

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Detlef Khalid

Das Wiedererstarken des Islams
als Faktor sozialer Umwälzung

Uri Sahm

Staat und Religion in Israel

Rolf Rendtorff

Ist Israel
ein theokratischer Staat?

ISSN 0479-611 X

B 10/79

10. März 1979

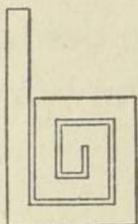
Detlef Khalid, Studium der Politischen Wissenschaft und Soziologie in Bonn und Berlin; von 1968 bis 1975 Associate Professor am Islamic Research Institute in Islamabad (dieses Institut untersteht dem pakistanischen Justizministerium und gilt als oberstes ideologisches Gremium; es dient vor allem der Unterweisung der pakistanischen Nationalversammlung in den den Islam betreffenden Fragen); Feuilletonist der heute verbotenen politischen Wochenzeitschrift „Outlook“ (Karachi); Mitarbeiter des ehemaligen Ministerpräsidenten Bhutto; auf Grund politischer Differenzen anlässlich einer Konferenz am Südasien-Institut der Universität Heidelberg Verbleiben in der Bundesrepublik; drei Jahre Tätigkeit als Kleindarsteller in Fernsehfilmen und als Gerichtsdolmetscher für Spanisch und Urdu; z. Zt. Mitarbeiter am Deutschen Orient-Institut in Hamburg.

Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen in Arabisch, Bengali und Englisch befassen sich mit Islamischer Geistesgeschichte, insbesondere der Suche moderner Muslime nach einer Neudefinition ihrer kulturellen Identität. Veröffentlichung in Deutsch: Die politische Rolle des Islams im Vorderen Orient, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 1978.

Ulrich W. (Uri) Sahm, geb. 1950 in Bonn; Schulbesuch in verschiedenen Ländern Europas; Studium der Theologie, Judaistik und der Hebräischen Literatur in Bonn, Köln und Jerusalem; seit 1971 wissenschaftliche und feuilletonistische Veröffentlichungen in israelischen Zeitungen und deutschen Zeitschriften; deutscher Korrespondent in Israel für die Tribüne, das Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, die Hannoversche Allgemeine, die Mainzer Allgemeine, den Tagesspiegel (Berlin), den Evangelischen Pressedienst und die Katholische Nachrichten-Agentur.

Rolf Rendtorff, Dr. theol., geb. 1925 in Preetz/Holstein; nach dem Krieg Studium der Theologie in Kiel, Bethel, Göttingen und Heidelberg; seit 1963 Professor für Alttestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg; 1970—1972 Rektor der Universität; Mitbegründer und Vizepräsident der Deutsch-Israelischen Gesellschaft 1966—1977; Mitbegründer und Vorsitzender des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten; Vorsitzender der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland; Mitglied des Council of the World Union of Jewish Studies.

Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft; ferner: Israel und sein Land, 1975; gemeinsam mit H. Meier-Cronmeyer und U. Kusche: Israel in Nahost, 3. Auflage 1975 (darin: Religion und Gesellschaft in Israel); Die religiösen und geistigen Wurzeln des Zionismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/76.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung,
Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder:
Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65,
5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,72 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Das Wiedererstarken des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen

Der vordergründige und der hintergründige Islam

Mit etwas Pathos könnte man sagen, der Islam verberge eine zarte und schmackhafte Frucht in einer harten und stacheligen Schale. Im christlichen Abendland haben bisher nur wenige Kenner herausgefunden, was sich hinter der Schale verbirgt. Ein von einem Amerikaner geschriebener Essay über Muhammads Lehre trägt denn auch den treffenden Titel „Der Islam — eine mißverständene Religion“.

Die islamische Geistesgeschichte ist von mehreren Gegensätzen geprägt, unter denen der zwischen Liberalen und Orthodoxen der auffälligste und am häufigsten beschriebene ist. Das 20. Jahrhundert erlebte den Aufstieg des Modernismus, der sich wiederum in zwei Hauptrichtungen teilte. Da gab es einmal die fortschrittliche Tendenz. Sie knüpfte an den Rationalismus der Blütezeit arabischer Kultur im 9. und 10. Jahrhundert an und versuchte nun, Renaissance, Reformation und Aufklärung für den Islam nachzuvollziehen. Seit den fünfziger Jahren wird diese Ausrichtung mehr und mehr von sozialistischem Gedankengut geprägt. Ihr steht die rückschrittliche Tendenz der Fundamentalisten gegenüber, bei denen der Schlachtruf „zurück zu den Quellen“ das Wiedererrichten frühmittelalterlicher Herrschaftsformen beinhaltet. Man zählt gleichwohl den muslimischen Fundamentalismus zum Modernismus, weil letztlich seine Orientierung am Muster der totalitären Parteien Europas eine Annahme der Herausforderung darstellt, die von der Verwestlichung ausgeht.

Im Gegensatz dazu war die Orthodoxie meist um die Erhaltung des Status quo bemüht und kapselte sich gegenüber den Einflüssen der Moderne ab. Bei den Fundamentalisten zeigt sich deutlich eine Verlagerung des Schwergewichtes im Islam von religiöser Ethik auf politische Ideologie, analog zur Entstehung des Zionismus — also der Ablauf, den manche Theologen und Kulturhistoriker als „Enttheologisierung“ begreifen. Auch das Verhältnis von fundamentalistischen und orthodoxen

Muslimen ähnelt dem von Zionisten und Orthodoxen im Judentum — obwohl durch eine tiefe Kluft getrennt, finden sie sich doch gegen die Liberalen zusammen, und zwar auf der Basis des Integralismus, nämlich der Identifizierung von Religion und Staat.

