



Kent Academic Repository

Bertrams, O., Pontzen, Alexandra and Stähler, Axel (2003) *Das Gelobte Land*. In: Pontzen, Alexandra and Stähler, Axel, eds. *Das Gelobte Land. Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart in Quellen und Darstellungen*. Rowohlts Enzyklopaedie (55656). Rowohlt, Reinbek, pp. 9-34. ISBN 3-499-55656-1.

Downloaded from

<https://kar.kent.ac.uk/2443/> The University of Kent's Academic Repository KAR

The version of record is available from

This document version

UNSPECIFIED

DOI for this version

Licence for this version

UNSPECIFIED

Additional information

Versions of research works

Versions of Record

If this version is the version of record, it is the same as the published version available on the publisher's web site. Cite as the published version.

Author Accepted Manuscripts

If this document is identified as the Author Accepted Manuscript it is the version after peer review but before type setting, copy editing or publisher branding. Cite as Surname, Initial. (Year) 'Title of article'. To be published in *Title of Journal*, Volume and issue numbers [peer-reviewed accepted version]. Available at: DOI or URL (Accessed: date).

Enquiries

If you have questions about this document contact ResearchSupport@kent.ac.uk. Please include the URL of the record in KAR. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our [Take Down policy](https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies) (available from <https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies>).

Über die Herausgeber



Alexandra Pontzen, Dr. phil., Jg. 1968, Studium der Germanistik, Romanistik und Erziehungswissenschaften in Bonn und Toulouse; 1994 Erste Staatsprüfung und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Germanistischen und Romanischen Seminar der Universität Bonn, 1999 Promotion; 1999 bis 2001 Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich «Judentum – Christentum»; seit 2001 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Kunstwissenschaften und Germanistik der Universität Marburg. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetikgeschichte, Poetik des Unschicklichen, Narrative von Assimilation und Zionismus.

Veröffentlichungen: Künstler ohne Werk. Modelle negativer Produktionsästhetik in der Künstlerliteratur von Wackenroder bis Heiner Müller. Berlin 2000; Herausgeberin (m. Anna Comi): Deutschland in Italien – Italien in Deutschland. Die deutsch-italienischen Beziehungen in der Belletristik des 20. Jahrhunderts. Berlin 1999; (m. Michael Konkel u. Henning Theißen): Zur Konstruktion des Jüdischen. Paderborn 2003. – Aufsätze zur deutsch-jüdischen Literatur, zur Genderfrage und zur Gegenwartsliteratur.

Axel Stähler, Dr. phil., Jg. 1966, Studium der Anglistik, Germanistik, Erziehungswissenschaften und Kunstgeschichte in Bonn; 1994 Magister Artium, 1999 Promotion; 2000 bis 2002 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich «Judentum – Christentum»; seit 2001 Lehrbeauftragter am Germanistischen Seminar und seit 2003 im Nordamerikastudienprogramm der Universität Bonn. Arbeitsschwerpunkte: jüdische Autoren der englisch- und der deutschsprachigen Diaspora, neuere englische Literaturen und postkoloniale Theorien, europäische Festkultur der Frühen Neuzeit.

Veröffentlichungen: «Perpetuall Monuments»: Die Repräsentation von Architektur in der italienischen Festdokumentation (ca. 1515–1640) und der englischen *court masque* (1604–1640). Münster 2000. – Aufsätze zur deutsch-jüdischen Literatur, zur jüdischen Literatur in englischer Sprache, zur europäischen Festkultur der Frühen Neuzeit. – Übersetzungen aus dem Englischen.

Alexandra Pontzen
Axel Stähler (Hg.)

Das Gelobte Land

Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart

Quellen und Darstellungen

rowohlts enzyklopädie
im Rowohlt Taschenbuch Verlag

rowohlts enzyklopädie
Herausgegeben von Burghard König

Originalausgabe
Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg, September 2003
Copyright © 2003 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg
Umschlaggestaltung any.way, Walter Hellmann
Satz Minion PostScript PageMaker bei
Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin
Druck und Bindung Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3 499 55656 1

Inhalt

Oliver Bertrams, Alexandra Pontzen
und Axel Stähler

Das Gelobte Land 9

Axel Graupner

Das Land in der Geschichte alttestamentlichen Glaubens 35

Andreas Blasius

**Jüdische Unabhängigkeitsbestrebungen
von Judas Makkabäus bis Bar Kochba** 61

Regina Börschel

**Zwischen Exklusion und Expansion. Religiöse Deutungen
des Landes in hellenistischer Zeit** 89

Görge K. Hasselhoff

**Das «Heilige Land» in talmudischer, spätantiker
und mittelalterlicher Literatur** 112

Oliver Bertrams

**Religion, Territorium und Genealogie: Exklusions-
und Inklusionsargumente von Christen und Juden im Streit
um die Judenemanzipation (1781–1823)** 132

Alexandra Pontzen

**Das «Land der Väter» im politischen Zionismus
Theodor Herzls** 165

Astrid Mehmel

Palästina als Einwanderungsland 191

Axel Stähler

**Das Land als Aufgabe. Felix Weltsch, Max Brod
und die «exemplarische Tat»** 205

Jan Woppowa

**Zwischen Chaluz und Talmid Chacham. Zur Bedeutung
des Zionismus in Fragen jüdischer Erziehung** 222

Axel Stähler

**Konzeptionen von Israel als Land und Staat in der Literatur
der nordamerikanischen Diaspora nach 1948** 243

Karen Grumberg

**Schwellenangst. Die Wüste in *Nenn die Nacht*
nicht Nacht von Amos Oz** 269

Bernhard Wunder

**«Himmel» anstelle von «Erde»? Das «Land der Verheißung»
aus Sicht der katholischen Systematik** 284

Stefan Kläs

**Der «Staat Israel» im Spannungsfeld von Politik
und Religion. Theologische Wahrnehmungsübungen
bei Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt** 300

Karten 329

Literatur 337

Allgemeine Literatur zum Thema 337

Zitierte Literatur 339

Die Autoren 363

Register 366

Namenregister 366

Sach- und Ortsregister 369

Bibelstellenregister 380

Verzeichnis der Abbildungen und Karten

Abb. 1 Prutah, Jerusalem;

Münze des Alexander Iannaios (103–76 v. Chr.).

Abb. 2 Schekel, Jerusalem, 66 n. Chr.;

1. Jüdischer Aufstand (66–70 n. Chr.).

Abb. 3 Großbronze, 132 n. Chr.;

2. Jüdischer Krieg – Bar-Kochba-Aufstand
(132–135 n. Chr.).

Karte I Der Mittelmeerraum

Karte II Israel/Judäa in hellenistisch-römischer Zeit

Karte III Das Königreich Jerusalem (1099–1187)

Karte IV Einige jüdische Siedlungen
im osmanischen Palästina

Karte V Das britische Mandatsgebiet Palästina (1920–1948)

Karte VI Teilungsplan für Palästina nach
UN-Resolution 181 (1947)

Karte VII Der Staat Israel (1949–1967)

Karte VIII Der Staat Israel (1967–2003)

Oliver Bertrams,
Alexandra Pontzen und Axel Stähler

Das Gelobte Land

Seit dem Beginn der zweiten Intifada im September 2000 hat der Nahost-Konflikt neuerlich an Dynamik gewonnen. Sie kommt in der Ausdehnung seiner politischen und geographischen Reichweite (in Ausstrahlungen nach Afghanistan und New York) ebenso zum Ausdruck wie in seiner nahezu ständigen, bedrückenden Präsenz in den Medien. Die tagespolitischen Meldungen etwa über palästinensische Selbstmordattentate und Vergeltungsschläge der israelischen Armee wechseln einander so schnell ab, dass ein Rekurs auf ihre Aktualität veraltet ist, bevor er – etwa in Buchform – den Leser erreicht.

Das Zentrum der gewaltträchtigen Konflikte ist die Auseinandersetzung um den Staat Israel, seine Existenzbedingungen und seine territoriale Ausdehnung. Die Landfrage steht im Mittelpunkt nicht nur der Kämpfe zwischen Palästinensern und Israelis, sondern auch eines etwaigen Ausgleichs zwischen ihnen; sie stellt – im Extremfall – die Existenz des Staates Israel in Frage oder setzt – im Kompromissfall – dessen territorialer Ausdehnung zugunsten eines Palästinenserstaates Grenzen.

Der – tragischen – Popularität, die das Thema auch in Europa erreicht hat, begegnet man hier ebenso ratlos wie in der Sache kontrovers. Deutschland unterhält, vor allem vor dem Hintergrund der Shoa, ein besonders sensibles Verhältnis zu Israel. Es kommt in einer im Vergleich zu den europäischen Nachbarn, etwa Frankreich, grundsätzlich israelfreundlicheren Haltung zum Ausdruck; das Wohlwollen geht indes nicht zwangsläufig mit einer genaueren Kenntnis der Tradition des Staates Israel und dessen geschichtlich-theologischer Fundierung einher. Gerade

angesichts der aktuellen Virulenz des Themas und seiner Ausstrahlungen bis in die westliche Welt muss das Ausmaß an historischer Uninformiertheit überraschen. Sie kann nicht Basis eines verständigen Urteils sein. Denn für die Selbstexplikation Israels ist seine Tradition (und Legitimation) als «Erez Israel», als «Gelobtes Land» und gottbestimmte Heimat aller Juden, von entscheidender Bedeutung.

Der vorliegende Band bietet dem allgemein-politisch wie auch dem fachwissenschaftlich interessierten Leser Textzeugnisse unterschiedlicher Provenienz und Gattung aus der Zeit zwischen 600 v. Chr. bis 2000 n. Chr. Sie dokumentieren die seit ihren Anfängen umstrittene Idee vom verheißenen Land und die einzigartige Koppelung von Religion und Land in der Tradition von «Erez Israel», dem «Land Israel». Die erläuternde Kommentierung und Interpretation der Quellen durch Fachwissenschaftler verschiedener Disziplinen liefert Hintergrundinformationen und einen transdisziplinären historischen Überblick. Das facettenreiche Bild soll es dem Leser ermöglichen, sich, in bewusster Distanz von den hitzigen aktuellen Debatten, ein eigenes Urteil zu bilden, sei es in Gestalt begründeter Parteinahme oder in der fundierten Einsicht, zu einer solchen schlechterdings nicht in der Lage zu sein.

