. Analog dazu sollte man über das Verhalten des israelischen Volkes zu den Völkern der Welt sagen: Die schiere Überheblichkeit, und das Quälen des Gois und seine physische Erniedrigung, die nicht aus einem erzieherischen oder Sicherheitszwang resultieren, könnte uns teuer zu stehen kommen. In Israel, dem zukünftigen spirituellen Zentrum der ganzen Welt, gibt es keinen Raum für zwei Völker, nur für das jüdische und den *Ger Toschav*. Ein *Ger Toschav*, der das nicht anerkennt, darf nicht *Ger Toschav* genannt werden. Dieser könnte Streit und Probleme verursachen, die Einheit und den Frieden brechen, die aus Israel strahlen. [...] Nur die Anerkennung einer Quelle kann eine stabile Werteordnung versprechen, die von wechselnder Mode und subjektiven Ideologien nicht beeinflusst wird. Die Welt wurde zwar gewissermaßen von den Werten der Bibel beeinflusst, aber dieser Einfluss ist noch nicht tief genug und verschiedene falsche Interpretationen haben Verwirrung verursacht. Zum Beispiel gibt sich der vom Christentum beeinflusste Westen gegenüber dem Feind übertrieben moralisch, was manchmal in übertriebenem Blutvergießen endet. Bis zu dem Punkt haben wir uns mit utopischen Dingen beschäftigt, die uns in der Realität leiten müssen. Aber auch wenn wir aus unterschiedlichen Gründen diesen Kriterien nicht folgen können und auch wenn wir aus irgendwelchen Gründen vermuten, dass die Araber nicht den Regeln des *Ger Toschav* nachkommen, müssen wir trotzdem jeden Goi gut und friedlich behandeln. Die Quelle dazu findet sich bei Rambam (*Hilchot Avoda Zara* Kap. 10:5-6). Wir unterstützen die armen Leute bei den Götzendiensten wie die armen Leute Israels, weil Gott uns dies befiehlt.“⁷⁷¹ Interessanterweise findet sich hier nicht nur eine Kritik an der westlichen Moral, die in den Augen des Rabbiners eine zerstörerische Wirkung hat, sondern auch der Aufruf

⁷⁷¹ Ariel, Y.: „Unser Verhalten gegenüber den Arabern“, S. 13-14.

zum friedlichen Handeln gegenüber Nicht-Juden, was hier indirekt mit der *Mischne Tora* belegt wird.

Auch die Bedeutung *Eretz Israels* soll hier aufgezeigt werden. Es folgen einige Stellen, an denen sich die Rabbiner der radikalen Nationalreligiösen auf Maimonides beziehen.

Joel Elizur zitiert direkt aus Maimonides` *Sefer Ha Mitzwot*:

„Ein wichtiges Prinzip hinter den religiösen Regeln *Eretz Israels* ist, dass es kein Land Israel ohne das Volk Israel gibt. Wenn die Juden Israel besiedeln, dann ist das das Land Gottes. Es gibt kein Dasein für eine jüdische Gruppierung in einem anderen Land und es gibt kein Land Israel ohne das Volk Israel.“⁷⁷²

Rabbiner Steiner verbindet auch den Libanon mit *Eretz Israel*. Hier wird eine rigorose Eroberung gefordert:

„[...] laut den großen Autoritäten [einzelne werden aufgezählt] Rambam [...] gehört ganz Libanon zu *Eretz Israel*, laut Ratbaz gehört das meiste von Libanon, Beirut eingeschlossen, zu Israel. Deswegen müssen wir den Libanon erobern, zumindest bis kurz vor Beirut. Auf gar keinen Fall darf Land aufgegeben werden. [...] Die Kontrolle über den Libanon muss den Worten [...] Rambams folgen. In einem Land das von Israel erobert wurde, dürfen die fremden Bewohner nur zu bestimmten Konditionen bleiben. Sie müssen sich damit abfinden, Steuern zu bezahlen bereit sein, Israel zu dienen [...].⁷⁷³ Maimonides wird hier nicht nur bezüglich des *Ger Toschavs* zitiert, sondern soll laut diesem Rabbiner sogar das Gebiet des Libanon für den jüdischen Staat beansprucht haben. Es werden also nicht nur genaue Gebietsangaben für *Eretz Israel* auf Maimonides zurückgeführt, auch die Tatsache, dass diese Gebiete kriegerisch erworben werden sollen, wird durch den Denker legitimiert. Die radikalen Nationalreligiösen beziehen sich auf das Kapitel *Kings and Wars* der *Mischne Tora*, in welchem Maimonides auf das Verhalten im Kriegsfall eingeht. Zudem sollen Maimonides` Schriften zur Erbauung der Soldaten dienen. Hierzu schreibt Rabbiner Elizur: „Wenn Israel in den Krieg zieht, soll es sich auf Gott verlassen und Israel soll wissen, dass dieser Krieg im Namen Gottes geführt wird. Der Soldat soll mutig sein, nicht an seine Frau und Kinder denken, sondern nur an den Krieg. Jeder, der anfängt, sich im Krieg Gedanken zu machen, begeht eine Sünde. In der Tora steht: *Sei nicht ängstlich!* [...] das Blut Israels hängt an ihm und

⁷⁷² Elizur, J.: „Ist Libanon auch ein Teil Eretz Israels?“, S. 12.

⁷⁷³ Steiner, C.: „Hosanna Tov Halevanon“, S. 42.

wenn er nicht mit all seinem Herzen kämpft, vergießt er das Blut aller [...] die Tora sagt: *Er soll seinen Brüdern keine Angst einjagen*. In der Tora wird die Vision eines Sieges über die Feinde dargestellt. Außerdem schreibt die Tora die Regeln im Krieg vor.⁷⁷⁴

Zu guter Letzt ein Zitat, welches die Schriften des Maimonides als Beweis für den Anfang der Erlösung darstellt. Joel Elizur schreibt:

„Sogar unser Rabbi [...] hat in der Versammlung der Disapora-Juden in Israel den Anfang der Erlösung gesehen. So zitiert auch Rambam die Tora: *Und Gott wird die Rückkehr ermöglichen [...]*.“

Das folgende Zitat scheint für den säkularen Leser, der in der jüdischen Gesetzesinterpretation ungeschult ist, skurril zu sein. Elizur versucht hier die Ankunft des Messias zu beweisen:

„Der Rambam bringt zum Beweis folgende Punkte:

1. Zitat aus der Bibel: *Und Gott hat Deine Rückkehr ermöglicht*.
2. In der Gemara steht: *Ich werde pfeifen und sie zusammenführen*.
3. Die Erklärung des Rambam lautet also folgendermaßen: Der Vogel *Racham* (hebr. „das Pfeiferchen“) heißt so, weil er normalerweise pfeift. Aber nur wenn er auf einem Gegenstand steht. Wenn er aber pfeift, wenn er auf dem Boden steht, dann kommt der Messias.⁷⁷⁵

Maimonides scheint hier auf die Bildersprache des Talmud eingegangen zu sein, dies wird direkt von den Fundamentalisten übernommen. Das Zitat zeigt die Unwissenschaftlichkeit der Argumente, mit denen hier gearbeitet wird. Rambam zitiert einen Spruch aus dem Talmud, der aber im praktischen Leben keine Bedeutung haben kann. Dennoch scheint dieses Zitat Eindruck zu machen. Es scheint ein Mittel zum Zweck zu sein. Der Zweck ist die Notwendigkeit, eine der größten jüdischen Autoritäten für ihre Zwecke, der möglichen Ankunft des Messias, zu zitieren.

⁷⁷⁴ Elizur, J.: „Israel und seine Feinde“, S. 31.

⁷⁷⁵ Elizur, J.: „Die Erfüllung stellt dem Glauben eine Falle“, S. 19.

1.3. Kahane und Maimonides

Die größte rabbinische Autorität des Mittelalters lässt natürlich auch Kahane nicht unberührt. Eine weitere beliebte Quelle ist Halevi, der die Einzigartigkeit der Juden stets betonte. Die Tora und die daraus resultierende *Halacha* sind das, was einen Juden zum Juden macht, jedenfalls kann man das als wichtigsten Punkt herausfiltern, den Kahane bezüglich der Besonderheit des Judentums macht. Aus diesem Grund stellt er auch Maimonides als wichtigen Theoretiker heraus, denn bei all seinen philosophischen Leistungen – und Kahane ignoriert diese keineswegs wie dies manchmal die Orthodoxie zu tun pflegt – war er in erster Linie ein Rabbiner, der sich den Gesetzen der Tora verpflichtet gefühlt hat und an sie gebunden war.⁷⁷⁶

Auch Kahane bezieht Maimonides' Ausführungen zum *Ger Toschav* mit ein. Laut Kahane spricht Maimonides hier den Willen Gottes aus.⁷⁷⁷ In seinem Werk *Uncomfortable Questions for Comfortable Jews* zitiert Kahane zuerst aus dem Talmud, fügt dann aber einige Passagen von Kommentatoren, darunter auch Maimonides, hinzu. Aus Maimonides' *Mischne Tora* zitiert er dessen Forderung an fremde Anrainer, friedlich zu leben, sich dem Staat zu unterwerfen und die Noachidischen Gebote zu befolgen.⁷⁷⁸ Weiterhin verbietet Maimonides jegliche nicht-jüdische Autorität, was Kahane natürlich sehr gelegen kommt, denn eine demokratische Ordnung, die nicht-jüdische Politiker zulässt oder ihnen bei entsprechenden Mehrheitsverhältnissen sogar herausragende Macht verleiht, kann nicht im Sinne Maimonides gewesen sein. Dies zu verhindern war Kahanes vorrangiges politisches Interesse. So spricht er sich dafür aus, Fremde – d.h. Nicht-Juden – zu dulden, „but never with citizenship, never with anything to say about the country.“⁷⁷⁹ Maimonides wird von Kahane auch zitiert, um eine seiner wichtigsten Forderungen zu untermauern: das Verbot der Mischehen. Er zitiert hier Maimonides' *Mischne Tora*, der als Strafe das Auspeitschen für jemanden, der eine Nichtjüdin heiratet, fordert.⁷⁸⁰ Im Jahre 1983 wurden Gesetzesentwürfe zu Mischehen von der Knesset abgewiesen, da sie angeblich Ähnlichkeiten mit den Nürnberger Gesetzen aufwiesen. Zwei dieser Gesetze wurden laut Kahane Wort für Wort von Maimonides

⁷⁷⁶ Mergui, R., Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 39.

⁷⁷⁷ Mergui, R., Simonot, P.: „Israel's Ayatollahs...“, S. 40.

⁷⁷⁸ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 170.

⁷⁷⁹ Ebenda, S. 171.

⁷⁸⁰ Ebenda, S. 178.