Ein tiefgreifender Gegensatz im Islam, der nicht auf die Bildungsschicht beschränkt bleibt, ist der zwischen *zahir* (Äußerlichem) und *batin* (Innerem). Verallgemeinernd könnte man von ritualistischem Formalismus und verinnerlichtem Glauben sprechen. Christlichen Theologen bietet sich als brauchbarer Vergleich das Begriffspaar „prophetische“ und „institutionelle“ Religion an.

Die Masse der Gläubigen hat den mystischen Kulturen stets mehr gehuldigt als den kanonischen Gesetzesvorschriften. Der Einfluß der Rechtsgelehrten und ihre Vorstellung von der Vereinheitlichung des Glaubens blieb meist auf die Städte beschränkt, wogegen die Mehrheit der auf dem Land lebenden Bevölkerung von der rabbinischen Gesetzesreligion unberührt blieb. Zu dem Begriffspaar *zahir* und *batin* gesellt sich noch ein anderes: *shari'a* und *tariqa*. Sinngemäß haben beide eine ähnliche Bedeutung; es handelt sich um den Weg, den der Gläubige einschlägt. *Shari'a* ist aber der Weg des Rechtsgelehrten, daher steht das Wort heute für die Gesamtheit der aus der Religionsgeschichte hergeleiteten Normen, kurz, der Islam der *'ulamá*, ein alle Bereiche des Lebens regulierendes Gesetz. *Tariqa* ist der Weg der mystischen Gotteserkenntnis, heute gleichbedeutend mit „religiöser Bruderschaft“, also den Laienorden, von denen es Tausende gibt.

Während nun die Mehrheit der Muslime in der Welt der einen oder anderen *Tariqa* folgt, wird der Islam nach außen hin, sozusagen „offiziell“, meist durch die Anhänger der *Shari'a* vertreten. Das liegt einmal in der Natur dieser beiden Hauptrichtungen des Islams begründet. Die *Shari'a* erhebt den An-

spruch, die absolute Wahrheit zu vertreten; sie duldet keinen zweiten Weg zum Heil. Da Glaubenskern und Ritus als eines gelten, fällt der Islam der Shari'a-Anhänger ins Auge. Er ist demonstrativ wie der Glaube orthodoxer Rabbiner im Judentum: Barttracht und Kleidung, Speisevorschriften und minutiöse Rituale nehmen den Gläubigen voll in Anspruch und lassen andere Dinge des Lebens nebensächlich erscheinen.

Die Tariqa dagegen versteht sich häufig als eben nur einen unter vielen möglichen Wegen zum Heil. Das Festhalten am Ritus der Rechtsgelehrten wird oftmals als Ablenkung vom Wesentlichen empfunden: statt dessen suchen die muslimischen Chassidim (im Islam heißen sie Sufis) einen direkteren Zugang zu Gott durch ethisches Handeln, dem Schaulstellung zuwider ist. „Laß deine linke Hand nicht wissen, was die Rechte tut“, ist auch eine Losung des Korans, die aber von den Anhängern der Tariqa mehr beachtet wird als von denen der Shari'a.

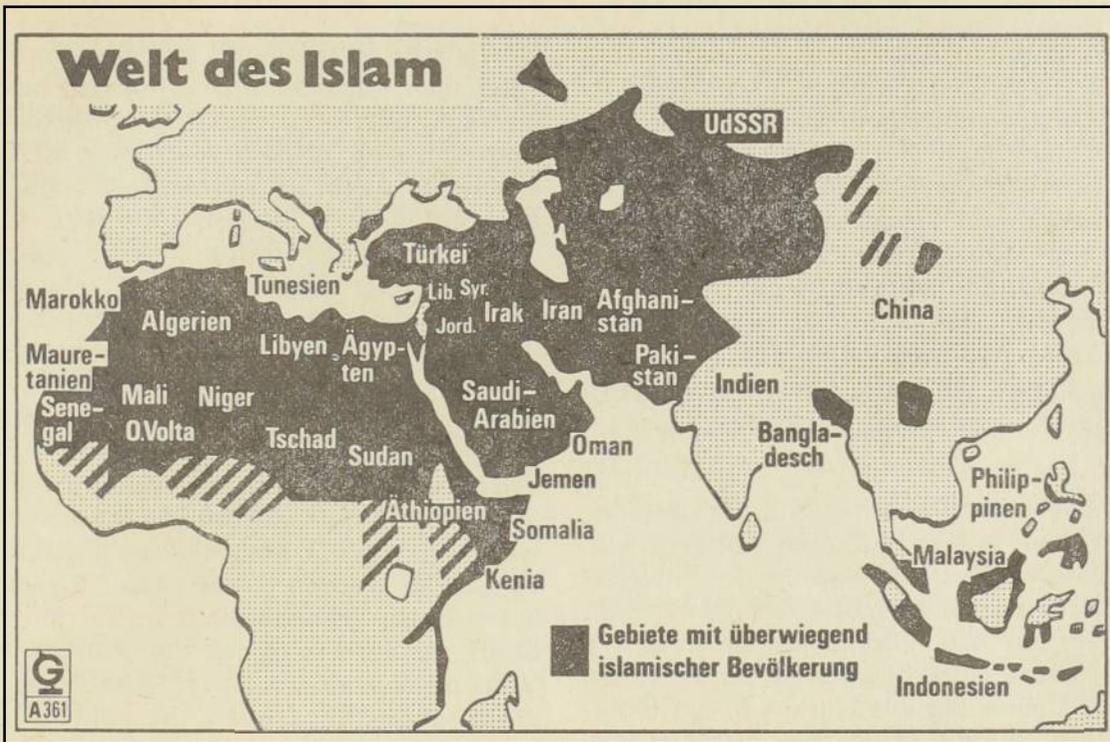
Die Tatsache, daß es mehrere mystische Orden (Tariqas) gibt, in denen neue Äußerlichkeiten — vor allem phantasievolle Trachten und ekstatische Tänze — den Formalismus der Rechtsgelehrten durch eigene Riten zu überbieten suchen, darf über die primäre Intention der Sufis nicht hinwegtäuschen. Bei solchen Auswüchsen handelt es sich noch immer um die berühmte Ausnahme, die die Regel bestätigt. Gewiß ist der Islam der Shari'a von dem der Tariqa nicht immer so säuberlich zu trennen, oftmals spielen beide ineinander über, zumal jede Seite immer wieder versucht, die andere zu unterwandern. Dennoch ist die Kluft gewaltig. Man spürt sie deutlich bei einem Besuch der berühmten Sayyida Zaynab Moschee, die das Grab einer Heiligen beherbergt — fast möchte man von einer Art Notre Dame du Caire sprechen. Nachdem der offizielle Teil des Freitagsgottesdienstes vorbei ist und die gestrengen Hüter der Shari'a gegangen sind, beginnt erst die eigentliche Andacht, vielleicht sollte man sogar sagen: der „wahre“ Gottesdienst. Statt festgefahrener Routine treten jetzt Inbrunst und Spontanität hervor. Aus den Menschentrauben um das Grabmal der Heiligen herum hört man die hinreißenden Gesänge der Gläubigen — Gesänge, die in krassem Gegensatz stehen zur monotonen Rezitation des Vorbeters während des Shari'a-Gottesdienstes. Hier kommen auch die Frauen, die in Scharen in die ihnen ‚gehörende‘ Hälfte des Grabmals strö-