Die Rede von «Erez Israel», dem «Land Israel» als gottbestimmter und damit höchst legitimierter Heimat der Juden, bildet ein integrales Motiv in der Religion, der Geschichte und der Kultur des Judentums. An ihrem Beginn stehen die Verheißungen der Tora, dem Volk Israel das Land «vom Bach Ägyptens bis zum Euphrat» bzw. «von Dan bis Beerscheba» in Besitz zu geben (siehe Karte II).¹ Es folgen nach der biblischen Erzählung, die sich nicht mit den realgeschichtlichen Verläufen deckt, Landnahme, Wohnen im Lande, Exil, Rückkehr und nach zwei im Alten Testament nicht dokumentierten Stationen – der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 und dem Bar-Kochba-Aufstand im Jahr 135 – die Zerstreung in alle Welt für fast 2000 Jahre. Während dieser Zeit bewahrt das Gebet, täglich wie auch am Sabbat und an den Feiertagen in der Synagoge, den Gedanken an Zion im kollektiven Bewusstsein. Wo sich die Zionssehnsucht mit der Hoffnung auf den Messias und die endzeitliche Erlösung verwebt², erhält sie im religiösen Zionismus bis weit ins 19. Jahrhundert die Landbindung am Leben, allerdings mehr als Vertrauen in die göttliche Fügung denn als Ansporn zu eigener Initiative.

Erst neu aktualisiert und ins Säkulare gewendet vom zionistischen Projekt Theodor Herzls (1860–1904), das dann im Staat Israel politisch-historische Realität wird, wirkt die «mächtige Legende» (Herzl)³ bis in die Gegenwart fort. In der Proklamationsurkunde⁴ vom 14. Mai 1948 ist vom «natürlichen und historischen Recht des jüdischen Volkes» die Rede, den jüdischen Staat, «der Israel zu nennen ist», in Palästina, «auf dem Boden des Heimatlandes», zu gründen. Der jüdische Staat begreift sich als Erfüllung des generationenlangen Traumes von der «Erlösung Israels». Die theologischen Konsequenzen dieses theopolitischen Selbstverständnisses für das Christentum wurden lange Zeit ausgeblendet; erst in den letzten Jahrzehnten thematisieren die beiden Kirchen diese Frage.⁵

Der bis heute währende Konflikt mit den im Lande lebenden Arabern ist schon in der Gründungsurkunde des Staates Israel vorgezeichnet, die von den «arabischen Einwohnern Israels» spricht.⁶ Diese sind demnach einzelne «Volksfremde» im Lande Israel, das als jüdischer Nationalstaat nach Homogenität strebt⁷ – wie alle Nationalstaaten und noch dazu unter Rückgriff auf wirkmächtige Tendenzen in der religiösen Tradition des Judentums. Die Reaktion ist bekannt und war vorhersehbar. «Ein Jüdisches Nationalheim, das von dem Nachbarvolk nicht anerkannt und nicht respektiert wird, ist kein Heim, sondern eine Illusion – bis es zu einem Schlachtfeld wird»⁸, warnte Hannah Arendt bereits 1945 mit Blick auf die internationale und geopolitische Situierung des sich abzeichnenden Staates und seine zionistische Genese. Allem Anschein nach sind die seit 1967 zunehmend in den Vordergrund gestellten religiösen Konnotationen noch weniger als die rein politischen geeignet, den israelisch-arabischen Konflikt um Land und staatliche Ordnung zu mäßigen.

Die identitätsstiftende oder in Zeiten der Emanzipation identitätsunterminierende Funktion, die in früheren Jahrhunderten für die Juden der Diaspora in der Sehnsucht nach Erez Israel lag, liegt heute für die Juden in aller Welt in der Frage nach ihrem Verhältnis zum Staat Israel. Die Auseinandersetzung mit dem Zionismus spielt in den Autobiographien von außerhalb Israels lebenden Juden eine zunehmend wichtige Rolle, beim deutschen Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki ebenso wie bei dem amerikanischen Historiker George L. Mosse.⁹ Auch im Bereich der Kultur- und Literaturwissenschaften dient das Sujet Zionismus, neben dem Thema Shoa, als entscheidende Leitdifferenz zur Defi-

nition von so genannten «deutsch-jüdischen»¹⁰ Schriftstellern oder der «jüdisch-amerikanischen»¹¹ Literatur.

Das Spektrum des vorliegenden Bandes reicht historisch von den frühen Textzeugen einer Landverheißung im Alten Testament bis zur literarischen Diskussion um Erez Israel in der nordamerikanischen Belletristik des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Immer stehen dabei Texte, verschriftete Zeugnisse einer Verheißung, im Zentrum. Innerhalb dieser Textgeschichte bezeichnet der Topos «Erez Israel» je anderes. Er funktioniert als Metonymie, deren spezifische Inhalte sich verschieben, nicht nur geographisch im Hinblick auf die Situierung und die sich verändernden Grenzen eines realen oder ersehnten Landes Israel. Auch inhaltlich, konzeptuell und medial lässt sich die Überlieferungsgeschichte als Substituierungsmodell deuten, in dem je andere Ziele, Motive und Medien den Platz der Verheißung und des Verheißenen einnehmen: Im Rahmen eines zionistisch motivierten Akkulturationskonzepts tritt neben das Verständnis von Erez Israel als Land der Erlösung der Juden die Vorstellung des durch die Juden zu erlösenden Landes. Und wo «Erez Israel» als Palästina konkret und als unwirtlich karger Boden real wird, geht damit eine Veränderung des politisch-ästhetischen Selbstverständnisses jüdischer Existenz einher. Das Bild des idealen Juden wandelt sich vom Gläubigen, vom in der Diaspora an dortige Notwendigkeiten Assimilierten zum Arbeiter (Herzl), zum Pflüger und Landmann (in der Ikonographie des Zionismus)¹², schließlich nach 1948 zum «Arbeitssoldaten» (Simon).

Wegen der Nähe der Religionen und ihrer wechselseitigen Konstituierung und Differenzierung liegt ein besonderer Schwerpunkt des Bandes auf der christlich-jüdischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, ein anderer auf dem deutsch-jüdischen Verhältnis. In letzterem konzentriert sich das westeuropäische Assimilationsprojekt seit dem 18. Jahrhundert als Musterfall der so genannten «deutsch-jüdischen Symbiose», deren Scheitern vom aufkommenden Antisemitismus ebenso besiegelt wird wie vom politischen Zionismus, der seinen Ausgang aus dem deutschsprachigen Habsburgerreich nimmt. Die Emanzipationsdebatte der Aufklärung zwischen Juden und Christen hat wie der politische Zionismus Theodor Herzls im «Land Israel» einen imaginären respektive realen Fluchtpunkt. Die Frage nach den geographischen und ideellen Konturen dieses Landes beherrscht das Leben in Israel bis heute; die israelische

12 Oliver Bertrams, Alexandra Pontzen und Axel Stähler

Literatur thematisiert sie in der kontroversen Wahrnehmung der Wüste: «natürliche Grenze» zwischen der Zivilisation und dem der Natur abgegrenzten Land oder Symbol für Heimat- und Ortlosigkeit der (nationalstaatlich) israelischen Existenz am Schwellenort zu dem «Anderen».¹³ Der Blick auf das nordamerikanische Judentum schließlich eröffnet – vor dem Hintergrund des historischen Wandels von Erez Israel zu Medinat Israel, vom Lande Israel zum Staat – die Perspektive auf die anhaltende Debatte über das Verhältnis von diasporajüdischer Existenz und nationalstaatlicher jüdisch-israelischer Existenz im Lande.

Die Stellung zu Erez Israel ist für Christen in neuer Weise relevant geworden, seit der nach der Shoah und dem Zweiten Weltkrieg initiierte christlich-jüdische Dialog das Verständnis des Judentums auf christlicher Seite auf eine neue, entpolemisierte Basis zu stellen versucht. Dass dabei auch eine Haltung zu dem neuen jüdischen Staat entwickelt werden muss, berührt nicht allein die christliche Wahrnehmung des Judentums, sondern steht auch auf nicht unproblematischer Weise in Wechselwirkung mit dem Bild vom «Heiligen Land» in der christlichen Tradition.

«Erez Israel» von den Anfängen bis heute – ein Überblick

Das Judentum gilt als typische Erinnerungsgemeinschaft, deren Identität sich in besonderem Maß aus dem Bild der eigenen Geschichte ableitet. Die jüdische Geschichte, genauer deren Repräsentation im kollektiven Gedächtnis, ist durch ein spezifisches Muster von Krisenerfahrungen und deren Verarbeitung geprägt. Hier hat die biblische Landverheißung einen prominenten Platz inne; von ihr leiten sich Besitz wie Verlust des Landes als Bewertungskategorien des jüdischen Gottesverhältnisses und des daraus resultierenden jüdischen Schicksals in den Zeitläuften ab. Die Hoffnung auf eine messianische Landrestitution hat deren Wirkungsmacht im kollektiven Bewusstsein verankert und über die Jahrhunderte am Leben erhalten, vorfindbar von der alttestamentlichen Literatur bis hin zum Zionismus.

Das Land der Verheißung ist indes nicht die einzige Heilsgabe Gottes an sein erwähltes Volk und schon gar nicht die dauerhafteste. Für das spezifische Gottesverhältnis des Bundesvolks ist nicht das Land, sondern die der biblischen Chronologie zufolge vor der Inbesitznahme des Lan-

des verliehene Tora konstitutiv.¹⁴ Sie lässt den Juden auch außerhalb von Erez Israel einen Juden sein und schenkt ihm mit der Formulierung Heinrich Heines ein «aufgeschriebenes Vaterland», das er «in der ganzen Welt mit sich herum[trägt]»¹⁵ – was auf die Halacha und ihre Kodifikationen in Talmud und weiterer Kommentarliteratur entsprechend zu erweitern wäre. Tora, Erez Israel und Diaspora (d. i. die freiwillige Existenz außerhalb des biblischen Landes) bzw. Galut (d. i. das als defizitär erlebte unfreiwillige Exil) definieren und konstruieren sich mithin wechselseitig. Sie sind die Pole eines Spannungsfeldes, das ein Spektrum von Definitionen des Jüdischen und der zu dessen Bestimmung notwendigen Konstituenten umgreift. Das Verhältnis dieser Faktoren zueinander entscheidet darüber, in welchem Grad der Besitz der Heilsgabe Land für jüdische Existenz bedeutsam ist.