übernommen.⁷⁸¹ Kahane belegt dies mit weiteren Bibelziten und verteidigt sich gegen den Vorwurf, einer seiner Gesetzesentwürfe sei eine Kopie der Nürnberger Gesetze, zum einen mit dem religiösen Standpunkt und zum anderen mit seiner Ablehnung der Diaspora und dem, zu was sie geführt hat. Hier sind wieder deutliche Züge des Katastrophenzionismus zu spüren.⁷⁸²

Die Bedeutung von *Eretz Israel* wird auch von Kahane mit Maimonides in Verbindung gebracht. Die Besiedelung nennt Kahane ein „großes Gebot“.⁷⁸³ Um dies zu untermauern, zieht er das Alte Testament heran, verlässt sich aber hier auch auf Nachmanides, der dies als positives Gebot bezeichnet, aber auch auf Maimonides:

“And while Maimonides does not enumerate this as one of the 613 mitzvot, according to the commentator, Peat Hashulchan, he also believes that it is a rabbinical commandment to dwell in the Land of Israel.”⁷⁸⁴ Die Konsequenz hieraus ist, dass jegliche Veräußerung des Landes an Nicht-Juden ein schweres Vergehen darstellt, auf welches die Todesstrafe folgt. Maimonides schrieb in seinen Gesetzesinterpretationen, dass ein gläubiger Jude eher sterben, als ein Gesetz brechen soll. Hierauf bezieht sich auch Kahane in seinem Buch *Why be Jewish?*. Er bezieht dies vordergründig auf das Verbot, das Land Israel an Nicht-Juden zu übergeben: „The surrender of any part of the Land of Israel is a violation that is forbidden even at the cost of one`s life.“⁷⁸⁵

Hier verweist Kahane auf Maimonides` *Hilchot Jesodei Hatora* (5:3). Das Leben in Israel ist also die einzige Überlebensemöglichkeit des jüdischen Volkes, das erklärt diesen drastischen Schritt.⁷⁸⁶ Auch die *Mischne Tora* wird in diesem Zusammenhang mehrfach zitiert.⁷⁸⁷

Wie es auch schon im Zusammenhang mit den radikalen Nationalreligiösen deutlich wurde, wird Maimonides auch hinsichtlich des Rechts zitiert, sich gegen die Staatsobrigkeit aufzulehnen. Wie Kahane schreibt auch Maimonides eine Lebensweise strikt nach den Regeln der Tora vor. Staatliche Autorität wird von ihm in der *Mischne Tora* betont. Kahane wie auch Maimonides schreiben von einem König, der dafür sorgt, dass die Gesetze eingehalten werden. Diesem König müssen alle

⁷⁸¹ Kahane, M.: „Uncomfortable Questions for Comfortable Jews“, S. 277.

⁷⁸² Ebenda, S. 180.

⁷⁸³ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 6.

⁷⁸⁴ Ebenda, S. 11.

⁷⁸⁵ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 209.

⁷⁸⁶ Kahane, M.: „Letters from prison“, S. 16.

⁷⁸⁷ Kahane, M.: „Israel – Revolution or Referendum?“, S. 168.

Respekt zollen und er hat auch das Recht, diejenigen zu töten, die ihm zuwider handeln.⁷⁸⁸ An einer anderen Stelle seiner Monographie „Israel – Revolution or Referendum?“ zitiert Kahane Maimonides` Gebot, den göttlichen Geboten Vorrang vor denen des Königs zu geben. Wenn der König befiehlt, ein Gebot Gottes zu brechen, ist auf jeden Fall Widerstand zu leisten.⁷⁸⁹

Neben Verweisen auf Nachmanides und Halevi finden sich in seiner Monografie *Why be Jewish?* interessanterweise Hinweise auf das erste Buch der *Mischne Tora*, das die Gotteserkenntnis erklärt. Dieses *Buch der Erkenntnis* ist – anders als die folgenden 13 Bücher der *Mischne Tora* nicht auf die reine Gesetzesauslegung aus, sondern auf das intellektuelle Begreifen Gottes. Auf diese Gotteserkenntnis stützt sich nun Kahane, wenn er eine Art Gottesbeweis durchführt. Denn er stützt sich nicht auf das Begreifen Gottes durch das Studium, sondern darauf, dass das Wissen um ihn beweist, dass es ihn gibt: “To believe totally and to know the L-rd, is G-d over all Creation. That is the true faith and true awe.”⁷⁹⁰ Dies scheint für Kahane insofern relevant zu sein, da Maimonides gleichzeitig den Gottesdienst aus Furcht betont. Dies scheint Kahane sehr gelegen zu kommen, denn dessen gesamte religiös-politische Forderungen bauen ja auf Katastrophenvisionen und Angst auf.

Auch wenn Kahane sich gegen den Vorwurf des Rassismus wehrt, so ist doch deutlich geworden, dass er die arabische Bevölkerung Israels als Ursprung allen Übels ansieht und es zum zentralen Anliegen macht, diese Bevölkerungsgruppe zu bekämpfen. Bei Maimonides findet er einen geeigneten Beleg, um sein Unterfangen zu untermauern. Relevant ist hier die Stelle, an der sich Maimonides zur Notwendigkeit des Krieges äußert: “The King gives precedence to an obligatory war [...] And what is considered as an obligatory war? The war against the seven (Canaanite) nations, the war against Amalek, and aiding Jews against an enemy that rises against them.”⁷⁹¹ Vor allem der letzte Punkt „erlaubt“ es dem Fundamentalisten, gegen den jüdischen Staat selbst vorzugehen, ob gegen die Armee im Falle eines Siedlungsabbrisses oder später im Falle Rabin.

Alle Forderungen Kahanes haben den Ursprung in der Lehre, dass das jüdische Volk das auserwählte Volk ist. Dies hat zur Folge, dass man jegliche Bestrebungen von

⁷⁸⁸ Kahane, M.: „Israel – Revolution or Referendum?“, S. 93.

⁷⁸⁹ Ebenda, S. 95.

⁷⁹⁰ Kahane, M.: „Why be Jewish?“, S. 179.

⁷⁹¹ Kahane, M.: „Israel: Revolution or Referendum?“, S. 96.

säkularen Israelis, ein „Volk unter anderen Völkern“ zu sein, entschieden zurückweisen muss. Auch hierzu hat sich Maimonides geäußert: Er bezieht sich auf den Propheten Samuel, der dem Wunsch des Volkes, eines unter Vielen sein zu wollen, nicht folgen will.⁷⁹²

2. Vernunft und Offenbarung - ein Gegensatz? Versuch einer abschließenden Maimonides-Interpretation

Mischne Tora, das wichtigste legalistische Werk des Maimonides lässt sich auf zwei verschiedene Arten übersetzen: zum einen mit „Die Wiederholung der Tora“ und zum anderen mit „Die Zweite nach der Tora“. Beide Übersetzungen drücken etwas Besonders aus: die Bedeutung, die Maimonides seinem eigenen Werk beimisst. Maimonides schien sein Werk für so bedeutend gehalten zu haben, dass er den Gläubigen scheinbar suggerieren wollte, sie bräuchten nur die Tora und die *Mischne Tora* zu lesen, der Talmud und die Mischna seien hinfällig. Tatsächlich handelte es sich bei der *Mischne Tora* um einen nie zuvor dagewesenen Gesetzeskodex.⁷⁹³ Maimonides hat sich durch diesen Stellenwert, den er seinem Werk beigemessen zu haben scheint, nicht nur Freunde gemacht. Obwohl er hierfür von rabbinischer Seite scharf angegriffen wurde, hat die Wirkung des Werkes ihr Ziel nicht verfehlt. Maimonides gilt als die bedeutendste Gesetzesautorität des Mittelalters und als eine der bedeutendsten für die jüdische Religion überhaupt. Es wurde in dieser Arbeit gezeigt, dass Maimonides eine wichtige Quelle für den jüdischen Fundamentalismus darstellt. Einleitend ist für diese Arbeit zunächst der Begriff Fundamentalismus allgemein definiert worden.

Anhand der Geschichte der Religionskritik wurde gezeigt, wie sich der Wertewandel der Religion vollzogen hat. Dieser hat in der Moderne zu einer Herauslösung der Vernunft aus dem Bereich der Religion geführt. Was zu Maimonides` Zeiten also noch selbstverständlich war, nämlich das Gesetz als gottgegeben und damit höchst vernünftig anzusehen, war damit hinfällig geworden. Diese Entwicklung, die mit dem rasanten Aufschwung der wissenschaftlichen Forschung einherging, mündete schließlich bei einem großen Teil der westlichen Welt in der grundsätzlichen

⁷⁹² Kahane, M.: „Israel: Revolution or Referendum?“, S. 97.

⁷⁹³ Twersky, I.: „A Maimonides Reader“, S. xiii-xvi.

Ablehnung des göttlichen Gesetzes und im Atheismus. In der religiösen Welt löste diese Entwicklung große Irritationen aus. Diese Irritationen führten schließlich zu einer extremen Gegenreaktion der Gläubigen: der absoluten Hinwendung zur Religion. Um ihre Religion vor den „Gefahren“ der Außenwelt zu schützen, vertiefte man sich in das Studium der Heiligen Schrift, die man für das menschliche Leben als einzigen Wegweiser zu akzeptieren schien. Was mit den Schriften *Fundamentals* und der wörtlichen Auslegung angefangen hatte, entwickelte sich in den 70er Jahren schließlich zu einem globalen Phänomen, dem Phänomen Fundamentalismus, der zu einer hochpolitischen und kämpferischen Bewegung wurde. Auch das Judentum wurde von dieser Bewegung nicht verschont. Bisher war das Judentum von dogmatischen Auslegungen bis auf wenige Ausnahmen bewahrt geblieben. Nach dem 6-Tage-Krieg jedoch änderte sich dies: Im Namen der radikalen nationalreligiösen Siedlerbewegung und der rassistischen Partei *Kach* wurde ein politischer Kampf für *Eretz Israel* im Namen der Heiligen Schrift und im Namen des Judentums geführt. Es wurde gezeigt, dass der jüdische Fundamentalismus all die in dieser Arbeit aufgeführten Charakteristika des Fundamentalismus erfüllt. Die Fundamentalisten führen einen politischen Kampf unter Gott mit klaren Feindbildern, arbeiten so auf die Erfüllung der utopischen Zukunftsvision in Form einer Theokratie hin und machen sich keinerlei Gedanken über mögliche Folgen ihres Handelns. Die israelische Ultra-Orthodoxie erfüllt diese Kriterien nicht. Der Stellenwert der Tora kann in der Ultra-Orthodoxie nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Tora wird hier absolut gesetzt und durchdringt alle Lebensbereiche. Zur Verhaltensweise der Ultra-Orthodoxie gehört aber auch der Rückzug. Im Gegensatz zu den radikalen Nationalreligiösen und der Partei *Kach* wird in der Ultra-Orthodoxie der aktive politische Kampf nicht forciert.

Bei den Nationalreligiösen und bei *Kach* wurde hingegen gezeigt, dass vor allem die Punkte der Berechtigung einer jüdischen Herrschaft über *Eretz Israel*, der Ausschluss der nicht-jüdischen Bevölkerung und das Recht auf gewaltsamen Widerstand bis hin zur Rechtfertigung von Morden und Kriegen mit den Schriften Maimonides' legitimiert werden. Obwohl diese Parallelen sichtbar werden, hat sich doch auch gezeigt, dass Maimonides hier keine Primärquelle zu sein scheint. So bildet neben der Tora die Philosophie von Abraham Kook und ihre Weiterentwicklung unter Zwi Jehuda Kook die theoretische Grundlage für fundamentalistische Bestrebungen der Nationalreligiösen. Auch Kahane scheint eher auf Juda Halevi, denn auf Maimonides fixiert zu sein. Dennoch muss gesagt werden, dass die Bezugnahmen der jüdischen

Fundamentalisten auf Maimonides allumfassend sind, mit anderen Worten: Maimonides wird für alle für den fundamentalistischen Kampf relevanten Punkte beider Bewegungen herangezogen. Mit Maimonides` Schriften lässt sich der jüdische Anspruch auf *Eretz Israel*, die Ausgrenzung von Minderheiten sowie die kriegerische Verteidigung des Landes belegen. Die Hauptpunkte jüdisch-fundamentalistischer Politik in Israel lassen sich also mit den Schriften des Maimonides legitimieren. Darüber hinaus weisen die maimonidischen Schriften eine weitere Besonderheit auf: Sie ermutigen zum Eingreifen in den Lauf der Geschichte. Dies liegt zum einen darin, dass ein politischer Aktionismus bezüglich des messianischen Zeitalters von Maimonides nicht explizit untersagt wird. Darüber hinaus macht das Fehlen von mystischen Zeichen und Wundern den Messias menschlich, die weltliche Politik, die er betreibt, ist eine menschliche. Dies kann von religiösen Eiferern als Aufforderung gewertet werden, sich aktiv an der göttlichen Politik zu beteiligen. Zwi Jehuda Kook hat dies konkretisiert. Die Aufmunterung zum politischen Aktionismus lässt sich mit den Aussagen des Maimonides untermauern. Der politische Aktionismus wurde als Hauptkriterium für Fundamentalismus aufgeführt. Somit ist Maimonides von elementarer Bedeutung für den jüdischen Fundamentalismus in Israel.