men, zu ‚ihrem‘ Recht. Hier hat der Shari'a-Glaube dem Islam der Tariqa das Feld räumen müssen. Die religiösen Übungen der muslimischen Chassidim setzen sich den ganzen Nachmittag über fort. In der riesigen Moschee bleiben etliche Hundert Gläubige in Gruppen zusammen; die einen rezitieren, die anderen diskutieren, wieder andere tanzen in mystischem Reigen, viele verharren auch nur in stiller Andacht. Einige gehen von Gruppe zu Gruppe und partizipieren im Laufe des Tages an einem ganzen Panorama vielfältiger Glaubensübungen.

Auf Grund der Forderung nach Bescheidenheit und Einkehr vermag der Islam der Tariqa es nur schwer mit dem „offiziellen“ Islam der Shari'a aufzunehmen. Es liegt im ureigensten Wesen dieses Glaubens, dem Herrschaftsanspruch der Schriftgelehrten auszuweichen, sich zurückzuziehen in die „Stille des Herzens“ bzw. in die nicht immer ganz so stillen Andachten der mystischen Bruderschaften, in denen Musik und befreiender Tanz vielfach eine große Rolle spielen, häufig jedoch mit einem Anflug von Heimlichkeit, damit die Verinnerlichung gewahrt bleibt.

Im Ringen um die Macht im Staat, um den Anspruch auf Repräsentationsposten des Glaubens, sind die Anhänger der Tariqa denen der Shari'a geradezu automatisch unterlegen. Für den Außenstehenden ist der Shari'a-Islam allgegenwärtig; denn er drängt sich ihm auf, nicht zuletzt durch einen Klerus, der auf Mitspracherecht in der Politik pocht. Den Tariqa-Islam nimmt der oberflächliche Beobachter meist gar nicht wahr; er entzieht sich ihm wie ein scheues Wild. Viele Nicht-Muslime ahnen gar nichts von seiner Existenz. Zudem lassen sie sich täuschen von den Lippenbekenntnissen vieler Tariqa-Anhänger, die dem Shari'a-Islam aber nur scheinbar Ehrerbietung zollen.

Diese Haltung erklärt sich aus dem historischen Bemühen der Shari'a-Anhänger, ihre Version des Islams von den städtischen Herrschaftszentren aus dem Land aufzuerlegen. Ein Beispiel dafür aus der jüngeren Geschichte liefert die Türkei. In der Regierungszeit von Menderes während der fünfziger Jahre wurden enorme Anstrengungen unternommen, den formalistischen Islam der städtischen Schriftgelehrten aufs Dorf zu tragen. Verantwortlich dafür zeichnete die John-Foster-Dulles-Politik der Errichtung eines religiösen Bollwerks gegen den Kommunismus. Der Fehler, der dabei begangen wurde, ist typisch für die westliche Fehleinschätzung des Islams: man



Dynamischer Islam

Ob der Ayatullah Khomeini in Iran siegt oder nicht, die von ihm entfachte Dynamik des Islams wird fortwirken. Wie keine andere der großen Weltreligionen ist der Islam in der jüngsten Vergangenheit religiös und politisch aktiv geworden. Vierzehnhundert Jahre nach Muhammad, dem Begründer des Islams, nimmt die Zahl seiner Anhänger zu, die mit dem Koran als Gesetzbuch in die politische Arena drängen. „Ergebung in den Willen Gottes“ — diese bedeutet das Wort Islam, und die Bekenner hierzu nennen sich Muslims — hat für sie keinen fatalistischen Sinn, sondern ist ein Auftrag — ein je nach den politischen Umständen sehr konkreter Auftrag, wie der Sturz des Schah durch Khomeini zeigt. Das Beispiel des Ayatullah Khomeini wird, zumal wenn künftig Koran und Geistlichkeit das Leben im Iran bestimmen sollten, über die ganze islamische Welt ausstrahlen, die sich von Marokko bis Indonesien erstreckt und tief nach Afrika und weit in die Sowjetunion hineinreicht. Die bevölkerungsreichsten Muslimstaaten sind Indonesien und Indien; dort leben rund 200 Millionen Muslims, ein Viertel der auf 800 Millionen geschätzten Anhänger der Lehre Muhammads. Nach dem Christentum (etwa 1 160 Millionen) und vor dem Hinduismus (530 Millionen) ist der Islam die zweitgrößte Weltreligion und zugleich die jüngste.