An einer solchen Bedeutsamkeit lässt das deuteronomistische Geschichtsbild keinen Zweifel: Es versteht Landverlust als per se defizitär und kontrastiert «Bund» gegen «Verwerfung», das «Jüdische» gegen das «Andere», Heimat gegen Fremde, Freiheit gegen Sklaverei. Zugrunde liegt ein (Selbst-)Verständnis des Judentums, das den religiös-ethnischen Status des Bundesvolks konstitutiv mit der Bewohnung der Heilsgabe Land verknüpft und das Land als einzigen Ort begreift, an dem die am Sinai gegebene Tora in vollkommener Weise befolgt und ein legitimer Tempelkult betrieben werden kann. Erscheinen im so genannten «Kleinen geschichtlichen Credo» (Dtn 26,5–10) die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und die Gabe des Landes als exklusiv grundlegend für die Beziehung Gottes zu seinem Volk, so bleibt der Besitz des Landes in der deuteronomistischen Konstruktion an den Bedingungsvorbehalt des Toragehorsams gebunden. Dessen Verweigerung zieht den Verlust von Land und Freiheit nach sich, bis hin zur buchstäblichen Umkehrung des Exodus (Dtn 28,63–68)¹⁶. Allerdings gehört zur Perspektive des Deuteronomiums auch der Ausblick auf eine Landrestitution für den Fall umfassender Buße (vgl. Dtn 30,1–20). Noch die Mischna hält an diesem Konnex von Landbesitz und umfassender Toraerfüllung fest. Zugleich dokumentiert die fiktive Aktualität, welche die Mischna längst untergegangenen kultischen Vollzügen zubilligt, die nach wie vor als zentrale Bestimmungsfaktoren einer religiösen Lebenswelt behandelt werden, wie sich das Konzept des portativen Vaterlandes formiert.¹⁷

Schon in den alttestamentlichen Texten finden sich neben den be-

kannten Passagen zur Landverheißung und der Beschreibung der Landesgrenzen auch Aussagen, welche die ursprünglich politisch-geographisch verwendeten Termini mit neuen Inhalten füllen. Bereits nach der Reichstrennung ist vor allem in prophetisch-weisheitlichen Traditionen eine Loslösung des Terminus «Israel» von der Bindung an ein konkretes Territorium zu beobachten. Sie beruht auf der bereits bestehenden Dissoziation von territorialer und ethnisch-religiöser Definition durch die JHWH-Verehrung. Theologische Interpretationen dieser Art konnten so die deuteronomistische Verknüpfung von Volk und Land zumindest lockern und die Zugehörigkeit zu Israel auf andere Weise als politisch begründen (helfen).¹⁸

Nicht zuletzt das komplementäre Nebeneinander jüdischen Lebens innerhalb wie außerhalb von Erez Israel, das trotz der Rückkehr vieler Juden aus der babylonischen Gefangenschaft nach Jerusalem und Juda ab 538 v. Chr. und ungeachtet der Wiedererrichtung des Tempels für die Faktur des Judentums bestimmend geblieben ist, führt zu verschiedenen Strategien einer Neubestimmung des Verhältnisses von Tora, Erez Israel und Diaspora/Galut und zur Klärung der Frage, ob jüdische Existenz bei allem etwaig beibehaltenem Bezug auf das Kultzentrum in Jerusalem vom Leben in Erez Israel auch absehen kann. Die JHWH-Tempel im ägyptischen Elephantine und später in Leontopolis zeigen, wie die Bindung an Erez Israel auf höchst pragmatische Weise relativiert werden kann. Die Ausbreitung der für Ägypten ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. erstmals nachweisbaren, vielleicht um Gebet und Tora-Lektüre zentrierten Synagogen bzw. *proseuchai* begünstigt hingegen ebenso wie die Entstehung der Septuaginta als Bibelübersetzung durch die dem Hebräischen entfremdeten Diasporajuden die Ausbildung diasporaspezifischer Kristallisationsformen jüdischer Identität.¹⁹ Leben in Erez Israel oder der Diaspora erscheinen nicht als einander ausschließende Seinszustände, sondern als einander ergänzende, die individualbiographisch miteinander vermittelt werden können, etwa durch Wallfahrten zu den Hauptfesten nach Jerusalem.²⁰

Besonders pointiert ist diesbezüglich zweifellos die Position des jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (um 20 v. Chr.–50 n. Chr.), der im 1. Jahrhundert bündig formuliert, dass Jerusalem als Ort des Tempels als *métropolis* der Diasporajuden gelte, deren *patris* aber in jedem von ihnen je bewohntes Land vorzufinden sei.²¹ Auch im weiteren Kontext

der hellenistisch-jüdischen Literatur finden sich unterschiedliche theologisch-narrative Verfahren der Allegorisierung, die tendenziell entterritorialisierend funktionieren, etwa durch die universalisierende Eschatologisierung des Land-Theologoumenons oder durch eine hierarchisierende Systematisierung, die Erez Israel einen höheren Heiligkeitsgrad zuspricht als den Ländern außerhalb seiner Grenzen.²² Die Qumranliteratur bietet sogar Belege für die tendenzielle Ersetzung des «heiligen» Landes durch die heilige Gemeinde der kultisch Reinen.²³ Auch die Politisierung von Erez Israel durch den Aufstand der Makkabäer und die Expansionspolitik des neuen jüdischen Staates unter der hasmonäischen Dynastie²⁴ heben die Gleichzeitigkeit jüdischen Lebens innerhalb und außerhalb von Erez Israel nicht auf. Selbst bei einem mehrheitlich beibehaltenen Bezug auf das gemeinsame Kultzentrum in Jerusalem kann eine Definition des Gottesvolks, bei der das Religiöse mit dem Territorial-Politischen zur Deckung gebracht sein müsste, keine umfassende Definitionshoheit beanspruchen. Wie das Phänomen des Proselytismus zeigt, kann dies für eine Verknüpfung des Religiösen mit dem Ethnisch-Genealogischen ebenso wenig gelten.

Die zunächst geographisch begründete, komplementäre Doppelstruktur des Judentums, in der bei aller religiösen Bedeutsamkeit bzw. Heiligkeit von Erez Israel dessen Bewohnung trotz des deuteronomistischen Anspruchs keineswegs ohne weiteres als *conditio sine qua non* des Jüdischen betrachtet wird, ist sowohl vor als auch nach dem traumatischen Ereignis der zweiten Tempelzerstörung (70 n. Chr.) wirksam. Dieses Ereignis, zu Recht als Symptom epochaler Krisenhaftigkeit gedeutet und als solches nicht zu unterschätzen²⁵, vermag indes an der komplementären Struktur selbst nichts zu ändern, denn in Erez Israel bleibt eine anhaltende jüdische Präsenz zu verzeichnen, die nach dem Bar-Kochba-Aufstand (135 n. Chr.) in Gestalt von Patriarchat und Sanhedrin eine spezifische Organisationsform von auch überregionaler Anerkennung findet. Israels Charakter als «Land der Sehnsucht» ist durch den Verlust des kultischen Zentrums zweifellos verstärkt worden, und die Tempelrestitutions geht ein in das Repertoire messianischer Hoffnung. Zugleich aber ändern sich die Strukturen nicht, in denen sich die Diaspora auf das Land bezieht: Wallfahrten, eine seit der Severerzeit vonseiten der Römer anerkannte, an den Patriarchen zu entrichtende Abgabe sowie die Inanspruchnahme religiöser Weisung stellen durchaus traditionale Orien-

tierungsmuster bereit, um die Ausbildung lokaler Loyalitäten innerhalb der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften oder autonome Formen der Selbstorganisation zu verhindern. Dass das plurale Gefüge des vor allem in seiner babylonischen Variante prägekräftigen Talmuds vielfältige Applikationsweisen der Tora zu bündeln vermag, verweist darauf, wie kreativ und dynamisch das religiöse Erbe wirkt, das die Tora als portatives Vaterland des Jüdischen verkörpert.

Mit dem Ende des Patriarchats und des Sanhedrins (ca. 425/29 bzw. 640²⁶) und je mehr die geographischen wie zeitlichen Fliehkräfte die in der Diaspora kreierte Formen der quasi-politischen und religiösen Selbstverwaltung stärken²⁷, desto deutlicher erscheint die Funktion von Erez Israel in einer «oszillierenden Alltäglichkeit»: Trotz seiner etwa im 18-Bitten-Gebet liturgisch tagtäglich beschworenen oder in Tora und Talmud visualisierten Gegenwart und ungeachtet der nie völlig erloschenen jüdischen Präsenz im «Land der Sehnsucht» wandelt sich dieses zum Fluchtpunkt, der nur in Ausnahmefällen in Anspruch genommen wird, etwa als Ziel von Pilgerfahrten oder als Zuflucht für einige der aus Spanien fliehenden Marranen im 16. Jahrhundert. Als alle Juden betreffenden Kollektivereignis hingegen steht der Aufbruch nach Erez Israel unter eschatologischem Vorbehalt. Signifikant für dieses Spannungsverhältnis ist die Position des Maimonides (1135–1204). Zwar bleibt die vollständige Erfüllbarkeit der 613 Toragebote mit dem Leben in Erez Israel verknüpft, doch ist die allgemeine Umsetzung dieser Möglichkeit der messianischen Landrestitution vorbehalten. Die Unterscheidung zwischen der unbezweifelten, abstrakten Geltung sämtlicher Gebote und den konkreten Bedingungsbeziehungen, die die Gelegenheit zur Befolgung eröffnen oder verhindern, sichert gemeinsam mit dem eschatologischen Vorbehalt die Statthaftigkeit jüdischen Lebens in der Diaspora.²⁸ Eine Aktualisierung der Restitutionsverheißung bleibt an das Wirken messianischer Prätendenten gebunden. Deren Auftreten ist weiterhin an das Empfinden krisenhafter Züge in der äußeren oder inneren Geschichte des Judentums geknüpft und fungiert so als indirekter Indikator der Auserwähltheitsgewissheit und des jeweiligen Bedürfnisses nach Bestrafung respektive Erlösung. Die Position des Maimonides verweist exemplarisch auf eine «Aufhebung» des Landfaktors sub specie des Eschatons in der Lebensführung der Juden, die sich an der Tora und ihren Explikationen im Talmud und späterer Kommentarliteratur orientiert. Diese

Texte vermitteln innerhalb der Diasporasituation (vor allem bei der Auseinandersetzung mit anderen kulturellen Kontexten) zum einen die identitätsstiftenden bzw. -bewahrenden Traditionswerte und dienen als Basis für deren unterschiedliche Applikationsweisen. Zum anderen können sie als Bezugspunkte für die im Horizont dieser Auseinandersetzung möglichen Konvergenzen bzw. Synthesen in Anspruch genommen werden. Deshalb wird es möglich, den Landfaktor auch faktisch aufzugeben.