Die Bewegung der radikalen Nationalreligiösen hat ihre Wurzeln jedoch primär in der Theorie von Abraham Kooks Schriften. Ein kurzer Vergleich der beiden Denker Maimonides und Abraham Kook hat gezeigt: Abraham Kooks Vermächtnis ist die – zumindest versuchte – Versöhnung der jüdischen Orthodoxie mit dem modernen Phänomen des Zionismus. Kook hatte hierfür wie Maimonides den Blick in die antike Philosophie gewagt. Diese mag ihm den Anstoß für politisches Handeln innerhalb der jüdischen Religion gegeben haben. Die maimonidischen Ansichten zu philosophischen Fragen schienen Kook aber zu weit gegangen zu sein. Darüber hinaus lässt sich die Philosophie Kooks auf die Kabbala zurückführen. Der mystische Ansatz Kooks zur religiösen und eschatologischen Deutung des zionistischen Projekts stimmt nicht mit dem Ansatz Maimonides` überein, denn Letzterer nahm Abstand von wundersamen und mystischen Deutungen der Schrift. Was bedeutet dies für die Maimonides-Rezeption der radikalen Nationalreligiösen? Wenn man nur das Verhältnis von Kook und Maimonides berücksichtigt, scheint die Bedeutung nicht besonders groß zu sein. Die Grundlage für direkte Bezugnahmen auf die maimonidischen Schriften scheint erst Zwi Jehuda Kook geschaffen zu haben. Da der Terminus Fundamentalismus in dieser Arbeit vor allem mit dem politischen Kampf unter Gott definiert wird, wird die Bedeutung Zwi Jehuda Kooks und seiner Mitstreiter

hier besonders interessant, denn es war schließlich Zwi Jehuda, der die Theorie seines Vaters in den politischen Kampf umgesetzt hat. Die Bezugnahmen der radikalen Nationalreligiösen, welche der politischen „Schule“ Zwi Jehuda Kooks angehören, haben gezeigt, dass Maimonides Gesetze hier ausschlaggebend sind. Hier muss hinzugefügt werden, dass Fundamentalisten ihre Vorgehensweise mit der Heiligen Schrift zu legitimieren versuchen. Kooks Theorie ist jedoch keine reine Gesetzesinterpretation. Eine direktere Darstellung des Gesetzes aber liefert die *Mischne Tora*. Maimonides` Kodex scheint hier also eine willkommene Ergänzung für fundamentalistisches Handeln zu sein.

Eine ähnliche Rolle scheint Maimonides im politischen Denken Meir Kahanes zu spielen. Auch für Kahane bieten sich andere Quellen an. Seinen relativ unverhohlenen Rassismus bezieht dieser eher auf die Aussagen Juda Halevis⁷⁹⁴. Aber auch bezüglich rassistischer Anschauungen findet Kahane Passagen in der *Mischne Tora*, die dies zu unterstützen scheinen. So kommen Maimonides` mittelalterliche Regelungen zu Mischehen Kahane gelegen. Die Brutalität der Forderungen Maimonides` spiegeln hier eindeutig die Verhältnisse im Mittelalter wieder, für den modernen Leser ist dies äußerst abschreckend. Kahane jedoch scheut sich nicht, zumindest teilweise diese Brutalität zu übernehmen, wohl um seinen Forderungen, beispielsweise zum Verbot von Mischehen, besonders viel Brisanz zu verleihen. Er lässt offen, ob er eine mittelalterliche Brutalität befürwortet.

Für alle Gruppierungen gilt: Sie beziehen sich auf das legalistische Werk des Maimonides, d.h. um die großen Gesetzeskodize, wie die *Mischne Tora* oder den *Commentary on the Mishnah*, welche sich zum größten Teil der logischen Darstellung der jüdischen Gesetze verschrieben haben. Der historische Kontext des Wirkens von Maimonides wird von jüdischen Fundamentalisten ebenso außer Acht gelassen, wie die philosophischen Schriften. So bedeutend wie Maimonides für die jüdische Orthodoxie ist, und dies ist der Fall, denn die *Mischne Tora* ist das Standardwerk in orthodoxen *Jeschivot*, so unbedeutend scheint der Philosoph Maimonides hier zu sein. Sein philosophisches Werk wurde in keinem der für diese Arbeit relevanten Schriften auch nur am Rande erwähnt. „Maimonides der Philosoph“ scheint für die Orthodoxie im Allgemeinen und für den jüdischen Fundamentalismus im Speziellen schlichtweg nicht zu existieren. Für die Orthopraxie, die ja innerhalb der Orthodoxie, als auch im jüdischen Fundamentalismus einen hohen Stellenwert einnimmt, ist

⁷⁹⁴ Vgl. oben.

Maimonides legalistisches Werk hingegen von unschätzbarem Wert, denkt man nur an die Kodifizierung der 613 Gebote. Auch für jeden „Anfänger“ ist sein Werk wertvoll, bietet es doch einen verständlichen Überblick über die jüdischen Gesetze. Es darf also Maimonides` Rolle als Gesetzesautorität nicht hoch genug eingeschätzt werden. Gerade weil dem Wesen der jüdischen Religion eine autoritäre und absolute Auslegung fern ist, scheint es dem Fundamentalismus hier entgegenzukommen, dass die *Mischne Tora* das komplexe jüdische Gesetz auf einfache Grundsätze herunter bricht und so dogmatische Züge trägt.

Ein weiterer Punkt, der von der Orthodoxie im Allgemeinen und von Fundamentalisten im Besonderen ignoriert wird, ist die Tatsache, dass Maimonides seine Theorien in der engen Anlehnung zum islamischen *Kalam* verfasst hat. Ebenso wie Maimonides` Offenheit zur Philosophie scheint bei ihm auch eine gewisse Offenheit gegenüber dem Islam vorhanden gewesen zu sein. Man darf hier nicht vergessen, dass Maimonides der gängigen Überlieferung zufolge, selbst zum Islam konvertiert war. Falls dies nicht der Wahrheit entspricht, so hat er zumindest die meiste Zeit seines Lebens unter Muslimen gelebt.

Ein weiterer Problempunkt der Arbeit schien das Auseinanderklaffen der zeitlichen Perioden zu sein. Maimonides` Wirken war in die Zeit des Mittelalters eingebettet, wohingegen es sich beim Phänomen des Fundamentalismus um ein höchst modernes Phänomen handelt. Auf mittelalterliche Zustände zurückzugreifen ist für den Fundamentalismus kein Problem, denn es gehört ja zu dessen Wesen, auf alte Gebräuche und Sitten der Religion zu rekurieren. Fundamentalismus ist also, obwohl er ein modernes Phänomen ist, in seinen Inhalten äußerst rückwärtsgewandt. Es scheint hier die Brücke von einem mittelalterlichen Denker hin zu dem modernen Phänomen Fundamentalismus mühelos gebaut werden zu können.

Hinterfragt man kritisch den Nutzen der maimonidischen Schriften für jüdischen Fundamentalismus in Israel, so stößt man auf folgende Ungereimtheiten:

- (a) Maimonides der Philosoph wird ignoriert;
- (b) dem historischen Kontext wird nicht Rechnung getragen, so werden Gesetze zur Bestrafung direkt übernommen;
- (c) das sozio-kulturelle Umfeld Maimonides` wird missachtet.

Tatsache ist, dass das gesamte Judentum Maimonides für sich beansprucht. Dies zeigt aber auch die variablen Interpretationsmöglichkeiten von Maimonides` Werk. Wie kommt es hierzu? Zunächst einmal scheint die Antwort bezüglich der

Fundamentalisten zu sein, dass hier ein selektiver Umgang mit den maimonidischen Schriften stattfindet.

Kann man sich aber als Wissenschaftler damit zufrieden geben? Wohl kaum. Dafür werfen der Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft und der Widerspruch zwischen Leben und Wirken bei Maimonides zu viele Frage auf.

Kann man also Maimonides nur verstehen, wenn man beide Seiten, die gesetzgeberische *und* die philosophische studiert, wie Menachem Kellner schreibt? Diese Frage lässt sich einfacher beantworten, als die nach dem wahren Glauben des Maimonides.

Wie also lassen sich die Freiheit des Philosophierens und der Auftrag der Regelung der Welt durch die göttliche Tora vereinbaren? Die Antwort scheint in der Philosophie des Mittelalters zu liegen und laut Leo Strauss hatte Maimonides damit weniger Schwierigkeiten als wir im modernen Zeitalter. Strauss sieht in der Zeit der Aufklärung keine Grundlage mehr, beide Ebenen zu vereinen. Im modernen Denken und der modernen Wissenschaft spielen Wunder und religiöse Mythen keine Rolle mehr. Strauss behauptete, der Angriff der Aufklärung auf die Orthodoxie sei gescheitert, trotzdem hatte die Aufklärung einen gewissen Gewinn erzielt: Sie hat die Beweisbarkeit von Wundern überzeugend in Frage gestellt.⁷⁹⁵ Dennoch sagt Strauss: „[...] nicht die Unmöglichkeit, sondern nur die Unkennbarkeit ist von der Aufklärung bewiesen worden.“⁷⁹⁶ Beim Mittelalter spricht er von einem „natürlichen Wissen“, das Glaube und Wissenschaft verbindet. Die Aufklärung hat dies zerstört, die Religion ist entzaubert worden.⁷⁹⁷ Die Synthese aus Offenbarung und Vernunft ist deshalb heute zum Scheitern verurteilt. Laut Strauss führt der Versuch zu einer Verfälschung der Tradition. Darüber hinaus gehe hier das Verhältnis zwischen Gott und der Natur verloren.⁷⁹⁸

Zu Maimonides` Zeiten war es normal, die Philosophie und die geoffenbarte Religion zu vereinen. Maimonides scheint es hier leichter zu haben, er muss sich nicht mit dem Phänomen der Aufklärung und dem Zweifel an der Offenbarung auseinandersetzen. Die Offenbarung ist im Mittelalter selbstverständlich mit der Vernunft verbunden. Dennoch setzt sich Maimonides über die Autorität der Offenbarung hinweg, indem er die Werte des Intellekts und die politischen

⁷⁹⁵ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 19.

⁷⁹⁶ Ebenda, S. 21.

⁷⁹⁷ Ebenda, S. 19.

⁷⁹⁸ Ebenda, S. 11.