hielt den Mangel an Dorfmoscheen mit dem dazugehörigen Personal an Shari'a-Gelehrten für ein religiöses Vakuum, das es zu füllen galt. Um Abhilfe zu schaffen, bekehrte man Anatolien praktisch zu einer neuen Religion, indem man den statischen und intoleranten Islam der städtischen Seminaristen aufs Land trug. Ein tief humanistischer Volksglaube wurde somit ersetzt durch den aus starrem Ritual geborenen Fanatismus, der von religiösen Kaderparteien allzu leicht manipuliert werden kann. Ende der siebziger Jahre bekommt die Türkei nun die Folgen dieser Konversionspolitik mit aller Härte zu spüren. Die dem Massaker von Kahraman-Marasch Ende 1978 zum Opfer gefallenen Muslime Alevitischer Konfession verkörpern das Freiheitsprinzip des Tariqa-Islams besonders deutlich. Sie sind

daher der oppositionellen Koalition von Shari'a-Kämpfern und nationalistischen Ultras ein Dorn im Auge. Das Beispiel der Aleviten in der Türkei veranschaulicht überdies die sich vielerorts abzeichnende Parallelität des Konflikts von Tariqa und Shari'a mit der Entwicklungsungleichheit von Land und Stadt und den durch die Landflucht ausgelösten Klassengegensätzen in den Städten. Auf eine Untersuchung der sozio-ökonomischen Komponenten muß im Rahmen dieses Artikels aus Platzgründen jedoch verzichtet werden.

Die Vorliebe des Westens für den Shari'a-Islam liegt sicher auch daran, daß dieser ‚bequemer‘ als der Tariqa-Islam ist. Der Formalismus der Rechtsgelehrten entspricht einer Phase in der Geschichte des Christentums, die man im Westen als überwunden betrachtet.

Die Identifizierung des Gesamtislams mit der Shari'a ermöglicht es, diesen als mittelalterlich und geistig unterlegen abzustempeln bzw. die Rückständigkeit der orientalischen Länder dem Islam anzulasten. Tatsächlich ist diese Version des Islams für die kulturelle Entwicklung nicht gerade förderlich — nicht nur die Philosophie ist tabu, sogar die Theologie ist suspekt. „Das Genie des Islams hat seinen stärksten Ausdruck durch das Gesetz gefunden“, lautet das von Shari'a-Anhängern gern zitierte Urteil eines bekannten Orientalisten.

Die islamische Mystik dagegen hat große Philosophen und einen radikalen Humanismus hervorgebracht. Das Bild von der kulturfeindlichen, barbarischen Despotie des Islams läßt sich weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart aufrechterhalten. Abul Kalám Azád war Übersetzer des Korans in die Urdu-Sprache (eine lingua franca für über 150 Millionen Menschen in Nordindien und Pakistan) und wahrscheinlich sein bedeutendster Kommentator in diesem Jahrhundert. Angesichts seines Bemühens um Verständigung zwischen Hindus und Muslimen wurde er zur wichtigsten Führungspersönlichkeit des Islams in seinem Land und schließlich Erziehungsminister im unabhängigen Indien, das auch nach der Teilung noch fast so viele muslimische Bürger besitzt wie alle arabischen Staaten zusammen. Abul Kalám Azád, ein Vertreter des Tariqa-Islams, zwingt zu der Anerkennung, daß auch der Islam des 20. Jahrhunderts seinen Martin Buber gehabt hat. Es ist bezeichnend, daß man sich im Westen so gut wie gar nicht mit Abul Kalám Azád und ähnlichen Denkern beschäftigt, obwohl sie die Mehrheit der Gläubigen vertreten und repräsentativer für die gegenwärtigen Strömungen im Islam sind als die Gründer rechtsradikaler Parteien, denen an westlichen Unversitäten zahlreiche islamkundliche Forschungsarbeiten gewidmet werden.

Reformation aus dem Sufitum

Als Beispiel für die Auseinandersetzung könnte man die Situation im Sudan nennen. Der Staatsislam bzw. das Ministerium für religiöse Angelegenheiten ist fest in der Hand der Shari'a-Anhänger und wird von Riad großzügig finanziert. Die Masse der Bevölkerung aber lebt in den zahlreichen Tariqas nicht nur

Der falsche Blickwinkel, aus dem heraus man den Islam allzu häufig untersucht, besitzt allerdings einen geschichtlich-politischen Hintergrund, der diese Irreführung weitgehend erklärlich macht. Saudi-Arabien und Libyen sind auf Grund ihres Ölreichtums zu einer Vormachtstellung in der Welt des Islams aufgerückt, und man orientiert sich nunmehr gern an der von ihnen dargebotenen Form des Islams; dabei wird übersehen, daß beide Länder eine „Sonderkirche“ vertreten, die im Islam bislang als Häresie galt. Der wahhabitische Islam der Saudis als eine extrem formalistische Shari'a-Auslegung hatte zwar Fühler in zahlreiche muslimische Länder ausgestreckt, war aber von der Mehrheit der Muslime stets verworfen worden. Durch seine Finanzpolitik hat sich das Wahhabitentum nicht nur rehabilitiert, sondern ist sogar zum Fürsprecher der Welt des Islams avanciert. Ähnliches gilt für die Senussis in Libyen. In beiden Ländern herrscht heute der fundamentalistische Islam vor, der auch als „integralistisch“ bezeichnet wird, weil er die Religion als eine vollkommene Lebensform ansieht, als Ideologie — und nicht nur als Glauben oder Ethik religiösen Ursprungs, wie es die muslimischen Säkularisten halten. In beiden Ländern basieren die fundamentalistischen Bewegungen auf der Rechtsschule der Hanbaliten, der radikalsten Form des Shari'a-Islams, die aber eine verschwindend kleine Minderheit ausmacht und außerhalb Libyens und Saudi-Arabiens kaum zu finden ist. Die Hanbaliten sind unerbittliche Gegner jeder Art von Tariqa-Islam. In der Mystik sehen sie nur zersetzende Einflüsse, die von außerhalb des reinen arabischen Islams kommen. In ihrem Hegemoniestreben als Olmächte sind die Hanbaliten jedoch oftmals weniger radikal und unternehmen Anstrengungen, zumindest Randgruppen des Tariqa-Islams auf ihre Seite zu ziehen bzw. „aufzukaufen“. Dort, wo ihnen das nicht gelingt, führen sie allerdings einen erbitterten Kampf.