Wie weit die mögliche Versöhnung von jüdischer Existenz mit Diaspora/Galut mit einer Diastase des Landfaktors und der Tora sowie ihrer Auslegungen einhergehen kann, zeigt beispielhaft die seit dem späten 18. Jahrhundert von jüdischer Seite visitierte «deutsch-jüdische Symbiose».²⁹ Das neuzeitliche Judentum Deutschlands, das bereits seit dem frühen 18. Jahrhundert zunehmenden Akkulturationstendenzen unterlag, identifiziert nun das Ziel der Landverheißung mit dem Land der Diaspora. Die Teilhabe an dessen Staat und Kultur kann folglich bei gleichzeitigem Erhalt jüdischer Besonderheit durch eine im Sinne ethnisierter Religiosität gedeutete Tora gerechtfertigt werden. Dass dabei der Sinai-Bund als Konstitutivum des Jüdischen den Faktor «Land» vollständig zu ersetzen vermag, zeigt paradigmatisch bereits Moses Mendelssohns (1726–1786) *Jerusalem-Schrift* (1783). Die Definition des Judentums als einer am Sinai durch die Gabe der Tora konstituierten priesterlich-ethischen Religion, die auf herkömmliche territoriale und (national-)staatliche Definitionsparameter nicht angewiesen ist, soll die Integration in ein neues «Vaterland» plausibilisieren.³⁰ Zugleich erfährt die bereits in manchen alttestamentlichen Texten vorgenommene Metaphorisierung der Landbeziehung zur Gottesgemeinschaft³¹ eine emphatische Aktualisierung, die ihren Ausdruck auch in einer ersten Annäherung an das Konzept einer «Mission Israels» unter den Völkern findet. Den jüdischen Apologeten von Emanzipation und Assimilation erscheint die Diaspora als positiv verstandenes Ziel jüdischer Geschichte. Die bürgerrechtliche Integration der Juden in die christliche Mehrheitsgesellschaft und deren Staat gilt als eigentlich messianisches Ereignis.

Die Mehrheitsgesellschaft in Deutschland reagiert jedoch mit heftigem Gegenaffekt. Sie postuliert eine deutsch-jüdische Dichotomie, in deren Folge das Konzept «Judenemanzipation» äußerst kritisch bewertet wird, und leistet so einer nationalistischen Interpretation des Jüdischen Vorschub, die im politischen Diskurs des frühen Zionismus nach 1860

auch innerhalb des Judentums ein Echo findet. Das dort zugrunde gelegte Verhältnis wechselseitiger Unvereinbarkeit vollzieht lediglich das von nicht-jüdischer Seite behauptete diastatische Verhältnis zwischen Juden und Deutschen mit einiger Verzögerung nach, wie die Schrift *Rom und Jerusalem* (1862) von Moses Hess (1812–1875) exemplarisch dokumentiert. Die Einsicht in die Diastase zwischen Deutschen und Juden, die auch durch ein Akkulturationskonzept für die deutsche Umwelt nicht befriedigend aufhebbar erscheint, mündet in die späte, am Vorbild des italienischen Risorgimento geschulte Adaptierung der europäischen Nationalstaatsbewegungen durch die Juden. Dort sollen sie sich zur einzig möglichen Lösung ihres Dilemmas einreihen, rät Hess, und solcherart anderen Völkern als Vorbild dienen. Als mit dem politischen Zionismus eine nationaljüdische Bewegung auf ein Säkularisat der religiösen Tradition der Landverheißung zurückgreift, den Aufbruch aus der Diaspora, die nun ausschließlich als Galut, also als unfreiwilliges und unglückliches Exil, interpretiert wird, und den vorgeblichen Irrtum der deutsch-jüdischen Gemeinschaft fordert, stehen sich im Licht des reaktivierten Landbezugs, der seines eschatologischen Vorbehalts entkleidet ist, jüdisch-deutsche Kultur und jüdisch-zionistische Bestrebungen kontrovers gegenüber. Ungeachtet des historischen Erfolgs dieses Konzepts, manifest in Gründung und Selbstbehauptung des Staates Israel seit 1948, ist, global gesehen, die bereits in der hellenistischen Antike ausgebildete (nicht nur) geographische Doppelstruktur des Judentums wiederhergestellt worden. Sie kann durch den Erfolg einer modernen nationalstaatlichen Existenz offenbar ebenso wenig aufgehoben werden wie seinerzeit durch die Bemühungen der hasmonäischen Vorgänger.

Allerdings ist die Bewertung dieser Doppelstruktur Veränderungen unterworfen. So tritt etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts als späte Folge der europäischen Aufklärung und der jüdischen Haskalah ein grundsätzlicher Wandel im Verhältnis der Diaspora zu Erez Israel ein, der das Land Israel von einem «heiligen Subjekt» zu einem «degenerierten Objekt» werden lässt.³²

Die seit der Spätantike praktizierte Wohltätigkeit und finanzielle Unterstützung für die im Lande lebenden Juden durch das Diasporajudentum (Chalukka) verändert nun durch die Orientierung philanthropischer Hilfsprojekte auf die agrikulturelle Nutzung des Landes hin ihren Charakter. Neu entstehende Organisationen wie die *Alliance Israelite*

Universelle (1860) oder die *Jewish Colonization Association* (1891) setzen die von dem englischen Juden Sir Moses Montefiore (1784–1885) initiierte philanthropische Bildungsarbeit fort und verstärken sie. Im Land selbst werden verschiedene Institutionen ins Leben gerufen, die – wie etwa die 1870 unweit Jaffas gegründete Landwirtschaftsschule Mikweh Israel – zunächst dazu dienen sollen, der in Palästina ansässigen jüdischen Bevölkerung (Jischuw) die notwendigen landwirtschaftlichen Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln, um ihr alternativ oder in Ergänzung zu einem rein religiösen Lebensentwurf auch das Modell einer bäuerlichen Existenz zu ermöglichen.³³

Als zu Beginn der 1880er Jahre die blutigen Pogrome in Osteuropa eine erste jüdische Auswanderungswelle auslösen, ist allerdings nicht Palästina, sondern Amerika – seit Anbeginn der anglo-puritanischen Kolonisation seinerseits stilisiert zum *Promised Land* – das Ziel der weit aus meisten jüdischen Emigranten. Nur eine vergleichsweise geringe Zahl wählt den Weg in die türkischen Sandschak von Jerusalem, Nablus und Akka.³⁴ Diese noch kleine Gruppe im Lande zu unterstützen und darüber hinaus die physische und moralische «Gesundung» des durch seine Lebensumstände im Exil beeinträchtigten jüdischen Menschen zu erwirken, indem man ihm die Möglichkeit verschafft, sich durch die Bearbeitung des Bodens physisch und psychisch zu regenerieren, das sind die Anliegen neuer philanthropischer Projekte, mit denen insbesondere der Name des Barons Edmond de Rothschild (1845–1934) verknüpft ist.³⁵

Die ersten Versuche einer zielgerichteten Kolonisation (siehe Karte IV) – es entstehen zu dieser Zeit etwa die Gründungen von Rischon Le Zion (hebr.; «Erste in Zion»; 1882) oder Rosch Pinnah (hebr.; «Eckstein»; 1882) – werden unter dem Begriff erste Alija (hebr.; «Anstieg») bekannt. Sie dauert bis 1904 an, und ihr folgen bis zur Gründung des Staates Israel vier weitere Alijot.³⁶ Mit ihnen wird die oben angedeutete Umkehrung im Verhältnis von Diaspora und Jischuw manifest und damit auch der «Paradigmenwechsel» von der Konzeption des Landes als eines heiligen Subjekts zu einem degenerierten Objekt, das die Unterstützung des jüdischen Volks braucht: Erstmals in seiner Geschichte nimmt das Diasporajudentum gezielt Einfluss auf Selbstbestimmung und Zusammensetzung des Jischuw.³⁷ Das Land ist für die Kolonisten nun nicht mehr primär Ort eines geheiligten Lebens und des Studiums der Lehre³⁸,

sondern es wird zu einem Objekt, das nutzbar zu machen gilt, das im konkreten wie im übertragenen Sinne zur Lebensgrundlage werden soll.

Anfänglich ist die erste Einwanderungswelle nicht zionistisch motiviert, obgleich einzelne der koordinierenden Organisationen, etwa die so genannten Biluim³⁹ und die Choveve Zion (hebr.; «Zion-Liebende»)⁴⁰, von einer protozionistischen Ideologie getragen sind. Tatsächlich aber stehen die philanthropischen Projekte in Opposition zu den Bemühungen des 1897 durch Theodor Herzl begründeten politischen Zionismus.⁴¹ Denn obwohl auch die WZO (*World Zionist Organization*) die agrikulturelle Kolonisation des Landes propagiert, ändern sich die Parameter dieser Kolonisation, da nunmehr die Schaffung einer lebensfähigen Nationalökonomie in einem souveränen Staat angestrebt wird.⁴² Doch trotz aller Unterschiede und zeitweise sogar Konkurrenz in ihren Kolonisationsbestrebungen eint Philanthropen und Zionisten die Vorstellung, durch die Rückkehr zum Land – sowohl geographisch als auch ideologisch – die physische und moralische «Gesundung» des vorgeblich degenerierten jüdischen Volks zu erwirken. Den Boden zu beackern, ihn (sich) durch harte Arbeit zu erobern, ist die zentrale Forderung der neuen Arbeitsethik.⁴³ Allerdings soll nicht nur die Arbeit im und am Land den jüdischen Menschen erlösen, sondern dessen Tat soll zugleich dem ebenfalls degenerierten Land Erlösung bringen. Denn aus dem Land, darin Milch und Honig fließt⁴⁴, war eine Wildnis aus Sumpf und Wüste geworden. So lautet zumindest der im zionistischen Legitimationsdiskurs instrumentalisierte Stereotyp; gilt doch die Verödung des Landes als Folge der Nachlässigkeit seiner arabischen Bewohner; die damit – so die Implikation – auch allen moralischen Anspruch auf das ihnen während des jüdischen Exils zu treuen Händen überlassene Land verwirkt haben.⁴⁵

Dass der von den Zionisten projektierte jüdische Staat sich in Palästina/Erez Israel befinden würde, war in den ersten Jahren der Bewegung durchaus nicht sicher. Nach dem Scheitern seiner diplomatischen Bemühungen, von Sultan Abdülhamid II. (reg. 1876–1909) einen Rechtstitel («Charter») zur Besiedlung und späteren Autonomie eines jüdischen Gemeinwesens in Palästina zu erhalten, zieht Herzl auch andere territoriale Lösungen in Betracht.⁴⁶ Die wohl bekannteste Alternative (oder Ergänzung) zu Palästina stellt der so genannte «Uganda-Plan» vor: Die britische Regierung unterbreitet der WZO 1903 das Angebot, ein