Vorstellungen der antiken Philosophie mit einbringt. Aber dies geschieht nur scheinbar. Letzten Endes führen diese philosophischen Gedanken wieder zur Tora zurück, denn die Menschen begreifen, wie weise die Tora ist. Strauss formuliert dies treffend: „An der übermenschlichen Weisheit und Gerechtigkeit der Tora sieht der sehende Jude [...], dass die Offenbarung wirklich ist.“⁷⁹⁹ Den Philosophen wird zwar eine Vormachtstellung eingeräumt, sie stehen aber nicht auf der höchsten Stufe, denn diese kann nur von den Propheten erreicht werden.

Maimonides verfasste den *Führer der Unschlüssigen* höchstwahrscheinlich mit dem Ziel, den durch die Verlockungen der Philosophie abgelenkten Juden wieder den Weg zu Tora zu weisen. Eine Verteufelung der Philosophie hätte ihn nicht zum Ziel geführt, vielleicht band er die Philosophie deswegen so geschickt in seine Theorie ein. Maimonides plädiert nicht für einen Menschen, der sich bedenkenlos dem Gesetz unterwirft, er plädiert für die Selbstbestimmung des Menschen. Wäre der Mensch nicht selbstbestimmt, so wäre er ein Sklave Gottes. Dies ist nicht der Fall. Fundamentalisten geben der Tora die volle Macht über ihr Leben. Sie bestimmt Denken und Handeln. Auch Maimonides gibt der Tora diesen Stellenwert. Die Tora hält er für den besten Rahmen der Gesellschaft und des Einzelnen bei seiner Annäherung an Gott. Sie soll also das gesamte Leben durchdringen. In diesem Punkt wären sich Maimonides und die Fundamentalisten also einig. Maimonides hält die Tora für absolut vernünftig. Mithilfe dieser Vernunft kann der Mensch alleine den Inhalt der Offenbarung erkennen. Nach mittelalterlichem Verständnis war die Heilige Schrift voller Geheimnisse, welche die Gläubigen entschlüsseln sollten. Der Garant der Wahrheitserkenntnis war hierbei die Vernunft. Die Vernunft war sozusagen das Werkzeug, mit dessen Hilfe der Mensch die Geheimnisse der Offenbarung zu entschlüsseln vermag. Laut Carlos Fraenkel war Maimonides der Auffassung, dass der Schlüssel zum Verstehen der Geheimnisse der Tora den Juden in der Diaspora verloren gegangen war. Die griechisch-arabische Philosophie war ihm daher eine willkommene Hilfe, sozusagen der neue Schlüssel zum Verstehen der Tora. Damit ging Maimonides` hohe Meinung zur arabischen *Falasifa* einher, die er als „closest to the truth of all intellectual traditions in the Muslim world“ erachtete.⁸⁰⁰ Das heißt, Maimonides lebte nicht nur in dieser Welt, höchstwahrscheinlich als konvertierter Muslim, sondern dachte auch in dieser Tradition, nahm sie in seine Wissenschaft auf.

⁷⁹⁹ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 18.

⁸⁰⁰ Fraenkel, C.: „From Maimonides to Ibn Tibbon, Interpreting Judaism as a Philosophical Religion“, S. 188.

Wir haben es hier also mit einem jüdischen Gesetzgeber zu tun, der nicht nur den Wert der Philosophie betonte und in sein Werk mit aufnahm, sondern der auch die Philosophie der arabischen Welt sehr zu schätzen wusste. Die Wahrheit wurde als verschlüsselt angesehen und der mittelalterlichen Ansicht zufolge konnte sie nur durch einen hohen Aufwand an Studium erkannt werden. Weiterhin setzt Maimonides für das Studium der Tora und das Begreifen Gottes auch das Studium der Logik, der Mathematik und der Naturwissenschaften voraus. Das schmälert aber nicht die Bedeutung der Tora. Diese ist laut Maimonides mit der Vernunft identisch, mehr noch, sie ist der Ausdruck der Vernunft. Außerdem vermittelt sie die Vernunft auch demjenigen, der die Kapazitäten nicht hat, Wahrheit zu erkennen. Sie hat also einen erzieherischen Zweck und gewährleistet das Zusammenleben im Staat. Fundamentalisten glauben an die Unverrückbarkeit des Wort Gottes, das in der Offenbarung niedergeschrieben wurde. Maimonides zeigt, dass dieses geschriebene Wort nicht wörtlich genommen werden darf. Es hat sich herausgestellt, dass die Heilige Schrift ein esoterisches Buch ist, das heißt, dass die Wahrheiten verschlüsselt wurden. Maimonides setzt die Offenbarung als selbstverständlich voraus. Die Philosophie ist im Mittelalter die gesetzliche Begründung der Offenbarung. Das Gesetz verpflichtet laut Maimonides den Menschen zu philosophieren, das hat Maimonides sogar in seinem legalistischen Werk gezeigt. Das erste Buch der *Mischne Tora* ist der Gotteserkenntnis durch theoretisches Schauen gewidmet. Die Philosophie ist hier eine von vielen bedeutenden Wissenschaften.⁸⁰¹ Die Begründung des Gesetzes ist nicht alleine in der Philosophie zu suchen, denn die Philosophie ist ja auf den Menschen beschränkt, das Göttliche kann nur von den Propheten erkannt werden.⁸⁰²

Trotz aller Betonung der Philosophie und dem Versuch der Vereinbarung mit der Offenbarung ist die philosophische Freiheit bei Maimonides doch eingeschränkt. Dies ist hinsichtlich zweier Punkte der Fall: Zum einen ist die Philosophie immer im Rahmen der Offenbarung zu sehen und zum anderen lehrt Maimonides die Gewöhnung des Menschen an das Gesetz. Die Hervorhebung der Erziehung – man denke hier an die Gottesangst, eine Art Einschüchterungstaktik – ist eine weitere Einschränkung der Philosophie. Für Maimonides ist die Offenbarung eine Anregung

⁸⁰¹ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 47.

⁸⁰² Maimonides: „Führer der Unschlüssigen“, S. 222.

zum „Trainieren der Vernunft“. Sie hat einen erzieherischen Zweck.⁸⁰³ Außerdem will sie das Denken der Philosophierenden in klare Bahnen lenken. Dafür steht ja schließlich auch der Titel des philosophischen Hauptwerks Maimonides. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Wahrheiten verschlüsselt sind und nicht jedem zugänglich und wenn, dann nur nach intensivstem Studium. Die Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes sind hingegen in der modernen Aufklärung jedem zugänglich. Zusammengefasst heißt dies: Die Lehrsätze werden den Menschen an die Hand gegeben, die Beweise werden durch Vernunft ermittelt, welche durch die Gesetze angeregt wird.⁸⁰⁴ Die Vernunft des Menschen ist nicht grenzenlos, der Mensch hat nur eine begrenzte Auffassungsgabe.⁸⁰⁵ Dabei ist klar, dass die Offenbarung ein geschichtliches Faktum ist. Dies ist durchaus eine Parallele zum fundamentalistischen Gedankengut, welches die Heilige Schrift als absolut setzt und die darin liegenden Forderungen umzusetzen sucht. Maimonides wird von Leo Strauss in seinem Werk „Philosophie und Gesetz“ im Jahr 1935 als offenbarungsgläubiger Rationalist betitelt.⁸⁰⁶ Gleichzeitig macht Strauss jedoch klar, dass dies aufgrund der exegetischen Form der Schriften schwer zu beweisen sei. Dies ist natürlich widersprüchlich, denn einerseits gibt Maimonides im ersten Buch des *Führers der Unschlüssigen* an, dass die Bezeichnungen in der Tora nicht ernst genommen werden dürfen. Andererseits aber sieht er in der Offenbarung die absolute Wahrheit, hier kommt es also zu einer gewissen Doppeldeutigkeit. Maimonides aber scheint dies so zu lösen, dass er die Vernunft des Menschen als endlich ansieht. Wie wir ja schon am Palastgleichnis gesehen haben, sind die Menschen mit verschiedenen Fähigkeiten zur Gotteserkenntnis ausgestattet, aber auch die Menschen, die dem Sultan am nächsten sind, können nie vollständig zu ihm gelangen. Leo Strauss zieht hier das platonische Höhlengleichnis heran: Die Propheten sind demnach diejenigen, die außerhalb der Höhle wandeln.⁸⁰⁷ Die Vernunft verhilft dem Menschen zum Studium, aber sie ist nicht identisch mit der Offenbarung, denn diese steht über ihr. Die Philosophie ist damit nur eine Stufe zur Gotteserkenntnis, sie bietet keinen endgültigen Zugang zu Gott. Strauss spricht hier von einem „Überschuss der Offenbarungswahrheit über die Vernunftwahrheit“⁸⁰⁸. Die

⁸⁰³ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 49.

⁸⁰⁴ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 50.

⁸⁰⁵ Maimonides: „Führer der Unschlüssigen“, S. 90.

⁸⁰⁶ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 53.

⁸⁰⁷ Ebenda, S. 53.

⁸⁰⁸ Ebenda, S. 55.

Endlichkeit des menschlichen Verstandes ist ein Grund dafür, dass der Mensch auf die Offenbarung angewiesen ist und sie hinnehmen muss. Dabei tun die „einfachen“ Menschen dies, um Ordnung im Staate gewährleistet zu bekommen und die Fähigen, um eine Anregung zum Philosophieren zu erhalten bzw. um ihre Gedanken leiten zu lassen. Leo Strauss sieht in der Theorie des Maimonides insgesamt keine vollständige Lösung des Problems, aber doch einen einigermaßen zufriedenstellenden Ansatz.⁸⁰⁹ Einige Jahre später änderte Strauss seine Meinung: In einem Briefwechsel mit Jacob Klein von 1938 rückte Strauss von seinem Bild des Maimonides als einen offenbarungsgläubigen Rationalisten ab. „[Maimonides] hat natürlich die Legende von der jüdischen Herkunft der Philosophie nicht geglaubt.“⁸¹⁰ In seinem Werk *Persecution and the Art of Writing* (1952) versucht er eine weitere Deutung des maimonidischen Werkes. Die Wahrheiten des Glaubens werden von Maimonides nicht bezweifelt, sie sind aber laut Strauss hoch verschlüsselt.

Die wahre Wissenschaft der Bibel ist die der *Maase Merkava*, das heißt, die Bibel auf höchstem Niveau deuten zu können. Leo Strauss macht darüber hinaus noch eine weitere Deutungsform aus: Maimonides unterscheidet zwischen der direkten Bedeutung der Wörter und Sätze einerseits und einem Bedeutungsgefüge andererseits, für das Phrasen der Tora parabelgleich stehen.⁸¹¹ Dennoch nimmt Maimonides Sätze aus der Tora heraus und lässt sie ungedeutet stehen. Laut Strauss hat der *Führer der Unschlüssigen* nichts mit Mathematik, Logik usw. zu tun. Auch nichts mit Politikwissenschaften. Er ist ein Buch, das sich mit der Physik und Metaphysik auseinandersetzt. Das einzige, was Maimonides im *Führer der Unschlüssigen* zu behandeln scheint, ist die Wissenschaft von der Einheit und Unkörperlichkeit Gottes. Diese Wissenschaft soll keine esoterische Wahrheit sein, jeder soll sie begreifen.⁸¹² Maimonides behandelt Physik und Metaphysik nicht vollständig in seinem Buch, denn das Wichtigste ist, zu beweisen, dass Offenbarung und Vernunft miteinander vereinbar sind: “But Maimonides does not intend to treat physics and metaphysics; his intention is to show, that the teaching of this philosophic disciplines [...] is identical with the teachings of the Bible.”⁸¹³ Dies entspricht also dem, was in dieser Arbeit bereits gezeigt wurde: dem Versuch der

⁸⁰⁹ Strauss, L.: „Philosophie und Gesetz“, S. 53.