neben dem Shari'a-Islam, sondern zum großen Teil außerhalb davon. Eine religiöse Reformbewegung, die „Republikanischen Brüder“, hat dieser Lage Rechnung getragen und den bisher ungewöhnlichen Schritt getan, ihren Gegensatz zur „offiziellen“ Shari'a offen zu proklamieren und rational zu begründen. In

konsequenter Weiterverfolgung dieser Linie werben die „Republikanischen“ Brüder und Schwestern für ihre Tariqa, damit also für eine Beseitigung der amtlichen Shari'a. Die sudanesischen Religionsbehörden haben Verfahren gegen die Bewegung eingeleitet, ohne jedoch ernste Schritte zu unternehmen, weil sie offensichtlich den Mehrheitsverhältnissen im Land Rechnung tragen. Saudi-Arabien hat dagegen die „Republikaner“ exkommuniziert, d. h., sie dürfen nicht mehr an den Pilgerfahrten zu den Heiligen Stätten teilnehmen. Mahmúd Táhá, der „Meister“ (ustád) dieser Reformbewegung, hat nun, in bester Tradition der Sufis, seinerseits die Pilgerfahrt nach Mekka vorübergehend als ausgesetzt erklärt. Die Mystiker sind den Auswüchsen der entarteten und kommerzialisierten Wallfahrt seit jeher mit dem Konzept einer Pilgerfahrt in das Innerste des Herzens, also einer rationalen oder auch seelischen Pilgerfahrt, begegnet.

Der Gegensatz zwischen Mahmúd Táhá und dem Religionsminister des Sudan veranschaulicht in einer für viele muslimische Länder typischen Weise den Unterschied zwischen inoffiziell und offiziell Islam. Der Gründer der „Republikanischen Brüder“ ist von Beruf Ingenieur. Die Oberhäupter der mystischen Ordensgemeinden vertreten sehr häufig eine Berufssparte, waren doch in alten Zeiten Zunft und religiöse Bruderschaft oft identisch. Der Minister dagegen hat eine Ausbildung als Rechtsgelehrter durchgemacht, gehört also dem Klerus an. Mahmúd Táhá lebt unter seinen Jüngern den Lebensstandard der armen Volksmassen in Omdurman, wo sich das wahre Gesicht des Sudan zeigt. Dr. 'Aun ash-Sharif residiert als Minister für religiöse Angelegenheiten in Büroräumen mit Klimaanlage im modernen Teil von Khartum. Der Ordensführer unterhält seine Bewegung durch den Erlös aus den Traktaten, die die Brüder und Schwestern mit erstaunlichem Erfolg allabendlich an den Straßenecken absetzen. Versammlungen und Andachten finden auf ungepflasterten Straßen und Plätzen statt, mehr oder weniger im Wüstensand. Die Aktivitäten des Religionsministeriums aber wickeln sich in prachtvollen, mit saudi-arabischem Geld gebauten Moscheen und in der Islamischen Universität ab. Ein ausländischer Besucher lernt in der Regel den sudanesischen Islam nur auf dem Weg über die vom Ministerium verwalteten Institutionen kennen. Selten gelangt jemand in die „Zentrale“ der Republikaner, allenfalls lernt er die Tänze anderer Derwischorden kennen, die freitags nach-

mittag am Stadtrand stattfinden und mehr und mehr den Charakter einer Touristenattraktion annehmen. Dabei greift die Bewegung der „Republikaner“ sowohl unter den Studenten als auch unter der arbeitenden Bevölkerung immer mehr um sich. Treten die Frauen unter den Shari'a-Anhängern so gut wie gar nicht in Erscheinung, so sind sie in der Reform-Tariqa des sudanesischen Gandhi die treibende Kraft.