Territorium im damaligen Britisch-Ostafrika für autonome jüdische Besiedlung freizugeben.⁴⁷ 1905, im Jahr nach Herzls Tod, lehnt der 7. Zionistenkongress in Basel dieses Angebot nach schweren und grundsätzlichen Auseinandersetzungen ab. Der anglo-jüdische Schriftsteller und Dramatiker Israel Zangwill (1864–1924) gründet daraufhin die *Jewish Territorial Organization* (ITO) mit dem Ziel, neben den auf Palästina gerichteten nationaljüdischen Bestrebungen eine territoriale Kolonisationspolitik zu betreiben. Zangwill selbst löst diese Vereinigung 1918 auf, nachdem im Vorjahr in der so genannten *Balfour-Declaration*, in einem Brief vom 2. November 1917, der britische Außenminister Arthur James Balfour Baron Lionel W. Rothschild zugesichert hat, dass Großbritannien die Errichtung «einer nationalen Heimstätte» («a national home»⁴⁸) für die Juden in Palästina unterstützen werde. 1920 wird die *Balfour-Declaration* ausdrücklich in die Präambel des Völkerbundsmandats für Palästina aufgenommen, das bis zur israelischen Unabhängigkeit im Mai 1948 Bestand hat. Politische Überlegungen – forciert durch arabische Aufstände in den Jahren 1920/21, 1929 und 1936 – bewegen die Briten während ihres Palästinamandats (siehe Karte V) allerdings dazu, immer neue Einwanderungsrestriktionen zu erlassen.⁴⁹ Diese bleiben auch während und nach der Shoa in Kraft, bis in Übereinstimmung mit UN-Resolution 181 vom 29. November 1947, welche die Teilung des Mandatsgebiets in einen jüdischen und einen arabischen Staat vorsieht (siehe Karte VI), am 5. Ijar 5708 des jüdischen Kalenders, dem 14. Mai 1948, der Staat Israel ausgerufen wird (siehe Karte VII).

Bereits 1920 ist mit der Verlegung der Exekutive der WZO nach London die geographische Verschiebung der offiziellen und inoffiziellen Organisations- und Machtstrukturen der WZO von der deutschsprachigen in die englischsprachige Diaspora erfolgt. Während des britischen Palästinamandats findet, in Anerkennung der politischen Realitäten, eine weitere Umorientierung statt.⁵⁰ Die restriktive Palästinapolitik der Briten führt nicht nur zu einer Radikalisierung jüdischer Bemühungen um Einwanderung und Unabhängigkeit in Erez Israel⁵¹, sondern auch zu einer engeren Bindung der WZO an die USA, wo nach der Shoa die größte jüdische Population der Welt ansässig ist. Schon nach dem Ersten Weltkrieg hat der Einfluss der amerikanischen Zionisten zugenommen; vornehmlich jedoch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung des Staates Israel werden die Außenpolitik der Vereinigten Staaten

und die zu gewinnende Unterstützung der amerikanischen Juden immer mehr zu bestimmenden Faktoren für die zionistische Bewegung.

Tatsächlich hat sich insbesondere seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts der anfängliche Antizionismus des konservativen ebenso wie des Reformjudentums in den USA zu einer neutralen oder sogar affirmativen Haltung dem Zionismus gegenüber gewandelt.⁵² Als jedoch 1942 unter Beteiligung der amerikanischen zionistischen Verbände das so genannte «Biltmore Program» verabschiedet und wenig später zur offiziellen Politik der WZO gemacht wird,⁵³ provoziert die damit demonstrierte geschlossene Zustimmung zur Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina noch im gleichen Jahr die Gründung einer dezidiert antizionistischen jüdischen Organisation in den USA. Seine Haltung begründet der *American Council for Judaism* (ACJ)⁵⁴ zunächst mit den schon von Anfang an gegen den politischen Zionismus zum Ausdruck gebrachten religiösen Vorbehalten. So haben bereits im Juli 1897 die von Herzl so apostrophierten «Protestrabbiner»⁵⁵ in Deutschland zu einem Boykott des für August desselben Jahres ursprünglich in München geplanten ersten Zionistenkongresses aufgerufen und ihre Kritik an den zionistischen Vorstellungen geäußert: «Die Bestrebungen sogenannter Zionisten, in Palästina einen jüdisch-nationalen Staat zu gründen», so erklären sie, «widersprechen den messianischen Verheißungen des Judentums, wie sie in der heiligen Schrift und den späteren Religionsquellen enthalten sind.»⁵⁶ Doch auch die altbekannte säkular motivierte Argumentation gegen den Zionismus wird durch den ACJ erneut artikuliert: Das Judentum sei eine Religion und keine Nation, und der potenzielle Vorwurf einer geteilten Loyalität gefährde Integration und Emanzipation der Juden in der Diaspora.⁵⁷ Der Gründung eines demokratischen Staates in Palästina stellt sich der ACJ allerdings nicht entgegen; doch lehnt er dezidiert die Einrichtung eines spezifisch jüdischen Staates als regressiv, undemokratisch und allgemein jüdischen Interessen abträglich ab.⁵⁸

Seit der Gründung des jüdischen Staates in Palästina sind Konzeptionen von Erez Israel notwendigerweise auch durch die Auseinandersetzung mit diesem Staat geprägt. Seit der Staat als natürliche Heimat (wieder) existiert, stellt sich verschärft die Frage nach Wesen und Grundlage des anderen Pols jüdischer Identität, der Existenzform außerhalb von Erez Israel in Diaspora oder Galut. Aus israelisch-zionistischer Perspek-

tive ist mindestens die Galut, im Idealfall aber auch die Diaspora, nunmehr hinfällig: Dem neu geprägten Terminus *shlilat hagalut*⁵⁹, der Negation des Exils, liegt die Überzeugung zugrunde, dass nun alle Juden dem Ruf der Sammlung in das verheißene Land folgen sollten. Die einem solchen Gedanken inhärente Interpretation jüdischer Existenz als Dichotomie Diaspora/Israel, die zugleich zu Konstruktionen jüdisch-israelischer Alterität und zu einer anhaltenden Debatte um die Authentizität des ›Jüdischen‹ führt, markiert innerjüdische Differenzen, die bis heute nicht aufgelöst sind und die spätestens seit dem Libanonkrieg (1982) und der ersten Intifada (1987) in der Diskussion um die moralische Integrität des Staates Israel zu neuer Aktualität gelangen.

Differenzen, die sich am Verständnis dessen, was Erez Israel sei, entzünden, sind auch innerisraelisch oder – da sich nicht alle in Israel lebenden Juden als israelische Staatsbürger verstehen – besser vielleicht: im Jischuw zu beobachten. Extreme Positionen vertreten die so genannten *Neturei Karta* und der *Gusch Emunim*. Während mittlerweile die meisten orthodoxen Gruppierungen des Judentums die Gründung des Staates Israel als den Beginn einer messianischen Erlösung deuten⁶⁰, lehnen ihn die *Neturei Karta* (hebr.; «Wächter der Stadt») vehement ab. Für sie ist der säkulare jüdische Staat ein ketzerisches Produkt weltlicher Bestrebungen und ein Gräuelfeld.⁶¹ Ihre Haltung begründen sie damit, dass der Zionismus sich anmaße, die messianische Erlösung vorwegnehmen zu wollen, und dass erst, wenn der wahre Messias sein Reich aufrichten werde, die Halacha, das jüdische Gesetz, in Erez Israel gelebt werden könne; solange dies nicht geschehen sei, sei auch die jüdische Existenz in Israel eine Existenz im Exil, zur Strafe für die Sünden Israels.⁶² Radikale Befürworter einer dieser Ansicht diametral zuwiderlaufenden Überzeugung haben sich im *Gusch Emunim* (hebr.; «Block der Getreuen») zusammengeschlossen. Die späteren Mitglieder der erst 1974 als politische Vereinigung konstituierten Gruppe haben bereits unmittelbar nach dem Sechstagekrieg (1967) jüdische Siedlungsprojekte in den besetzten Gebieten initiiert.⁶³ Auch der *Gusch Emunim* begründet seine Aktionen unter Berufung auf die biblische Landverheißung religiös.⁶⁴ Seiner Lesart zufolge macht es die Bundesverpflichtung des erwählten Volks Gott gegenüber zur unbedingten Pflicht, das zugedachte Land – «vom Bach Ägyptens bis zum Euphrat»⁶⁵ – tatsächlich in Besitz zu nehmen.⁶⁶ Diese radikale Deutung des Gebots der Siedlung im Land

(hebr. *Mizwa Jischuw ha-aretz*) geht unter anderem auf Rabbi Zvi Jehuda Kuk (1891–1982) zurück, den Sohn von HaRav Abraham Isaak Kuk (1865–1935; engl. auch Kook).⁶⁷

Der ältere Kuk ist von 1921, als er als Erster das neu eingerichtete Amt des aschkenasischen Oberrabbiners antrat, bis zu seinem Tod eine zentrale, wenn auch nicht unumstrittene Integrationsfigur in Palästina, da er religiöse und ideologisch-politische Anschauungen miteinander zu vereinbaren sucht. Von den *Neturei Karta* wird er heftig angegriffen. Denn nicht nur sieht er in der Rückkehr nach Erez Israel den Anfang der Erlösung (hebr. *At'halta d'geulah*); Kuk befürwortet zudem die zionistische Bewegung, die er allerdings als unvollkommen betrachtet, da sie sich nur auf die säkularen und materiellen Bedürfnisse des jüdischen Volks konzentriere. In ihr, wie in allen Dingen, erkennt er dennoch ein Potenzial zur Heiligkeit.⁶⁸ Durch ihr Aufbauwerk an Mensch, Nation und Land sieht er die Zionisten die physischen Voraussetzungen für die Erlösung nicht nur des jüdischen Volks und des Landes bereiten, sondern der ganzen Schöpfung.⁶⁹ Die jüdische Existenz in Erez Israel ist für Kuk unabdingbar, da ihm nur in diesem von Gott für das auserwählte Volk ausgewählten Land ein heiliges Leben möglich scheint, das nicht durch den Götzendienst der Nationen verunreinigt ist⁷⁰ und in dem Israel folglich aktiv zu der Vorbereitung der Ankunft des Messias beitragen kann.⁷¹ Es ist deshalb für Kuk eine religiöse Pflicht, die Rückkehr anzutreten – die Rückkehr in das Land und die Rückkehr zum Glauben, die beide im Begriff Teschuwa (hebr.; «Umkehr», «Reue») assoziiert sind.⁷²

Die religiös motivierte Teschuwa ist ein Phänomen, das sich – ungeachtet der im Allgemeinen schwachen Bereitschaft amerikanischer Juden zur Alija – seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts insbesondere in der amerikanischen Diaspora beobachten lässt und das wohl auch als eine Reaktion auf den Assimilationsdruck der amerikanischen Gesellschaft gewertet werden kann. Ein weiterer Grund mag der Sechstagekrieg von 1967 gewesen sein, der in vielen amerikanischen Juden – in Verbindung mit Schuldgefühlen, hervorgerufen durch die eigene ungefährtete Existenz in den USA – das Bewusstsein für die prekäre Situation des jüdischen Staates und die Gefahr eines zweiten Holocaust schärfte. Seit 1987 lässt sich allerdings auch eine verstärkte Bereitschaft amerikanischer Juden zu Kritik an Israel feststellen. Sie scheint Ausdruck eines erstarkten Selbstbewusstseins zu sein und trotz aller Bindungen an

das Land und den Staat Israel auf der Selbstbehauptung des Diaspora-Judentums und damit auch auf der Dichotomie von Diaspora und Erez Israel zu beharren.⁷³ In Anbetracht der zentralen Bedeutung des amerikanischen Judentums scheint daher das herkömmliche Beschreibungsmodell jüdischer Existenz, das von einer Peripherie (Diaspora) und einem Mittelpunkt (Erez Israel) ausgeht, nicht mehr auszureichen. Vielmehr sollte man wohl von einem elliptoiden Modell ausgehen, das innerhalb der Peripherie (Diaspora) zwei Brennpunkte (Erez Israel und die USA) annimmt.