⁸¹⁰ Strauss, L.: „Hobbes` politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe“, S. 545.

⁸¹¹ Strauss, L.: „Persecution and the Art of Writing“, S. 41-42.

⁸¹² Ebenda, S. 44.

⁸¹³ Ebenda, S. 45-46.

Vereinbarung von Offenbarung und Vernunft. In einem weiteren Gedankengang befasst sich Strauss schließlich mit der Vermittlung des Glaubens, hier kommt er zu dem Schluss, dass weder der *Führer der Unschlüssigen*, noch die *Mischne Tora* Werke sind, die den wahren Glauben vermitteln sollen. Laut Talmud, ist es einem Gelehrten nicht erlaubt, die versteckten Wahrheiten in der Bibel zu lehren. Zumindest nicht einer Masse an Menschen. Das ist für Maimonides ein Problem. Strauss versucht, Maimonides' Lösungsansatz aufzuzeigen: Zuerst hat Maimonides den *Führer* nicht ein Buch genannt, sondern eine Abhandlung, um dem Ganzen den Anschein zu geben, weniger für die Masse geschrieben worden zu sein. Zweitens hält Strauss den *Führer der Unschlüssigen* für eine Fortsetzung der *Aggada*-Diskussionen des Talmud. Ebenso wenig ist die *Mischne Tora* ein Nachschlagewerk für Gläubige: "And just as the *Mischne Tora*, far from terminating the halakhic discussions, [...] the Guide, far from offering a final interpretation of the secret teaching of the bible, may actually have been an attempt to revive the oral discussion thereof by raising difficulties which intentionally were left unsolved."⁸¹⁴ Dies lässt Strauss wohl darauf schließen, dass es sich bei beiden Werken nicht um religiöse Beiträge handelt. Einen weiteren Grund hierfür sieht Strauss im Aufbau des *Führers der Unschlüssigen*. Er nennt Maimonides den „[...] master of the art of revealing by not revealing and of not revealing by revealing.“⁸¹⁵ Das Werk wird so zum Buch mit sieben Siegeln. Die Taktik von Maimonides ist, die Argumentationslinie zu brechen und zwischen die wichtigen Passagen unwichtige hineinzuschieben. Die unlogische und falsche Anordnung der Kapitel weist keinen roten Faden auf und chiffriert so die eigentliche Botschaft. In einer Zeit, in der Maimonides das Gesetz gefährdet sah, da der Talmud es verbot, esoterische Wahrheiten zu verbreiten, versuchte Maimonides, das Gesetz zu retten. Ibn Kaspj, ein Interpret der maimonidischen Esoterik, hat noch eine weitere „Geheimnisebene“ eingeführt: Neben der direkten Bedeutung des Wortes und dem, was dahinter steckt, gibt es noch ein drittes Geheimnis, nämlich das, auf was sich das Wort oder das Gesagte beziehen. Diese Geheimnisse können nur durch Propheten verstanden werden, für „Normalsterbliche“ reicht die Sprache nicht aus, um sie zu verstehen. So können auch die Erkenntnisse im *Führer der*

⁸¹⁴ Strauss, L.: „Persecution and the Art of Writing“, S. 48.

⁸¹⁵ Ebenda, S. 52.

Unschlüssigen nicht in Normalsprache ausgedrückt werden, sondern nur in Parabeln.⁸¹⁶

Als Lösungsansatz gibt Strauss an, dass man den *Führer der Unschlüssigen* genauso esoterisch verstehen muss wie die Tora. Maimonides gibt uns im *Führer der Unschlüssigen* das Handwerkszeug, die Bilder und Parabeln der Bibel zu verstehen. Dasselbe Handwerkszeug müssen wir nun anwenden, um den *Führer der Unschlüssigen* zu verstehen. Das heißt, es handelt sich hier um eine esoterische Interpretation der esoterischen Interpretation. Maimonides glaubte nicht an eine Bibelkritik in unserem Sinne, d. h., dass Unstimmigkeiten und Wiederholungen der Bibel auf die historischen Umstände der Niederschrift zurückzuführen sind. Für ihn sind diese Irritationen Gleichnisse, die entschlüsselt werden müssen.⁸¹⁷ Das erinnert an die kabbalistische Herangehensweise, die es zu dieser Zeit ja noch nicht gab. Strauss sieht eine Interpretation Maimonides' Werk durchaus in diesem Sinne, d. h. er sieht in Maimonides einen Vorläufer der Kabbala.

Ähnlich wie Leo Strauss ist Maimonides hier also weniger ein *Führer der Unschlüssigen* als einer, der zu mehr Verwirrung beiträgt. Neben den Widersprüchen in seinem Leben war aber vor allem sein Werk widersprüchlich. Besonders die Art und Weise, in der der *Führer der Unschlüssigen* verfasst wurde, wirft Rätsel auf. In der Schrift finden sich immer wieder Widersprüche und Wiederholungen. Vor allem Leo Strauss hat dieser Verfassungsart viel Bedeutung zugemessen und behauptet, die Wahrheiten schreibe Maimonides mit unsichtbarer Tinte und höchst verschlüsselt. Während die *Mischne Tora* ein Buch für die Massen sei, und das Gesetz einfach nur als Lebensanleitung klar wiedergebe, sei der *Führer der Unschlüssigen* laut Strauss eine esoterische Schrift, die der Bibel, welche er als esoterische in Perfektion bezeichnet, nachempfunden ist.⁸¹⁸ Aus der Bibel lässt sich der tiefere Sinn herauslesen, wenn man die Abwechslungen, mit denen sich verschiedene Themen aneinanderreihen, richtig deuten kann. Das heißt, die Geheimnisse liegen in der Zusammenstellung der Bibel. Ebenso verhält es sich mit den Wiederholungen.⁸¹⁹ Auch im *Führer der Unschlüssigen* gibt es eine bestimmte Aneinanderreihung. Das Hauptmerkmal der Verschlüsselung liegt aber darin, dass Maimonides die Dinge besonders oft betont, die am unwichtigsten sind. Das heißt im Umkehrschluss, dass

⁸¹⁶ Ebenda, S. 57.

⁸¹⁷ Strauss, L.: „Persecution and the Art of Writing“, S. 61.

⁸¹⁸ Ebenda, S. 60.

⁸¹⁹ Ebenda, S. 63.

die wichtigsten Dinge nur kurz genannt werden. Widersprüche weisen auf eine wahre Bedeutung hin. Laut Strauss zeigen alle Widersprüche Maimonides' Grundwiderspruch auf: den Unterschied zwischen der wahren Lehre der Vernunft und der falschen Lehre der Imagination.⁸²⁰ Das am meisten versteckte Argument ist also das Wichtigste. Dies würde bedeuten, dass Aspekte wie die Lehre des Intellekts und auch die Tora unbedeutend wären. Laut Strauss wird aber auch der Intellekt als wichtigster Punkt aufgegriffen. Diesen betont Maimonides immer wieder offen. Das widerspricht der von Strauss entdeckt geglaubten Lehre der versteckten Argumente. Eine weitere Frage drängt sich hier auf: Wenn die Dinge, die oft wiederholt klar dargestellt werden unwichtig sind, was soll dann die *Mischne Tora* für einen Sinn haben? Da Maimonides sehr viel Wert auf den erzieherischen Aspekt seines Werkes legte, liegt hier wohl eher nahe, dass Widersprüche einen pädagogischen Sinn haben. Die Maimonides-Interpretation von Strauss hat – so verwirrend sie auch ist – gezeigt, wie groß die Spannbreite der möglichen Interpretationen des Denkers ist. So ist er für die einen die größte Gesetzesautorität, für die anderen – das gilt zumindest für Leo Strauss zeitweise – einer, der an das Gesetz nicht glaubt.

Liest man Maimonides ohne die von Strauss vorgeschlagene Verschlüsselungstaktik anzuwenden, wird die deutlich: Das Gesetz steht bei Maimonides über allem, es gehört zu seinem Lebenswerk, auf die Wichtigkeit des Gesetzes hinzuweisen, sei es nun in der *Mischne Tora*, im *Führer der Unschlüssigen* oder im *Brief in den Jemen*. Das macht ihn zu einer der größten Autoritäten des Judentums. Das bringt religiöse Eiferer dazu, in ihm den Überbringer der Wahrheit zu sehen, auf die das politische Programm abgestimmt werden muss. Ein weiterer Aspekt, der hier nicht vernachlässigt werden darf, ist die Rolle Maimonides' als Überbringer der Moral. Das Gesetz trägt sowohl zu den sozialen Bedingungen im Staat als zu den individuellen Bedingungen der Menschen bei, denn es führt zu dem Wohlfühlen der Seele, da es die richtigen Werte vermittelt.⁸²¹ Das moralische Handeln der Menschen scheint Maimonides besonders am Herzen zu liegen. Alles Tun führt dazu, ein Höchstmaß an Bereitschaft zum Studium des Gesetzes herbeizuführen. Dabei spricht sich Maimonides immer wieder explizit gegen das ungezügelte Ausleben der menschlichen Triebe aus. Die Moral hat einen nicht zu unterschätzenden Stellenwert, was wiederum die Wichtigkeit des Gesetzes unterstreicht. Die Tora hat also bei

⁸²⁰ Ebenda, S. 73.

⁸²¹ Fraenkel, C.: „From Maimonides to Ibn Tibbon, Interpreting Judaism as a Philosophical Religion“, S. 188.

Maimonides eine umfassende Bedeutung: Sie ist die Wahrheit, die Vernunft in Perfektion, durch sie wird die Moral vermittelt. Die Tora ermöglicht so die beste Erziehung für das Individuum und für den Staat. Sie ermöglicht das freie Philosophieren und gleichzeitig schafft sie Grenzen, sodass sich die Menschen nicht verlieren. Letztendlich schafft die Tora Frieden auf Erden. Die Tora ist die beste Lösung für die menschlichen Probleme. Für Maimonides scheint sich die Frage der Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung überhaupt nicht zu stellen.

Zu der äußerst komplexen Rezeption des Maimonides hat noch ein weiterer Faktor beigetragen: Maimonides' Lebensweise, die so eklatant von dem abwich, was er in seinen legalistischen Schriften von den Gläubigen verlangte. Maimonides' Werk als areligiös zu bezeichnen, wird dem Umfang seiner religiösen Schriften jedoch nicht gerecht. Wenn der *Führer der Unschlüssigen* ein Buch zur Metaphysik ist, warum schrieb er dann die monumentalen Gesetzeskodifizierungen und die beinahe zahllosen Sendschreiben an jüdische Gemeinden? Höchstwahrscheinlich kann man „Maimonides den Gesetzgeber“ nicht ohne „Maimonides den Philosophen“ verstehen, aber auch nicht umgekehrt. Maimonides der Gesetzgeber spielt allein aus historischer Sicht eine große Rolle. Auch sein scheinbarer Drang als „Führer“ der Unschlüssigen oder „verwirrten“ Juden aufzutreten, scheint in der historischen Situation begründet zu sein. In dieser Zeit war das Judentum nicht nur durch die drohenden Pogrome und die Zerstreung in der Diaspora gefährdet. Die jüdische Religion kam darüber hinaus in Erklärungsnot. Es zählt zu den historischen Tatsachen, dass nicht nur das Aufkommen des Christentums, sondern auch die Entstehung des Islams dazu beitrug, das Judentum hinsichtlich seiner Rechtfertigung unter Druck zu setzen. Mit anderen Worten: Das Judentum war in Gefahr geraten, „aus der Mode“ zu kommen. So ist es nur verständlich, dass Maimonides sich gerade auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Verfolgung als Gelehrter und Rabbiner in der Position sah, das Judentum zu verteidigen oder gar zu retten. Dass er sich dabei der Metaphysik und Philosophie aus pragmatischen Gründen bediente, scheint hier aufgrund deren wachsenden Popularität nahezuliegen. Die Strauss'sche Deutung scheint Maimonides' Werk ad absurdum zu führen. Die Widersprüche, auf die er hingewiesen hat, sind jedoch ein Bestandteil des maimonidischen Werks und es muss ihnen Rechenschaft getragen werden. Das gezielte Einbauen von Widersprüchen scheint dazu zu dienen, die Juden zu erziehen und den Verstand zu schärfen.