Wichtig für die gegenwärtige Entwicklung des Islams ist, daß Mahmúd Táhá als Vertreter des Tariqa-Islams die Herausforderung des sich neuerdings wieder militant gebärdenden Shari'a-Islams annimmt. Auch in der Vergangenheit hat der von den Mystikern vertretene Mehrheits-Islam bisweilen den Alleinvertretungsanspruch der Rechtsgelehrten angefochten, was zu heftigen Auseinandersetzungen führte. Despotische Regierungen haben den Streit meist zugunsten der „offiziellen“ Version des Islams entschieden, waren doch die 'ulamá im allgemeinen ein Arm des Herrschaftsapparats. Mit dem Umsichgreifen von Vorstellungen der Massendemokratie beginnt nun der Volksislam der Tariqa das Monopol des Regierungsislams der Shari'a mehr und mehr anzufechten. Gleichzeitig erfährt aber dieser offizielle Islam seine Förderung durch die Finanzspritzen der Olpotentaten. Der seit jeher schwelende Konflikt nimmt durch den politischen Gegensatz zwischen links und rechts nicht nur schärfere Konturen an, sondern auch neue Dimensionen. Marxistische Einflüsse sorgen dafür, daß die Mystik aus der Verborgenheit des Pietismus heraustritt und sich auf die sozialrevolutionäre Rolle besinnt, die manche Ordensbruderschaften zu früheren Zeiten gespielt haben. Vom Ideal her war ohnehin die Verinnerlichung des Glaubens stets als Vorstufe zu sozialer Aktion gesehen worden, wengleich lange Zeiten hindurch der Pietismus eher zu einer Abschirmung vor dem öffentlichen Leben und politischer Verantwortung sowie zu einer Flucht in den viel geschmähten Fatalismus geführt hatte. Für den Tariqa-Islam liegt gewiß eine Gefahr darin, in der Selbstbehauptung gegen den Shari'a-Islam zu entarten und sich selbst zu verlieren. Dem Anspruch der Schriftgelehrten auf Alleingültigkeit kann nur wirksam begegnet werden, wenn der Sufi aus seiner Demutshaltung heraustretend seinerseits Machtansprüche erhebt. Beispiele wie das des Mahmúd Táhá und seiner „Republikanischen Brüder“ zeigen aber, daß die Syn-

these zwischen einer Vertiefung der Glaubensinhalte und revolutionärer Weltzugewandtheit durchaus überzeugend verwirklicht werden kann.

Die Aktivierung des Volksislam hat auch in Pakistan eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Der frühere Ministerpräsident Bhutto stammte aus der Provinz Sind, in der die Tariqa ganz und gar die Oberhand über die Shari'a hat (vergleichbar mit manchen Provinzen Marokkos oder dem Islam in Schwarzafrika überhaupt). Buttos Wahlkampagnen waren denn auch auf den Volksislam abgestimmt, und mancher Wahlschlager bediente sich der Melodien berühmter mystischer Lieder. Der Gesetzesislam der städtischen 'ulamá dagegen verdammt den „Islamischen Sozialismus“ der Pakistanischen Volkspartei in Grund und Boden. Eine Rolle spielte dabei auch Buttos Konzentration auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Bauern, die, wie in vielen muslimischen Ländern, rund achtzig Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. Dies führte zu einer Vernachlässigung der Interessen des Bürgertums und provozierte schließ-

lich den Gegenschlag des entmachteten Gesetzesislam mit massiver Unterstützung durch Saudi-Arabien. Kennzeichnend für die Situation ist aber, daß selbst der dem Wahhabitentum folgende Militärdiktator Zia-ul-Haq Konzessionen an den Volksislam machen muß. Die muslimischen Fundamentalisten (Verfechter der Shari'a) verabscheuen den populären Kult der Heiligengräber als heidnisches Überbleibsel und Entstellung des Islams. General Zia-ul-Haq als Schirmherr der Shari'a konnte aber nicht umhin, dem Grab des Data Ganj Bakhsh, eines pakistanischen Nationalheiligen, einen Besuch abzustatten und die Erweiterung des Mausoleums voranzutreiben. Dennoch wächst der Antagonismus zwischen den beiden radikalen Shari'a-Parteien, auf die er sich stützt, und den Tariqa-gläubigen Volksmassen. Die „Islam-Parteien“, die für eine Einführung der Shari'a als Regierungssystem eintreten, vereinen auf sich kaum zwanzig Prozent der Wählerstimmen, außerdem sind sie in Fundamentalisten (Wahhabiten) und Orthodoxe gespalten.

Für und wider den Säkularismus

Wie prekär die Lage für den „offiziellen“ Islam geworden ist, zeigt sich unter anderem daran, daß die Durchsetzung der Shari'a als Staatsislam bisher nicht plausibel gemacht werden konnte, obwohl wahhabitische Militärs seit nunmehr fast zwei Jahren in Pakistan die Macht ausüben. Da sich die Fundamentalisten bei ihrer „Islamisierung“ auf das Beispiel Saudi-Arabiens berufen, stellt sich die Frage, wie es sich dort eigentlich mit der islamischen Ordnung verhält. Gemäß offizieller Verlautbarung hat das Land keine Verfassung außer dem Koran. Das ist jedoch eine mehr als fragwürdige Behauptung, denn in Wirklichkeit wird Saudi-Arabien durch einen Herrschaftsapparat regiert, der von der Dynastie Saud entsprechend ihrer jeweiligen Bedürfnisse geschaffen wurde und auch laufend verändert wird. So haben die Veränderungen im Iran dazu geführt, daß dieser Tage eine Revision des bestehenden Systems vorgenommen wird. Z. B. wird jetzt über die Neugestaltung einer Volksvertreterversammlung gesprochen, werden Gesetzesänderungen diskutiert, als hätte man nie von einem „für alle Zeiten und alle Orte“ gültigen göttlichen Gesetz gehört. Tatsächlich enthält der Koran

auch kaum etwas, was dem Inhalt einer Staatsverfassung vergleichbar wäre. Der Gläubige findet darin wohl sehr deutliche Ermahnungen zu moralischem Verhalten, aber nichts über einen Wahlmodus, über Legislaturperioden, Gewaltenteilung, Kompetenzen von Länderparlamenten etc.