Die erneute Diskussion um das Verhältnis von Israel und Diaspora hat auf die Gestaltung des christlich-jüdischen Dialogs zumindest in Deutschland noch keinen durchgreifenden Einfluss gehabt. Nur vereinzelt wird die Brisanz einer angemessenen theologischen Einschätzung Palästinas und des dort seit 1948 bestehenden Staates Israel wahrgenommen.⁷⁴

Aus der historischen Einsicht, welchen Anteil religiös motivierte Judenfeindschaft am Scheitern des Projekts einer «deutsch-jüdischen Symbiose» hatte, bemühen sich die christlichen Dialogteilnehmer um ein grundlegendes Neuverständnis des christlich-jüdischen Verhältnisses. Es beruht auf der Prämisse unabgegoltener heilsgeschichtlicher Interdependenz beider Religionen und hat sich seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts in verschiedenen Verlautbarungen der Kirchen niederschlagen.⁷⁵ An der Herausforderung, die christliche Perspektive auf das Wechselverhältnis von Judentum, biblischem Land und jüdischem Staat angemessen zu bestimmen, scheint der Versuch, die traditionelle theologische Theorie einer Substitution des Judentums durch das Christentum zu überwinden, an eine konzeptuelle und terminologische Grenze zu gelangen – eine Grenze, die in rechter Weise nur aus der Geschichte ebener Substituierungstheologie heraus verständlich ist. Diese hat im Zusammenhang der Auseinanderentwicklung von Judentum und (Heiden-)Christentum und der Zerstörung des jüdischen Kultzentrums in Jerusalem zu einer christlichen Aneignung der Land- bzw. Zionstradition geführt. Ihre verschiedenen Konkretionsformen im Horizont der in Christus zur Reife gebrachten und sich durch ihn auch vollendenden biblischen Heilsgeschichte beruhen auf einer Enteignung des Judentums. Sie lässt sich etwa im «Realitätsverlust» in Bezug auf Jerusalem veran-

schaulichen: Im theologischen Diskurs wird das irdische Jerusalem durch das himmlische Jerusalem verdrängt, das als futurische Chiffre eschatologischer Vollendung oder auch als präsentische Allegorie der christlichen Heilswirklichkeit dient; konkret verliert Jerusalem an Relevanz, weil es durch neue christliche Zentren wie Rom oder Konstantinopel abgelöst wird.⁷⁶ Doch sichert das spannungsvolle Verhältnis von Theologie und religiöser Praxis Palästina gleichwohl eine wichtige Funktion als «Heiliges Land». In der Spätantike entwickelt es sich als Zielpunkt retrospektiver Vergegenwärtigung der biblischen Geschichte zum Objekt eines ausgreifenden Pilgertourismus und umfänglicher sakraler Bautätigkeit der nunmehr christlichen Kaiser.⁷⁷ Dass sich diese Funktion auch theopolitisch zuspitzen und instrumentalisieren lässt, zeigen sinnfällig die Kreuzzüge zur Befreiung des heiligen Grabes. Sie verstehen sich als *reconquista* einer christlich in Anspruch genommenen biblischen Gedächtnislandschaft (siehe auch Karte III).

Die primäre Wahrnehmung Palästinas als des «Heiligen Landes» bestimmt jedoch nach wie vor den christlichen Part im jüdisch-christlichen Gespräch; sie präformiert insonderheit die kirchlichen Verlautbarungen im Sinne eines heilsgeschichtlich ausgerichteten Vokabulars. Zwar ist das Land durch die aktuelle Verbindung mit einem jüdischen Staat der früheren Entrealisierung zur religiösen Gedächtnislandschaft enthoben, doch stellt sich die Frage, ob nicht die apolitischen Züge der früheren Perspektive erhalten bleiben.

Die vorherrschende Deutung dieser Restitution im Licht der göttlichen Bundestreue und mithin als Aktualisierung eines heilsgeschichtlichen Faktums führt zu einer Loslösung von den historisch-politischen Tatbeständen. Sie schlägt sich in einer semantischen Unschärfe beim Gebrauch des Namens «Israel» nieder (Gottesvolk oder Staat?) und kann einer unangemessenen heilsgeschichtlichen Überhöhung profanhistorischer Verwerfungen in und um den Staat Israel Vorschub leisten.⁷⁸ Darüber hinaus führt dies bei der Wahrnehmung des jüdischen Gesprächspartners zu einer unkritischen Wiederbelebung des deuteronomistischen Bildes von der notwendigen Einheit von Volk, Bund und Land. Dem ungleich komplexeren Erscheinungsbild des Judentums dürfte dies kaum gerecht werden.⁷⁹

Anmerkungen

- 1 Vgl. auch Krämer, Geschichte Palästinas, 15–22. Eine kritische Sicht auf das Spannungsverhältnis von archäologischer Evidenz und literarischer Konstruktion bieten – mit Präferenz für Erstere – Finkelstein/Silberman, Keine Posaunen vor Jericho.
- 2 Vgl. Kickel, Das Gelobte Land, 42.
- 3 Herzl, Zionistisches Tagebuch, 90 (9. Juni 1895).
- 4 Wortlaut bei Ben-Gavriel, Israel, 88 f.
- 5 Die Aufarbeitung dieser sehr spät einsetzenden Beschäftigung der christlichen Kirchen mit dem Staat Israel verstanden als «Erlösung Israels» mahnt Kickel als Desiderat an, vgl. Kickel, Das Gelobte Land, 15–18. Im vorliegenden Band widmen sich die Beiträge von Kläs und Wunder der Problematik aus protestantischer und katholischer Sicht.
- 6 Dem Desiderat einer Darstellung der Palästina-Frage aus Sicht der arabisch-palästinensischen Einwohner antwortet Krämer, Geschichte Palästinas.
- 7 Zu der dem Zionismus inhärenten Spannung vgl. Gollwitzer, Einleitung zu Kickel, Das Gelobte Land, 12 f.
- 8 Arendt, Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher, 177.
- 9 Siehe Reich-Ranicki, Mein Leben und Mosse, Confronting History.
- 10 Vgl. Kilcher, Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, XVII f.
- 11 Dieses Kriterium wird de facto längst nicht von der gesamten jüdisch-amerikanischen Literatur erfüllt; die Forschung schlägt es indes für eine Bestimmung insbesondere des «Jüdischen» in dieser Literatur vor; dabei ist unter dem «Sujet Zionismus» im Wesentlichen die Frage nach dem Verhältnis zum Staat Israel und zur Eigenstaatlichkeit zu verstehen. Siehe hierzu etwa Budick, Introduction, 3, und Siegel, Introduction, 23, sowie in diesem Band den Beitrag von Stähler (Konzeptionen von Israel).
- 12 Siehe hierzu etwa Pontzen, Die Konstruktion der jüdischen Heimat, und Stähler, Zur Konstruktion einer «zionistischen» Ethik.
- 13 Vgl. zu dieser Thematik im Werk von Amos Oz den Beitrag von Grumberg in diesem Band. Die Perspektive der arabischen Bewohner, auch bei Oz nur folkloristisch in der Fiktion des nativen Beduinen thematisiert, macht Krämer zum integralen Bestandteil ihrer Geschichte des Landes Palästina, das die Islamwissenschaftlerin als «Heiliges Land» der Juden, der Christen und der Muslime beschreibt und analysiert. Vgl. Krämer, Geschichte Palästinas. Auch Max Brod verwendet das Bild der Wüste bereits in diesem Sinne, siehe hierzu den Beitrag von Stähler (Das Land als Aufgabe).
- 14 Vgl. hierzu den Beitrag von Graupner in diesem Band.
- 15 Heine, Schnabelewopski, 192. Zu den Anfängen dieser Entwicklung vgl. Schreiner, Wo man Tora lernt.
- 16 Vgl. Dtn 11,8–25; 28,15–68; 30,18–20. Zur vielfältigen Verarbeitung des Landmotivs im Alten Testament insgesamt vgl. Preuß, Theologie des Alten Testaments, 1, 132–145.
- 17 Vgl. Stemberger, Bedeutung des «Landes Israel», 322–324; Lichtenberger, «Im Lande Israel zu wohnen», 98–103, und Kraus, «Eretz Jisrael», 31–36.
- 18 Vgl. Hossfeld, Metaphorisierung.
- 19 Zur Diaspora vgl. insgesamt Collins, Between Athens and Jerusalem und das instruktive opus magnum von Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora. Interessante Einzelstudien zur Ausbildung einer jüdischen Diaspora-Identität enthält Cohen/Frerihs (Hgg.), Diasporas in Antiquity. Zur Entstehung von jüdischen Kultanlagen bzw. dann spezifischen Synagogenformen innerhalb der Diaspora vgl. Hengel, Proseuche und Synagoge; Claußen, Versammlung, Gemeinde, Synagoge, 113–165, und Runesson, Origins of the Synagogue, 401–476. Die Bedeutung der Septuaginta für die ägyptischen Juden vermittelt sich eindrücklich anhand des alljährlichen alexandrinischen Festes zum Gedenken an die Entstehung dieser Übersetzung; vgl. Barclay, Diaspora, 424–426.
- 20 Siehe etwa Safrai, Wallfahrt; Barclay, Diaspora, 421–423, und Kerkeslager, Jewish Pilgrimage.
- 21 Philo, In Flaccum, 46. Als Analogie zur «griechisch-römische[n] Kolonisationsideologie», die als Apologie jüdischer Diasporaexistenz dient, wertet diese Stelle Schaller, Philon, 174 f.
- 22 Siehe hierzu auch den Beitrag von Börschiel in diesem Band.
- 23 Vgl. Mendels, The Land of Israel; Stegemann, «Das Land»; Lichtenberger, «Im Lande Israel zu wohnen», 94–98, und Kraus, «Eretz Jisrael», 21–31, sowie den Beitrag von Börschiel in diesem Band.
- 24 Siehe dazu Mendels, The Land of Israel. Vgl. auch ders., Jewish Nationalism. Siehe hierzu auch den Beitrag von Blasius in diesem Band.
- 25 Vgl. Goodman, Diaspora Reactions.
- 26 Siehe Safrai, Zeitalter der Mischna und des Talmuds, 380 f. und 436 f.
- 27 Zu denken ist an das unter einem Exilarchen organisierte Judentum in Babylonien, an die Landtagsverfassungen im Aschkenas und an die einflussreichen Akademien bzw. Jeschiwoth.
- 28 Zur Bedeutung der messianischen Zeit vgl. Maimonides, *Mischne Tora*, XIV, 5,11 (siehe ders., *The Code*, 238–240). Zur Bedeutung des messianischen Vorbehalts siehe auch Twersky, Maimonides and Eretz Yisrael, 278–285. Zur Differenz zwischen Geltung und Erfüllbarkeit der Gebote siehe ders., Introduction, 230 f.
- 29 Neusner, *Promised Land*, 17: «If ever there was a Promised Land, we Jewish Americans are living in it».
- 30 Vgl. dazu den Beitrag von Bertrams in diesem Band.
- 31 Siehe Hossfeld, Metaphorisierung.
- 32 Siehe hierzu Penslar, Subject/Object, 67, und Goldstein, Settlement Ethos, 88 f.
- 33 Siehe hierzu Penslar, Subject/Object, 68, und Goldstein, Settlement Ethos, 82–88.
- 34 Bis 1904 emigrierten ca. 25 000 Juden aus Russland, Rumänien und Galizien nach Palästina; in die Vereinigten Staaten wanderten zwischen 1881 und 1923 etwa 1,8 Millionen Juden ein, die zu 90 Prozent aus Osteuropa stammten. Zu diesen Statistiken siehe Neues Lexikon des Judentums (1998), s.vv. «Alija» und «Vereinigte Staaten von Amerika». Zu der zeitgenössischen innerjüdischen Debatte um die Auswanderung nach Palästina oder Amerika siehe etwa Shimoni, *Zionist Ideology*, 30 f. Zu einem historischen Überblick über die Verwaltungsgeschichte Palästinas siehe etwa Reinkowski, Filastin, Filistin und Eretz Israel, 9–45.
- 35 Siehe hierzu etwa Penslar, Subject/Object, 69 f.
- 36 Bezeichnung für die vor allem zionistisch motivierte Immigration in Palästina bzw. Israel. Es werden fünf Alijot vor der Staatsgründung Israels unterschieden: Die erste Alija, die so genannte «Bilu» (siehe hierzu auch Anmerkung 39), hatte ihre Ursache in