Dass Maimonides selbst – zumindest nach außen hin – als Muslim gelebt hat, widerspricht nicht unbedingt seiner Rolle als jüdische Gesetzesautorität. Niemand vermag hier zu sagen, welche Umstände ihn zu diesem Leben gezwungen haben. Wissenschaftler, wie Menachem Kellner, die in Maimonides einen überzeugten Gesetzgeber und Philosophen auf der einen und einen Universalisten auf der anderen Seite sehen wollen, wiesen hinsichtlich Maimonides` Widersprüchen in Werk und Leben darauf hin, dass Maimonides eben aus erzieherischen Gründen Widersprüche eingebaut. Des Weiteren behauptet Kellner, dass Maimonides gewisse Glaubensgrundsätze die seinem Bild als Universalisten widersprechen, aus Treue zum Judentum übernommen hat. Dies wirft allerdings weitere Probleme auf, denn welche Glaubensgrundsätze sind dann als „wahre maimonidische“ anzusehen? Ein weiterer Erklärungsversuch der Widersprüche in Maimonides` Werk kommt von ihm selbst. Im *Führer der Unschlüssigen* macht er an mehreren Stellen deutlich, dass der Intellekt des Menschen begrenzt ist. Das göttliche Gesetz jedoch ist perfekt. Daraus folgt, dass es Dinge gibt, die wir nicht verstehen können und die wir deshalb als widersprüchlich ansehen. Für den Wissenschaftler ist diese Begründung freilich ebenso unbefriedigend.

Insgesamt kann man aus dem Gesagten folgern:

Bei allen Widersprüchen, welcher Art sie auch sein mögen, steht fest, dass die Maimonides-Rezeption so breit gefächert ist, wie bei kaum einem anderen Denker. Für den jüdischen Fundamentalismus ist er deshalb ebenso eine bedeutende Quelle wie für das liberale Judentum oder gar die Kabbala. In der *Mischne Tora* findet Maimonides klare Worte für den Feind, die Gewalt oder den Krieg. Eine Bezugnahme darauf scheint also gerechtfertigt. Dennoch bleiben Zweifel. Diese Zweifel sind in der Vielseitigkeit Maimonides` begründet.

Es wurde gezeigt, dass Maimonides sich in überdurchschnittlicher Weise bemühte, die Judenheit zusammenzuhalten und vom Glauben Abtrünnige wieder zur wahren Lehre zu führen. Hier werden seine Toratreue zum einen *und* seine Vielseitigkeit zum anderen deutlich. Denn Maimonides sieht für dieses Ziel über die Grenzen hinweg, die die Tora vorschreibt. Der Blick in die Antike Philosophie ist zwar typisch für das Mittelalter, aber nicht für *jüdische* Theoretiker. Somit ist es auch nicht selbstverständlich, Abhandlungen zu schreiben, die sich an die gesamte Menschheit richten. Vielleicht geht die Klassifikation des Maimonides als Universalisten zu weit, aber eben im Vergleich zu anderen Denkern lässt dies Maimonides weniger engstirnig erscheinen. Entsprechend dazu gestaltet sich Maimonides` Leben, das er

als Rabbiner und als Muslim zu führen schien. Hier scheinen Rassismus und Fremdenhass unangebracht. Diese Folgen in der Rezeption und den Zitationen durch Fundamentalisten existieren, sie werden aber abgeschwächt durch Maimonides' Philosophie. Schließlich scheint es Maimonides nicht in erster Linie um die einzelnen Paragraphen in seinen Kodifizierungen zu gehen, sondern primär um die Vermittlung der Wahrheit. Diese wird zwar durch die Tora gestaltet, ist aber eben auch als vernünftig anzusehen. Auch hier ist Maimonides widersprüchlich. So schreibt er in den *Acht Kapiteln*: Man soll die Wahrheit akzeptieren, aus was für Quellen auch immer sie kommt.⁸²²

Die Ablehnung der Moderne im Allgemeinen und der demokratischen Staatsform im Besonderen ist Bestandteil fundamentalistischer Denkweise. Mittelalterliche Denker und deren Auffassung von Religion und Staat, von Menschenrechten und anderen ideologischen Anschauungen widersprechen den aus heutiger Sicht menschenverachtenden Anschauungen der Fundamentalisten nicht. Die starke Rolle der Religion in Israel lassen an der Modernität des Staates Zweifel aufkommen. Wie jedoch lässt die fundamentalistische Denkweise mit der der israelischen Gesellschaft vereinbaren? Gerade beim Rabin-Mörder wurde klar: Dieser Fundamentalist stammte aus der Mitte der israelischen Gesellschaft. Es wurde bereits dargelegt, dass der israelische Staat mit einer religiösen Konnotation gegründet worden war, die bis heute aktuell ist. Auch der anfangs sozialistisch geprägte Zionismus zeigte ein religiöses Gesicht, so äußerte sich Staatsgründer Ben Gurion 1937 gegenüber Lord Peel: „Die Bibel ist unser Auftrag“.⁸²³ Auch der sog. „säkulare“ Zionismus zeigt unterschiedliche Einstellungen zu Religion und kam kaum ohne sie aus. So formuliert John Rose: „[Der Zionismus] stellt eine hochwirksame Mischung aus historischem Judaismus und modernem Nationalismus dar, indem die Verheißung an Abraham gefeiert und das vereinte Königreich als ihr politischer Ausdruck in Anspruch genommen wird, um als modernes Legitimationsmodell zu dienen.“⁸²⁴ Man darf nicht vergessen, dass die Gründung des israelischen Staates für viele einem Wunder gleichkam, dessen mystischer Wirkung sich wohl auch einige säkulare Juden nicht erwehren konnten. Israel ist also strukturell und auch aus ideologischer Sichtweise von einem laizistischen Staat weit entfernt. Hinzu kommen die außenpolitische Bedrohung und die Existenzfrage des Staates. Israel ist ein explizit jüdischer Staat,

⁸²² Maimonides: „Acht Kapitel“, S. XIII.

⁸²³ Rose, J.: „Mythen des Zionismus“, S. 20.

⁸²⁴ Ebenda, S. 20.

dies zu sichern ist von existenzieller Bedeutung und bleibt das größte Dilemma, in der sich die israelische Politik bis heute befindet. Die religiösen Parteien haben sich immer wieder erfolgreich gegen Gesetzesänderungen hinsichtlich Religionsfreiheit und Menschenrechte gestraubt. Der explizit jüdische Charakter des Staates macht seine nicht-jüdischen Bewohner automatisch zu Bürgern zweiter Klasse. Da die Religion eine große Rolle spielt und religiöse Parteien in Parlament als „Zünglein an der Waage“ fungieren können, mag einen die staatsgeleitete Duldung jüdischer Fundamentalisten nicht verwundern. Auch in der öffentlichen Debatte zeigt sich die Radikalität der religiösen Parteien. In der Tagespolitik sind Beschimpfungen der beiden Lager an der Tagesordnung und auch hier wird oft die Grenze der Geschmacklosigkeit überschritten. So verglich Schas-Rabbiner David Benisri die Einwanderung weiterer – hauptsächlich säkularer – Juden aus den GUS-Staaten mit einem „geistigen Holocaust“.⁸²⁵ Solche verbalen Verfehlungen von religiöser Seite prägen den politischen Diskurs des Landes. Begünstigt die israelische Demokratie aber in ihrer besonderen Ausprägung den fundamentalistischen Kampf, eine „alles-oder-nichts“-Strategie im Sinne der Weberschen Gesinnungsethik? Der markante politische Bereich, in dem sich der Einfluss von jüdischen Fundamentalisten bemerkbar macht, ist die Siedlungspolitik. Bis heute betrachtet die von den religiösen Parteien gestützte Regierung das Westjordanland als Besatzungszone, in der 300 000 Siedler in 121 autorisierten Siedlungen leben. Diese Siedlungen werden, obwohl sie laut Genfer Konvention gegen das Völkerrecht verstoßen, aufgrund von Absprachen mit den USA geduldet und können künftig bei Israel bleiben. Streitbar sind jedoch die sog. Außenposten, welche seit 2001 „wild“ errichtet worden sind. Israel hat einem Baustopp vor 30 Jahren im Zuge des Friedensvertrages mit Ägypten zugestimmt, ihn aber de facto nie eingehalten.⁸²⁶ Aber ist eine starke Rolle der Religion ausschlaggebend für fundamentalistischen Aktionismus? Wie in dieser Arbeit aufgezeigt wurde, speist sich der jüdische Fundamentalismus sowohl aus den für Fundamentalismus allgemein gültigen Parametern als auch aus den politischen Umständen der Region. So stammt ein großer Teil der Fundamentalisten aus den USA. Die Gründe für eine fundamentalistische Weltanschauung scheinen hier also in den bereits wohl bekannten „Querelen“ zu liegen, welche die Moderne für die religiöse Welt verursacht hat. Zudem darf ein Faktum nicht vergessen werden,

⁸²⁵ Timm, A.: „Israel – Gesellschaft im Wandel“, S. 109.

⁸²⁶ Sahm, U.: „Hintergrund: Israels Siedlungspolitik“, <http://www.hagalil.com/archiv/2009/06/06/siedlungspolitik/>.

welches in hohem Maße für die Vehemenz des jüdischen Fundamentalismus verantwortlich ist: das Trauma des Holocaust. Dieser scheint – ob er hier nun instrumentalisiert wird, oder nicht – für jüdische Fundamentalisten die große Warnung der Geschichte zu sein. An das *Nie Wieder* wird so eine gnadenlose Politik des „alles oder nichts“ gekoppelt. Besonders fällt hier Meir Kahane auf, dessen fundamentalistische Weltsicht in der Literatur nicht selten „Katastrophenzionismus“ genannt wird, da er seine Politik immer mit der Bedrohung eines zweiten Holocaust legitimierte. Die Angst vor der Vernichtung ist innerhalb der israelischen Gesellschaft immer noch präsent. In diesem Klima ist eine Radikalisierung der Politik nicht weit. Dennoch muss festgehalten werden, dass ein aggressiver Fundamentalismus in Israel nicht auf fruchtbaren Boden fällt, das haben nicht nur die Reaktionen der Gesellschaft auf jüdischen Terror gezeigt. Dies zeigten auch Veränderungen des juristischen Gerüsts des Staates. So setzte er 1988 ein Zeichen, als Kahanes rassistische Partei *Kach* verboten wurde. Von Religiosität zu Fundamentalismus ist es eben doch ein weiter Weg.