Die Berufung auf den Koran als Staatsverfassung bedeutet also kaum mehr als eine Präambel zu einer gegebenenfalls noch zu schreibenden Verfassung im eigentlichen Sinn. In den muslimischen Ländern unter fundamentalistischer Regie führen solche Glaubenszeugnisse jedoch zu einer paralysierenden Begriffsverwirrung. Seit 1948 wird in Pakistan ununterbrochen darüber diskutiert, ob man dem Volk Souveränität zusprechen dürfe, da doch eigentlich nur Gott der Souverän sei. Die Kompromißlösung lautet, daß die Souveränität zwar Gottes sei, auf Erden aber vom Volk verwaltet werde. Daraus leiten jedoch viele Rechtsgelehrte ab, daß sie allein befugt seien, die Herrschaft auszuüben; sie nur verstünden, den Willen Gottes aus der Offenbarungsschrift zu deuten. Obwohl sich die Fundamentalisten heftig gegen den Begriff „Theokratie“ verwahren, der ihrer Meinung nach nur

auf andere Religionen anwendbar sei, läuft diese Herrschaftsform auch auf eine Theokratie im herkömmlichen Sinn des Wortes hinaus.

Der Wortstreit um diesen Begriff rührt vor allem von dem Ideal des Islams her, eine priesterlose Religion zu sein. Dem Propheten Muhammad schwebte eine Gemeinde vor, in der jeder Gläubige ein Priester und in der die Verwaltung der Religion nicht mehr Aufgabe einer Klasse von professionellen Geistlichen wäre. Aus diesem Grund haben später manche Muslime die Meinung vertreten, der Protestantismus sei ein Schritt auf dem Weg hin zum Islam — bestärkt wurden sie darin übrigens auch durch das Bilderstürmen während der frühen Reformation. Verfolgten ungarischen Protestanten ist deshalb der Übertritt zum Islam leichter gefallen, als die Rückkehr in den Schoß der Reichskirche. Die Türkei hat von den Talenten solcher Flüchtlinge kaum weniger profitiert als Preußen von den Hugenotten.

Andererseits hat sich aber gerade im Osmanischen Reich mit der Zeit ein muslimischer Klerus gebildet, dem offensichtlich die byzantinische Kirche Pate stand. Als Atatürk diese Priesterschaft radikal abschaffte, konnte er sich dabei auf den ursprünglichen Islam berufen. Im Verlaufe seiner Geschichte hat der Islam in verschiedenen Ländern immer wieder das Sprießen einer solchen Pseudokirche und auch immer wieder Revolten dagegen erlebt. Nur wurden diese antiklerikalen Aufstände nicht im Namen des Rationalismus geführt, sondern im Namen des Ur-Islams, dessen reine Lehre auf die Entstellung früherer Religionen durch die jeweiligen Priesterschaften hinweise. Als letzte und endgültige Offenbarung habe Gott der Welt mit dem Islam eine priesterlose Religion beschert, die eben deshalb nicht mehr korrumpiert werden könne.

Angesichts solch klerikaler Institutionen wie der Azhar Universität in Kairo hat ein führender Islamspezialist diese Vorstellung als „die große Angeberei des Islams“ bezeichnet. Das Ideal übt aber nach wie vor eine starke Faszination aus. In der großen fundamentalistischen Erneuerungsbewegung der Wahhabiten war die Beseitigung des als unislamisch empfundenen osmanischen Klerus ein wesentliches Motiv. Gerade hier aber zeigt sich die Kluft zwischen Idealität und Realität: Saudi-Arabien sucht heute den Gesetzesislam immer mehr durch den Ausbau einer Art islamischer Kirche zu stützen und schafft ständig neue religiöse

Ämter. Auch anderswo zeichnet sich der Neowahhabismus durch die Heranbildung religiöser Kader aus. Dabei wird versucht, den Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit hinwegzuzaubern durch Erfindung immer neuer Bezeichnungen für diese Elite, deren Angehörige abwechselnd als „Gelehrte“, als „Wortführer“, als „Vorbilder“, als „Lehrer“, als „Rechtschaffene“ usw. in Erscheinung treten. Vom Selbstverständnis her meint es der Fundamentalismus durchaus ehrlich mit seiner angeblich priesterlosen Glaubensgemeinschaft. Gerade das aber hindert ihn daran, sich des eklatanten Widerspruchs bewußt zu werden. Daher würde eine Neuordnung im Sinne des Gesetzesislams de facto letztlich zu einer Diktatur der Rechtsgelehrten führen.

Hierfür ist wieder Pakistan das deutlichste Beispiel: In der neuen Regierung sind Schlüsselpositionen von den Parteispitzen der fundamentalistischen Jamá'at-i Islami besetzt, also von Führern des religiösen Establishments. Wie hoch auch immer man den theologischen Unterschied ansetzen mag, soziologisch gesehen bietet sich der Vergleich an zu einer Regierung in einem christlichen Land, in dem die Ministersessel von Kardinälen eingenommen würden.

Auch der Volksislam hat das Ideal von der kirchenlosen Glaubensgemeinschaft hintergelassen. Mit der Einrichtung des Ordensmeisters (shaykh, pir, gutb) kennt er sozusagen eine Gegenkirche zum offiziellen religiösen Establishment. Dennoch herrscht auch im „inoffiziellen“ Islam der Massen das Selbstverständnis von einer priesterlosen Gesellschaft vor. Außerdem versteht sich der Tariqa-Islam gern als Erhalter der reinen Lehre gegenüber dem wegen seiner Pseudokirche unislamisch gewordenen Gesetzesislam. Tatsache ist, daß der Tariqa-Islam im Gegensatz zum Shari'a-Islam den Säkularismus bejahen kann. So haben zum Beispiel die Islamkundler unter den türkischen Laizisten (nach Kemal Atatürk werden sie als Kemalisten bezeichnet) begeistert auf die verschiedenen Strömungen der Mystik zurückgegriffen. Typisch für das europäische Mißverständnis des Islams ist, daß man dies als einen Rückgriff auf die „Häresien“ bezeichnet hat. Damit wurde ein Werturteil gefällt, das die fundamentalistische Minderheit in ihrem Alleinvertretungsanspruch bestärkt.