28 Oliver Bertrams, Alexandra Pontzen und Axel Stähler

der Welle antijüdischer Pogrome, die sich ab 1881 von Russland ausgehend über Osteuropa ausbreitete. In den folgenden Jahren bis 1904 emigrierten ca. 25 000 Juden aus Russland, Rumänien und Galizien nach Palästina. Die erste Alija war landwirtschaftlich geprägt, durch sie entstanden die ersten jüdischen Siedlungen. Die 40 000 Einwanderer, die während der zweiten Alija (1904–1919) nach Palästina kamen, waren in erster Linie junge, mittellose Juden russischer Herkunft. In die Zeit der zweiten Alija fallen die Gründung des ersten Kibbuz (Dagania, 1909), der Stadt Tel Aviv (1909) und der ersten politischen Parteien (etwa die *Poale Zion*, 1906/07) und Gewerkschaften sowie von Verteidigungsverbänden (*Haschomer*, 1909). Diese Strukturen wurden während der dritten Alija (1919–1923) ausgebaut, durch die ca. 35 000 Juden zum großen Teil aus Russland und Polen nach Palästina kamen. Viele der neuen Siedler gehörten dem Hechaluz an. Die vierte Alija (1924–1931) brachte in den Jahren 1924 bis 1926 den Höhepunkt der Immigration, die insgesamt in diesem Zeitraum ca. 80 000 Personen zählte. Die vierte wird auch die «Mittelstands-Alija» genannt, da mit ihr die ersten privatwirtschaftlichen Ansätze ins Land kamen. Mit der fünften Alija in den Jahren 1932 bis 1939 stieg die Zahl der jüdischen Bevölkerung sprunghaft von 160 000 auf 400 000 Einwohner an. Gründe hierfür waren die Weltwirtschaftskrise und die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland. Mit der großen Anzahl mittelständischer Juden floss ein großes Kapitalvolumen in das Mandatsgebiet, das zu einem Wachstum von Industrie, Landwirtschaft und vornehmlich der Baubranche führte. Der starke Flüchtlingsstrom der vom Nationalsozialismus Verfolgten und schließlich der Überlebenden der Shoa veranlasste die britische Mandatsadministration zu Einwanderungsrestriktionen, die 1948 mit der Staatsgründung Israels aufgehoben wurden. In der zionistischen Ideologie bedeutet die Alija im Sinn von «Aufstieg» eine Erhebung der Persönlichkeit und die Erfüllung eines Ideals im Leben eines Juden.

- 37 Siehe hierzu Penlar, *Subject/Object*, 68; mit der Einrichtung eines Büros der *World Zionist Organization* in Palästina vollzog sich allerdings gegen Ende der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts eine Verlagerung der Entscheidungsgewalt über die Siedlungspolitik der WZO effektiv in den Jischuw, siehe ebd., 73–75. Der so genannte «neue» Jischuw, der sich mit der ersten und insbesondere mit der zweiten Alija zu formieren begann, wurde von dem «alten» Jischuw, den aus religiösen Gründen im Land lebenden Juden, sehr skeptisch betrachtet; einerseits fürchteten sie um die Einkünfte der Chalukka aus der Diaspora, zum anderen kritisierten sie den nationalistischen Säkularismus insbesondere der zionistischen Einwanderungsbewegung, die ihrerseits den alten Jischuw für degeneriert und korrupt hielt; siehe hierzu etwa Ish-Shalom, *Rav Avraham*, 12–14.
- 38 Lehre oder Unterweisung sind mögliche Übersetzungen von hebr. «Tora»; mit diesem Begriff ist nicht nur die hebräische Bibel gemeint, die auch als Tanach bezeichnet wird, sondern im weiteren Sinn das gesamte schriftlich und mündlich tradierte jüdische Religionsgesetz; siehe hierzu etwa Neues Lexikon des Judentums (1998), s.v. «Tora» und «Hebräische Bibel».
- 39 Von Bilu; das Akronym setzt sich aus den hebräischen Anfangsbuchstaben von Jes 2,5 zusammen: «Bet Jaakov Lechu Wenelcha [Kommt nun, ihr vom Hause Jakob, lasst uns wandeln]», Neues Lexikon des Judentums (1998), s.v. «Bilu»; die Bilu war eine von Studenten im russischen Charkow gegründete, von der Narodnik-Bewegung beein-

flusste Pionierbewegung, deren Hauptziele der nationale Widerstand der Juden gegen die Verfolgungen der 1880er Jahre und die Rückkehr des jüdischen Volks zur Landwirtschaft waren; trotz ihrer geringen Zahl übten die Biluim ideologisch großen Einfluss auf die nachfolgende zionistische Immigrationswelle aus. Siehe hierzu etwa Neues Lexikon des Judentums (1998), s.v. «Bilu»; Goldstein, *Settlement Ethos*, 86, und Shimoni, *Zionist Ideology*, 35–37.

- 40 So werden die Anhänger der Chibbat Zion (hebr.; «Liebe zu Zion») bezeichnet, einer protozionistischen Bewegung, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für eine Wiederbesiedlung Palästinas einsetzte. In Russland und Rumänien stark vertreten, bemühte sich die Chibbat Zion um eine praktische Unterstützung der ersten Siedlungen im Zuge der ersten Alija; einzelne ihrer Siedlungsprojekte wurden von dem Philanthropen Edmond de Rothschild gefördert.
- 41 Zum spannungsreichen Verhältnis von praktischem und politischem Zionismus, vor allem Herzl'scher Prägung, vgl. den Beitrag von Pontzen in diesem Band.
- 42 Das Projekt der Besiedelung wird zwischen Zionisten und assimilierten Anti-Zionisten in Deutschland noch nach dem Ersten Weltkrieg kontrovers diskutiert. Unvereinbar sind die Positionen aber, wenn es um die Frage eines jüdischen Staates geht. Die öffentliche Auseinandersetzung zwischen dem Zionisten Warburg und dem Geographen Philippson über die Eignung Palästinas als jüdischen Ansiedlungsgebiets offenbart unter der Oberfläche einer fachwissenschaftlichen Argumentation mit Klima und Bodenbeschaffenheit die tiefe Kluft zwischen dem bildungsbürgerlichen Anhänger der Emanzipation, der seine Loyalität mit dem deutschen Staat nicht in Frage gestellt sehen will, und dem nationaljüdischen Zionistenführer. Vgl. zu diesem für das deutsch-jüdische Bürgertum exemplarischen Konflikt den Beitrag von Mehmel in diesem Band.
- 43 Siehe dazu etwa Goldstein, *Settlement Ethos*, 88 f. Ein Vordenker dieser Arbeitsethik war Aharon David Gordon (1856–1922), einer der geistigen Väter der Bewegung der Chaluzim (hebr.; «Pioniere»). Siehe hierzu auch in diesem Band die Beiträge von Stähler (*Das Land als Aufgabe*) und Woppowa.
- 44 Siehe etwa Ex 3,8.
- 45 Obwohl er den Arabern gegenüber generell eine versöhnliche und humane Haltung befürwortete, war Aharon David Gordon einer der Proponenten dieser Auffassung, siehe hierzu etwa Goldstein, *Settlement Ethos*, 88 f., und Shimoni, *Zionist Ideology*, 350 f.
- 46 Zur Palästina-Bindung Herzls und der Verbindung von Judenstaat und Erez Israel in seinem politischen Zionismus vgl. den Beitrag von Pontzen in diesem Band.
- 47 Zu der Geschichte dieses Projekts siehe etwa Weisbord, *African Zion*.
- 48 Die von zionistischer Seite erhoffte Formulierung, dass Großbritannien die Errichtung eines jüdischen Staates («Jewish State») in Palästina unterstütze, wurde mit der abgeschwächten Formel von der nationalen Heimstätte enttäuscht; und selbst diese war in der endgültigen Fassung nochmals zurückgenommen worden, denn der ursprüngliche Entwurf der Erklärung hatte statt der Formulierung «Palestine as a national home» gelautet: «Palestine as the national home»; siehe hierzu Gilbert, *Israel*, 34, und Kolsky, *American Council for Judaism*, 130 f.
- 49 Siehe hierzu etwa Yotvat, *London, Washington, and Jerusalem*, und Gilbert, *Israel*, 76–145.