Zum Abschluss dieser Arbeit sei noch eine Bemerkung hinsichtlich des arabischen Fundamentalismus erlaubt, von dessen Betrachtung in dieser Arbeit abgesehen wurde. In seiner Wirkung lässt sich das Ausmaß des palästinensischen Terrors quantitativ und auch qualitativ nicht mit dem Ausmaß jüdischen Terrors durch jüdische Fundamentalisten vergleichen. Eindeutiges Übergewicht hat hier der palästinensische Terror vor allem auf zivile Ziele. Hier scheint das Ziel zu sein, so viele Juden wie möglich zu töten. Das Ausmaß des Terrors ist wohl bekannt, die Spirale von Gewalt und Gegengewalt schier unendlich.

Dennoch: Das Abgelten und die vergleichende Wertung von menschlichem Leid können nicht zulässig sein und mit diesem abschließenden quantitativen Vergleich soll die Verurteilung des jüdischen Fundamentalismus und der Vorgehensweise jüdischer Fundamentalisten nicht geschmälert werden. Sowohl Politik als auch Gesellschaft sind verantwortlich, die Rolle jüdischer Fundamentalisten einzuschränken und müssen ihren Teil dazu beisteuern, zum Frieden in der Region beizutragen.

Literaturverzeichnis

Werke Maimonides‘

Maimonides` Philosophische Abhandlungen:

A Treatise on Logic, Efros, Israel (Hrsg.), New York 1938.

Acht Kapitel- Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, Niewöhner, Friedrich (Einführung und Bibliographie), Wolff, Maurice (dt. Übersetzung), Hamburg 1992.

Führer der Unschlüssigen, Teil I-III., Weiss, Adolf (Hrsg.), Leipzig 1924.

Religiöse Schriften Maimonides‘

Mischne Torah, Isadore Twersky (Hrsg.), New Jersey 1972.

Commentary of the Mishnah, Avot Isadore Twersky (Hrsg.), New Jersey 1972.

Das Buch der Erkenntnis, Evelyn Goodman-Thau (Hrsg.), Virginia 1994.

Der Brief in den Jemen, Sylvia Powels-Niami, Helen Thein & Freidrich Niewöhner (Hrsg.), Düsseldorf 2002.

Der babylonische Talmud, Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), Berlin 1929.

Die Bibel, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Köln 1986.

Literatur

- Adel, Elias.: Dieser Frieden heißt Krieg – Israel und Palästina – die feindlichen Brüder, München 1997.
- Afterman, Gedaliah: Understanding the Theology of Israel's Extreme Right: 'The Chosen People' And 'The Land of Israel' from the Bible to the 'expulsion from Gusch Katif', Melbourne 2007.
- Aran, Gideon: A Mystic-Messianic Interpretation of modern Israeli History: The Six Day War as a Key Event in the Development of the Original Religious Culture of Gusch Emunim, in: Studies in Contemporary Jewry, IJerusalem 1995.
- Aran, Gideon: From Religious Zionism to Zionist Religion - The Roots of Gusch Emunim, in: Studies in Contemporary Judaism II, Jg. 1986.
- Ariel, Yakov: Unser Verhalten gegenüber den Arabern, in: Artzi 4, 1986, 13-15.
- Aristoteles: Eudemische Ethik, Paul Gohlke (Hrsg.), Paderborn 1954.
- Aristoteles: Metaphysik, Grassi, Ernesto & Hess, Walter (Hrsg.), 1966.
- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Gigon, Olof (Hrsg.), München 2000.
- Aristoteles: Physik, Hans-Günter Zekl (Hrsg.), Hamburg 1988.
- Aristoteles: Politik, Rolfes, Eugen (Übersetzung), Bien, Günther (Einleitung), Hamburg 1981.
- Aronoff, Myron: Gusch Emunim: The Institutionalization of a Charismatic, Messianic, Religious-Political Revitalization Movement in Israel, in: Aronoff, Myron: Religion and Politics, New Brunswick 1984.
- Aviner, Elisha: "Das moralische Problem und das demographische Problem", in: Artzi 1, 1986.
- Baron, Salo: Maimonides the Leader and Lawgiver, in: Baron, Salo: Essays on Maimonides, New York 1941.
- Barr, James.: Fundamentalismus, München 1981.
- Beit-Hallahmi, Benjamin: Despair and Deliverance - Private Salvation in Contemporary Israel. New York 1992.
- Belfer, Ella: The Land of Israel and Historical Dialectics in the Thought of Rav Kook, in: Kaplan, Shatz: Rabbi Abraham Isaak Kook and Jewish Spirituality, New York 1995.
- Bleich, D.: Judea and Samaria: Settlement and Return, in: Tradition, Vol. 18, 1979 S.44-78.
- Brenner, Michael.: Geschichte des Zionismus, München 2008.
- Breslauer, Daniel: Meir Kahane – Ideologue, Hero, Thinker, Michigan 1986.

- Brumlik, Micha: Der jüdische Fundamentalismus, in: Miething: Politik und Religion im Judentum, Tübingen 1999.
- Deuser, Hermann: Religion und Politik - Zur theologischen Kritik des religiösen Fundamentalismus, in: Alkier Stephan, Deuser Hermann & Linde, Gesche: Religiöser Fundamentalismus, Michigan 2005.
- Elizur, Jehuda: Die Erfüllung stellt dem Glauben eine Falle, in: Nekuda 21, 1982, S.18-22.
- Elizur, Jehuda: Israel und seine Feinde – Krieg und Frieden in der Heiligen Schrift, Artzi 3, 1983, S.30-35.
- Flehsig, Karl Heinz: Pädagogische Konzepte für Globales Lernen, Göttingen 1996.
- Fraenkel, Carlos.: From Maimonides to Ibn Tibbon, interpreting Judaism as a Philosophical Religion, in: Fraenkel: Traditions of Maimonideanism, Boston 2009.
- Friedland, Roger: To Rule Jerusalem, Cambridge 1996.
- Friedman, Meachem: Habad as Messianic Fundamentalism: From local Particularism to Universal Jewish Mission, in: in: Marty, Martin, E. & Appleby, Scott, R.: Accounting for Fundamentalisms, Chicago 1994, 328-361.
- Goldfeld, Lea Naomi.: Moses Maimonides` Treatise on Resurrection – An inquiry of its authenticity, USA 1986.
- Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken – Theologie-Philosophie-Mystik, Band II, Frankfurt a.M. 2005.
- Hagemann, Steffen: Für Volk, Land und Tora – Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich, Berlin 2006.
- Halevi, Jehuda: Der Kursari. Zürich 1990.
- Harvey, Warren Zev: Zionism As a Return to Mount Sinai in Rabbi Kook`s Thought, in: Kaplan, Lawrence & Shatz, David: Rabbi Abraham Isaak Kook and Jewish Spirituality, New York 1995.
- Hasselhoff, Görge K.: Dicit Rabbi Moyses – Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13.-15. Jahrhundert, Würzburg 2004.
- Hayoun, Maurice-Ruben: Maimonides – Arzt und Philosoph im Mittelalter – Eine Biographie, München 1999.
- Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1979.
- Heilman, Samuel, C.: Quiescent and Active Fundamentalisms: The Jewish Case, in: Marty, Martin, E. & Appleby, Scott, R.: Accounting for Fundamentalisms, 1994, 173-197.
- Herlitz, Georg: Jüdisches Lexikon – Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Band 1-4, Frankfurt a.M. 1987.

- Hundert, Gershon David: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, Yale 2008.
- Hunter, James D.: *Fundamentalism - An Introduction to a General Theory*, in: Silberstein, Lawrence: *Jewish Fundamentalism in comparative Perspective – Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*. New York 1993.
- Ish-Shalom, Benjamin: *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook - Between Rationalism and Mysticism*. New York 1993.
- Ivry, Alfred L.: *The Guide and Maimonides Philosophical Sources*, in *Seeskin: The Cambridge Companion to Maimonides* , Cambridge 2005, S. 58–82.
- Gellman Jerome I.: *Zion and Jersualem - The Jewish State in the Thought of Rabbi Abraham Isaak Kook*, in: Kaplan, Lawrence J.: *Rabbi Abraham Isaak Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995 .
- Joseph Dan: *Rav Kooks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken* , in: Abraham Isaak HaCohen Kook – *Die Lichter der Tora*, Goodman-Thau, Evelyne &Schulte Christoph (Hrsg.), Berlin 1995, S.125-133.
- Kahane, Libby: *Rabbi Meir Kahane – His life and thought*, 2008.
- Kahane, Meir: *Israel: Revolution or Referendum?*, New Jersey 1990.
- Kahane, Meir: *Letters from prison*, 1974.
- Kahane, Meir: *Our Challenge*, 1974.
- Kahane, Meir: *Revolution or Referendum?*, New Jersey 1990.
- Kahane, Meir: *Uncomfortable Questions for Comfortable Jews*, New Jersey 1987.
- Kahane, Meir: *Why be Jewish?- Intermarriage, assimilation, and alientation*, 1977.
- Karpin, Michael: *Murder in the Name of God – The plot to kill Ytzchak Rabin*, London 2000.
- Kaplan, Lawrence J.: *Rav Kook: The Jewish Philosophical Tradition*, in: Schatz, David & Kaplan, Lawrence, J.: *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995.
- Kellner, Menachem: *Maimonides in Judaism and the Jewish People*, New York 1991.
- Kienzler, Klaus: *Fundamentalismus im Judentum: Der religiöse Fundamentalismus:Christentum, Judentum, Islam* , Bd. München, 1996.
- Kippenberg, Hans-Günther: *Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts*, in: Wilhelm, Friedrich & Grosse Kracht, Klaus: *Religion und Gesellschaft – Europa im 20.Jahrhundert*, Michigan 2007.
- Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie*, Berlin, New York 1999.

- Kook, Abraham: Die Lichter der Tora, Goodman-Thau, Evelyne und Christoph Schulte (Hrsg.), Berlin 1995.
- Kook, Abraham: Lights of Return (Orot HaTschuva) - Rabbi Kook's Philosophy of Repentance, New York 1978.
- Kook, Zwi Yehuda: Ein Volk und sein Land, in: Artzi 2, 1982.
- Kook, Rebekka, Harris, Michael & Doron, Gideon: In the Name of G-d and our Rabbi. The Politics of the Ultra-Orthodox in Israel, in: Israel Affairs , 1.9.1998, S. 1–18.
- Kraemer, Joel: Moses Maimonides – An Intellectual Portrait, in: Seeskin, Kenneth: The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge 2005.
- Kreisel, Howard: Maimonides Political Philosophy, in: Seeskin, Kenneth: The Cambridge Companion to Maimonides , Cambridge S. 193–220.
- Küng, Hans: Das Judentum, München, Zürich 2007.
- Laqueur, Walter: Der Weg zum Staat Israel – Geschichte des Zionismus, Wien 1975.
- Lawrence J. Kaplan, David Schatz (1988): Rabbi Abraham Isaak Kook and Jewish Spirituality. New York: New York University Press.
- Lazarus-Yafeh, H.: Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, IslamFundamentalism Project
- Liebman, Charles S., Don-Yehiya, Eliezer: „Religion and Politics in Israel“,Indiana 1984.
- Liebman, Charles S.: The Jewish Religion and Contemporary Israeli Nationalism, in: Sivan, Emmanuel & Friedman Menachem: Religious Radicalism & Politics in the Middle East, New York 1990, S. 77-95.
- Lorberbaum, Menachem: Politics and the Limits of Law – Secularizing the political in medieval Jewish thought, Stanford 2001.
- Löw, Judah.: „Nezach Yisrael“, in: Bokser, Ben-Zion: The Maharal – The mystical philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague, NJ 1994.
- Lustick, Ian: For the Land and the Lord - Jewish Fundamentalism in Israel, New York 1997.
- Lustick, Ian: Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse, in: Laurence J. Silberstein (Hsg.): Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective - Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity. New York 1993.
- Macho, Thomas: Der intellektuelle Bruch zwischen Gerschom Scholem und Jacob Taubes - Zur Frage nach dem Preis des Messianismus“, in: Faber, Richard, Goodman-Thau, Evelyne & Macho, Thomas: Abendländische Eschatologie ad Jacob Taubes, Würzburg 2001.
- Maier, Johann.: Judentum, Göttingen 2007.