- 50 Siehe hierzu etwa Yotvat, London, Washington, and Jerusalem.
- 51 Hier ist zum einen zu nennen die 1934 von den Revisionisten um Zeev (Vladimir) Jabotinsky (1880–1940) initiierte (illegale) jüdische Immigration, die bis zur Gründung des Staates fortgesetzt wurde, siehe hierzu etwa Gilbert, Israel, 76–145; zum anderen sind etwa die aus jüdischen Selbstverteidigungsverbänden hervorgegangenen terroristischen Gruppierungen des Irgun (gegr. 1937) anzuführen, der für den Anschlag auf das King David Hotel (1946) in Jerusalem verantwortlich war, in dem sich das Hauptquartier der britischen Armee und Verwaltung in Palästina befand, oder die Aktivitäten des noch radikaleren, 1940 vom Irgun abgespaltenen Lechi (auch Stern-Bande).
- 52 Siehe hierzu etwa Kolsky, American Council for Judaism, 132–135. Die so genannte Pittsburgh Platform hatte 1885 das Verhältnis des amerikanischen Reformjudentums nationaljüdischen Bestrebungen gegenüber folgendermaßen bestimmt: «We consider ourselves no longer a nation, but a religious community», zit. Kolsky, American Council for Judaism, 131. Erst 1935 erklärte die Central Conference of American Rabbis (CCAR), die Vereinigung der amerikanischen Reformrabbiner, ihre Neutralität dem Zionismus gegenüber; im Jahr 2000 beschloss die National Association of Temple Educators (NATE), die Vereinigung der Lehrenden an Synagogen amerikanischer Reformgemeinden, ihre im März 2001 verabschiedeten *Israel Guidelines*: «As we affirm our deep bonds with *Am Yisrael* [d. i. dem Volk Israel], we recognize the centrality of the State of Israel in forging and maintaining those bonds [...], we also affirm the value of Diaspora Jewish communities. [...] At this moment in history, we recognize the inherent danger of the growing distance between the Diaspora and Israel Jewish communities and the compelling need to draw these communities closer to one another», NATE, Israel Guidelines.
- 53 Siehe hierzu Kolsky, American Council for Judaism, 135.
- 54 Gegründet von ursprünglich 67 Mitgliedern, wuchs die Mitgliedschaft des ACJ bis 1948 auf 14 000 an; siehe hierzu ebd., 139–140.
- 55 Siehe H[erzl], Protestrabbiner.
- 56 Zit. ebd., 1. Theodor Herzl hatte sich in diesem in *Die Welt* publizierten Beitrag vehement gegen die Erklärung der von ihm als «Protestrabbiner» bezeichneten Rabbiner gewandt; den Wortlaut der Erklärung des Rabbinerverbandes gibt Herzl vollständig wieder.
- 57 Siehe hierzu Kolsky, American Council for Judaism, 138 und 142 f.
- 58 Siehe hierzu etwa ebd., 142 f.
- 59 Siehe hierzu in diesem Band etwa den Beitrag von Stähler (Konzeptionen von Israel).
- 60 Siehe hierzu auch Kickel, Das Gelobte Land, 85.
- 61 «Wir erklären öffentlich, daß wir das Regime von Gotteslästerern nicht anerkennen; wir kennen seine Autorität nicht an, und wir fügen uns seinem Gesetz nicht. Wir sind in keiner Weise gebunden durch seine Gesetze und Verordnungen», New York Times (12. März 1971); zit. Kickel, Das Gelobte Land, 87.
- 62 Siehe hierzu auch ebd., 86 f.
- 63 Siehe hierzu etwa Gilbert, Israel, 404, 469–470 und 494–495.
- 64 Siehe hierzu etwa Kickel, Das Gelobte Land, 90, sowie in diesem Band den Beitrag von Stähler (Konzeptionen von Israel).
- 65 Gen 15,18.

32 Oliver Bertrams, Alexandra Pontzen und Axel Stähler

- 66 Vgl. Num 33,53.
- 67 Zu Rabbi Zvi Jehuda Kuks Einfluss auf den *Gusch Emunim* siehe etwa Shimoni, Zionist Ideology, 343; zu unterschiedlichen israelischen Reaktionen auf den *Gusch Emunim* siehe etwa Kickel, Das Gelobte Land, 90–92.
- 68 Siehe hierzu etwa Cohen, Guides, 251, und Kickel, Das Gelobte Land, 83 f.
- 69 Vgl. ebd., 83.
- 70 Zu der talmudischen Begründung für diese Haltung siehe etwa den Beitrag von Hasselhoff in diesem Band.
- 71 Siehe hierzu ausführlicher Cohen, Guides, 250 f., und Ish-Shalom, Rav Avraham, 90–92.
- 72 Siehe hierzu etwa Cohen, Guides, 168.
- 73 Siehe hierzu Glick, America, Israel, and American Jews, 231. – Die beschriebene Tendenz dürfte bei den Diaspora-Juden nicht nur Amerikas, sondern auch Europas, sogar Deutschlands, im Gefolge der zweiten Intifada weiter zunehmen. Kennzeichnend für die deutsche Situation sind die Unterzeichnung eines Staatsvertrags zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Juden in Deutschland (Januar 2003) und die bei dieser Gelegenheit in der Presse berichteten Neubildungen von liberalen Reformgemeinden, die im Zentralrat angemessen beteiligt werden wollen.
- 74 Siehe etwa bereits vergleichsweise früh Rendtorff, Israel und sein Land, sowie jüngst Kraus, «Eretz Jisrael», 37–41. Als Sonderfall einer sich ihrer politischen Fallhöhe bewussten theologischen Reflexion kann die Handreichung der Niederländischen Reformierten Kirche *Israel: Volk, Land und Staat* vom 16. Juni 1970 angesehen werden; siehe Rendtorff/Henrix (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum, 461–478.
- 75 Vgl. die Dokumentationsbände von Rendtorff/Henrix (Hgg.) und Henrix/Kraus (Hgg.). Für die protestantische Seite sei beispielhaft verwiesen auf das *Wort zur Judenfrage* der EKD-Synode von 1950, siehe Rendtorff/Henrix (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum, 548 f., die vom Rat der EKD herausgegebene Studie *Christen und Juden* von 1975, ebd., 558–578, und den rezeptionsgeschichtlich bedeutsamen Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* von 1980, ebd., 593–596.
- 76 Vgl. Markschie, Bedeutung Jerusalems. Zur Rezeption des Landbegriffs im Neuen Testament siehe auch Davies, The Gospel and the Land, 161–376, sowie mit besonderer Fokussierung auf die frühen Judenchristen Strecker (Hg.), Land Israel.
- 77 Vgl. hierzu allgemein Hunt, Holy Land Pilgrimage, und Wilken, The Land Called Holy; siehe auch den Beitrag von Hasselhoff in diesem Band.
- 78 Dies gilt trotz der seit der EKD-Studie von 1975 obligaten Befürwortung einer friedlichen und gerechten Lösung des Nahostkonflikts in den einschlägigen Dokumenten. Vgl. den Beschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980, in dem die Staatsgründung von 1948 als Konsequenz aus der «Heimkehr in das Land der Verheißung» als «Zeichen der Bundestreue Gottes» gilt; siehe Rendtorff/Henrix (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum, 594. Noch ausführlicher und konkreter werden die biblische Landverheißung und der moderne Staat Israel aufeinander bezogen in den Leitsätzen *Wir und die Juden – Israel und die Kirche* der Kommission des Reformierten Bundes von 1984; siehe ebd., 619. Wesentlich differenzierter und mit einem ausgeprägten Problembewusstsein gegenüber heilsgeschichtlichen Deutungen ist hingegen das *Votum Kirche als «Gemeinde von Brüdern» (Barmen III)* des Theologischen Ausschus-

ses der EKV von 1980; vgl. ebd., 602–604. Vgl. auch den Beitrag von Kläs in diesem Band.

- 79 Siehe hierzu die Beiträge von Kläs und Wunder in diesem Band. Vgl. auch Schmidt, Staat Israel und Heiliges Land. Ein angemessenes Problembewusstsein zeigt auch Kraus, «Eretz Jisrael», 19 und 37–41.

Axel Graupner

Das Land in der Geschichte alttestamentlichen Glaubens

Die Bedeutung des Landes

Die Rolle, die das Thema «Land» im Alten Testament spielt, lässt sich kaum überschätzen. Die Landgabeüberlieferung hat konstitutive Bedeutung für Israels Glauben, zählt neben Väter-, Exodus-, David- und Zionüberlieferung zu den Erwählungstraditionen des Volks. Das Land ist Heilsgabe Jahwes an Israel, in der es sich erwählt weiß; ihre Vergewärtigung ist untrennbar mit Israels Selbstverständnis verbunden, nicht seit je im Lande zu wohnen. So soll man nach dem Willen des Deuteronomium bei der Ablieferung der Erstlingsfrüchte im Heiligtum das Bekenntnis sprechen:

(26,5) Ein umherirrender¹ Aramäer war mein Vater. Er stieg hinab nach Ägypten und hielt sich dort mit wenigen Leuten als Fremdling auf und wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. (6) Aber die Ägypter handelten böse an uns und bedrückten uns und erlegten uns harte Arbeit auf. (7) Da schrien wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, und Jahwe hörte unsere Stimme und sah unsere Unterdrückung, unsere Mühsal und unsere Bedrängnis. (8) So führte uns Jahwe aus Ägypten heraus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern, (9) und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land (¹æraʒ), ein Land, wo Milch und Honig fließt. (10a) Und jetzt, siehe, bringe ich die Erstlinge der Früchte des Ackerlandes (¹⁰dāmāh), das du, Jahwe, mir gegeben hast.²

Dieses «kleine geschichtliche Credo»³, das Einst und Jetzt im Rahmen gegenüberstellt (V. 5aα.10a) und sie im Mittelteil durch einen Rückblick