- Marty, Martin E., Appleby, Scott R.: The Fundamentalism Project: A User`s Guide, in: Marty, Martin, E. & Appleby, Scott, R.: Fundamentalisms observed, Chicago 1991 vii-xv.
- Marty, Martin E. & Appleby, Scott R.: Herausforderung Fundamentalismus – radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt 1996.
- Marty, Martin E. & Appleby, Scott R.: Introduction, in: Marty, Martin, E. & Appleby, Scott, R.: Fundamentalisms comprehended, Chicago 1995. 1-11.
- Maul, Stephan: Israel auf Friedenskurs?, Münster 2000.
- Meyer, Heinrich: Einleitung, in: Leo Strauss: Philosophie und Gesetz – Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935, S. XIX.
- Musall, Frederek: Herausgeforderte Identität - Kontextwechsel am Beispiel von Moses Maimonides und Hasdai Crescas, Heidelberg 2008.
- Musall, Frederek, Schwartz, Yossef: Moses Maimonides - Wegweiser für die Verirrten – Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage, Freiburg im Breisgau 2009.
- Neusner, Jacob: The Encyclopedia of Judaism, New York 2000.
- Newman, David: The territorial politics of Exurbanization: Reflections on 25 years of Jewish Settlement in the West Bank, in: Israel Affairs, Jg. 1996, S. 61–85.
- Nietzsche, Friedrich.: Die fröhliche Wissenschaft, Stuttgart 1965.
- Niewöhner, Friedrich: Terror in die Herzen aller Könige - Der Messias und das Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 nach Maimonides, in: Sylvia Powels-Niami, Helen Thein & Freidrich Niewöhner: Der Brief in den Jemen , Düsseldorf 2002.
- Nohlen, Dieter: Lexikon der Politik, München 1998.
- Ravitzky, Aviezer: Messianism, Zionism, and Religious Radicalism. Chicago 1993.
- Ravitzki, Aviezer: Maimonides – Esotericism and Educational Philosophy, in: Seeskin: The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge 2005.
- Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, in: Bielefeld: Die Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1998.
- Ritter, Joachim & Gründer Karlfried: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1989
- Rose, John: Mythen des Zionismus – Stolpersteine auf dem Weg zu Frieden, Zürich 2006.
- Scholem, Gershom: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: Judaica1, Frankfurt a. M. 1963.
- Schreiber, Friedrich & Wolffsohn, Michael: Nahost – Geschichte und Kultur des Konflikts, Augsburg 1996.

- Seeman, Don: Violence, Ethics, and Divine Honor in Modern Jewish Thought. In: Journal of the American Academy of Religion, Jg. 73, H. 4, 2005.
- Segev, Tom: Die ersten Israelis – Die Anfänge des jüdischen Staates, München 2008.
- Silberstein, Lawrence: Laurence J. Silberstein : Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective, New York 1995.
- Skolnik, Fred: Encyclopedia Judaica, USA 2007.
- Sprinzak, Ehud: Brother Against Brother, New York 1999.
- Sprinzak: Fundamentalism, Terrorism and Democracy, Colloquium-Paper, The Wilson Center, Washington 1986.
- Sprinzak, Ehud: Kach and Meir Kahane: The Emergence of Jewish Quasi-Fascism, Origins and development, in: Patterns of Prejudice, London 1985.
- Sprinzak, Ehud: The Politics Institutions and Culture of Gusch Emunim, in Newman: The Impact of Gusch Emunim ?
- Steiner, Chaim: "Gott rette uns das Gute aus dem Libanon", in: Kumi Ori, 2006, S.36-46.
- Stern, Josef: Maimonides`Epistemology, in: Seeskin: The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge 2005.
- Strauss, Leo: Persecution and the art of writing, Chicago 2007.
- Strauss, Leo: Philosophie und Gesetz – Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935.
- Strauss, Leo: Hobbes` politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe, Heinrich und Wiebke Meier (Hrsg.), Stuttgart Weimar 2001.
- Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Stuttgart 2008.
- Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie, Würzburg 2001.
- Tibi, Bassam: Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, Mannheim 1995.
- Timm, Angelika: Israel, Gesellschaft im Wandel, Opladen, 2003.
- Trepp, Leo: Die Juden – Volk Geschichte Religion, Hamburg 1998.
- Twersky, Isadore: Introduction to the Code of Maimonides (Mischne Torah), New Haven, London 1980.
- Twersky Isadore: A Maimonides Reader, New Jersey 1972.
- Waldmann, Eliezer: Der Kampf auf dem Weg zum Frieden, in: Artzi, Vol. 3,1983.
- Weber, Max: Politik als Beruf – zweiter Vortrag (4) vor dem freistudentischen Bund, München 2009.

Wießner, Gernot: „Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte“,

Wigoder, Geoffrey.: „The New Encyclopedia of Judaism“, New York 2002.

Wolssohn, Michael: „Israel. Geschichte Politik Wirtschaft“, Opladen 2003.

Wolssohn, Michael: „Israel. Geschichte Politik Wirtschaft“, Wiesbaden 2007.

Yaron, Zvi: „The Philosophy of Rav Kook“, S. 4., Jerusalem 1974.

Internet

Internet-Präsenz der Siedlerorganisation Amana:
www.amana.co.il, aufgerufen am 7.7.2007.

Website Prof. Yakov Blidstein, Ben Gurion Universität, Israel:
<http://web.bgu.ac.il/Eng/Units/Dover/News/Yaacov+Blidstein.htm>, aufgerufen am 4.4.2009.

Internet-Präsenz der jüdischen Jugendorganisation Bnei Akiva:
<http://www.bneiakiva.net/>, aufgerufen am 10.12.2009.

Internet-Präsenz der jüdischen Organisation *Bnai Elim*:
www.bnaielim.org, aufgerufen am 20.7.2009.

Bundeszentrale für politische Bildung:
http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=5P28MX aufgerufen am 30.4.2009.

CDI, *Center for Defense Information*:
<http://www.cdi.org/terrorism/kach.cfm>, aufgerufen am 1.10.2001.

Offizielle Website der *Chabad*-Organisation in Deutschland:
www.de.Chabad.org/library/article_cdo/sid/465782/jewish/Waren-Juden-jemals-orthodox.htm aufgerufen am 27.3.08.

Council on Foreign Relations:
http://www.cfr.org/publication/9178/kach_kahane_chai_israel_extremists.html, aufgerufen am 13.3.2010.

Deutsch-jüdisches Nachrichtenmagazin „Hagalil.com“:
Ulrich Sahn: „Hintergrund: Israels Siedlungspolitik“:
<http://www.hagalil.com/archiv/2009/06/06/siedlungspolitik/>, aufgerufen am 10.10. 2009.

Internet-Präsenz der Gusch-Etzion-Siedlung:
<http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, aufgerufen am 12.12.2007.

Haaretz Online:
Pfeffer, Anshel: Neturei Karta welcomes Ahmadinejad,
<http://www.haaretz.com/hasen/spages/906911.html>, aufgerufen am 26.11.2009.

Deutsch-israelisches Nachrichtenmagazin *Hagalil*:

Sahm, Ulrich: Hintergrund: Israels Siedlungspolitik, am 6.3.2010.

Internetpräsenz der Stadt Hebron:

<http://www.hebron.com/english/article.php?id=275>, aufgerufen am 10.1.2008.

Israel Ministry of Foreign Affairs:

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Government/Law/Legal%20Issues%20and%20Rulings/COMMISSION%20OF%20INQUIRY-%20MASSACRE%20AT%20THE%20TOMB%20OF%20THE>; aufgerufen am 2.12.2009.

Internetpräsenz der *Jewish Defense League*:

www.jdl.org, aufgerufen am 30.7.2009

Internetpräsenz der jüdischen Wochenzeitung *The Jewish Press – America`s largest Intedendent Jewish Weekly*

<http://www.jewishpress.com/>, aufgerufen am 9.6.2009.

Jewish Virtual Library:

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/kiryatarba.html>, aufgerufen am 10.1.2008.

Offizielle Website der Knesset:

http://www.knesset.gov.il/parties/eng/sia_eng.asp?partyid=2, aufgerufen am 12.10.2009 und am 22.10.1020..

Internet-Präsenz der Luria-Anhänger:

www.luria.de aufgerufen am 7.7.2007.

Internet-Präsenz des *Mercaz Ha Rav*:

<http://www.mercazharav.org/about.htm> aufgerufen am 14.3.2010.

The Washington Institute for Near East Policy:

Makovsky, David: Gaza Disengagement: Ideological and Political Challenges for the Settlement Movement,

<http://peace-process.org/templateC05.php?CID=2306> Aufgerufen am 14.3.2010.

Generaldelegation Palästinas in der Bundesrepublik Deutschland:

http://www.palaestina.org/dokumente/plo/rede_von_praesident_yassir_arafat.pdf, aufgeufen am 24.6.2009.

Jerusalem Center for Public Affairs:

Steinberg, Gerald M.: Interpretations of Jewish Traditions on Democracy, Land, and Peace,

<http://www.jcpa.org/jl/vp439.htm> aufgerufen am 14.3.2010.

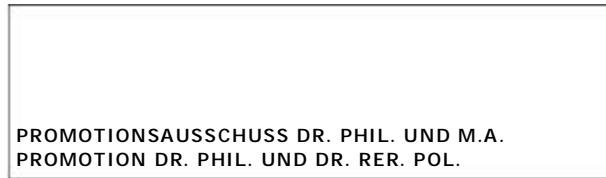
Save *Israel* Articles & Thoughts on the Jewish State:

www.saveisrael.com/other/bendov/bendov.htm, aufgerufen am 10.1.2007.

Universität Bremen:

Gosepath, Stefan: Eine einheitliche Konzeption von Rationalität,
<http://www.iniis.uni->

bremen.de/homepages/gosepath/downloads/literatur_gosepath.pdf,
aufgerufen am 27.10.2007.



Eidesstattliche Versicherung gemäß § 5 Abs. 2 Nr. 6:

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass die Dissertation:

selbständig und ohne unerlaubte fremde Hilfe angefertigt und keine anderen, als die von mir angegebenen Schriften und Hilfsmittel benutzt wurden. Die den benutzten Werken wörtlich und inhaltlich entnommenen Stellen sind kenntlich gemacht.

Erklärung gemäß § 5 Abs. 2 Nr. 7:

Die Dissertation hat in gleicher oder ähnlicher Form bereits

einer anderen Fakultät/Fachbereichskommission

keiner anderen Fakultät/Fachbereichskommission

vorgelegen.

Teile der Dissertation haben haben nicht bereits als Teile der Magisterarbeit vorgelegen.

Unterschrift