Das beliebte Argument, Islam und Säkularismus seien unvereinbar, läßt sich nur durch diese künstliche Aufwertung des Gesetzesislams aufrechterhalten. Die Vorstellung be-

ruht auf dem berühmten Anspruch der Shari'a-Anhänger, der Islam sei Staat und Religion zugleich (dín wa daula). Zweifellos rührt dieses Konzept aus dem politischen Erfolg der frühen Muslimgemeinde her; als Motto ist es aber erst in späteren Jahrhunderten formuliert worden, als die Rechtsgelehrten sehnsüchtig auf die Frühzeit zurückzublicken begannen, weil sie in den Unbilden des Mittelalters ihre Machtposition ständig gefährdet sahen. Heute haben die Fundamentalisten diesen Schlachtruf auf ihre Fahnen geschrieben, wobei der Akzent eindeutig auf daula (Staat) liegt, auf Kosten von dín (Religion). Einer der führenden westlichen Islamexperten hat nicht zu Unrecht festgestellt, daß bei dieser Gruppe von Muslimen der Glaube an den Islam als Machtmittel an Stelle des Glaubens an Gott getreten ist. Ein hervorragender arabischer Gelehrter ergänzt diese Feststellung durch die Beobachtung von einem Wettstreit zwischen Islamisten und Kommunisten, wobei das Kriterium für die Überlegenheit des Islams allein darin gesehen wird, daß er als „System“ sozioökonomisch erfolgsversprechender sei.

Wie sehr diese Auslegung des Islams angefochten wird, läßt sich aus der Tatsache ablesen, daß die islamische Regierung Pakistans sich genötigt sah, ein Gesetz gegen die Propagierung des Säkularismus zu erlassen. Die intellektuellen Größen des Tariqa-Islams, wie der zuvor erwähnte Abul Kalám Azád, haben in zahlreichen Werken überzeugend dargestellt, daß der Islam wichtigster Wegbereiter des Säkularismus, wenn nicht gar mit ihm identisch sei. Zum Beweis führen sie einmal das Ideal von der Priesterlosigkeit, zum anderen die im Koran gepredigte Gleichberechtigung verschiedener Religionen an, also die Auffassung von Judentum, Christentum, Islam und anderen Glaubensformen als möglichen Wegen zum Heil, die in frommem Wettstreit miteinander liegen sollten, anstatt sich zu beföhden.

Für die Neo-Wahhabiten in der pakistanischen Regierung, mit ihrem Streben nach Islam-Macht, wird der Säkularismus dadurch zum Inbegriff alles Verderblichen. Da der im Geist des britischen Liberalismus erzogene Staatsgründer Jinnah einige eindeutig säkularistische Verlautbarungen von sich gegeben hat, ließ General Zia-ul-Haq nunmehr ein „Gesetz zum Schutz des Vaters der Nation“ verabschieden. Danach ist es verboten, die Äußerungen des Qaid-i A'zam Jinnah durch säkularistische Interpretationen „zu entstellen“. Seither kennt die pakistanische Presse

eine Trinität des Bösen: Säkularismus, Kommunismus, Zionismus. Die Erläuterung dieser Begriffe läßt sie vollends zu Synonymen werden.

Auf den ersten Blick könnte man noch meinen, hier würde der Begriff Säkularismus mißverstanden, zumal das Wort sehr irreführend ins Urdu übersetzt worden ist, nämlich als „Irreligiösität“ bzw. „Atheismus“ (la-diniyat). In der Auseinandersetzung zwischen West- und Ostpakistaniern hat dies eine wichtige Rolle insofern gespielt, als die Übersetzung von „Säkularismus“ in die Bangla-Sprache „Nichteinmischung in religiöse Angelegenheiten“ (dharma niropakkhobad) lautet und deshalb von vornherein nicht mit einem Stigma behaftet war. So wurde „Säkularismus“ zu einem der sechs Staatsprinzipien von Bangladesch. (In der neuen Verfassung hat man „Säkularismus“ fortgelassen; Saudi-Arabien bestand darauf als Gegenleistung für seine Finanzhilfe.)

Am rechtsten Ende des Panoramas muslimischer Denker der Gegenwart steht der ehemalige Religionsminister Ägyptens, Muhammad al-Bahiy (mit einem Dokortitel von der Universität Hamburg). Er propagiert ungeniert die 1977 in Kairo hingerichteten Terroristen aus der Sekte Takfír wa Higrá („Reuevolle Abkehr von der sündigen Welt“) als einzige Bekenner des „wahren“ Islams. Bei Professor al-Bahiy nimmt die Verdammung des Säkularismus geradezu pathologische Züge an. Seine Definition des Säkularismus lautet „Freßlust und Hurerei“. Der trotz seiner philosophischen Höhenflüge im Grunde stockkonservative Nationaldichter Pakistans, Muhammad Iqbál, hatte den Säkularismus als Chengezi bezeichnet (Chengez = Djingis Khan). Darunter verstand er — nunmehr auf Europa bezogen — eine absolut amoralische Politik, die nur durch Machtgier motiviert sei, in europäischer Terminologie also Machiavellismus.

Solches Mißverstehen des Säkularismus macht gewiß vieles verständlich, zumal wenn die Verbindung zum Humanismus unbekannt bleibt. Eine nähere Untersuchung der islamistischen Propaganda im gegenwärtigen Machtkampf ergibt aber, daß die Verwechslung von Säkularismus mit Machiavellismus nicht versehentlich ist. Bei den kommenden Wahlen in Pakistan, die gegen Ende 1979 stattfinden sollen, wird es getrennte Wahl Listen für Muslime und Nichtmuslime geben, d. h., die Minderheiten können nur noch ihre eigenen Vertreter ins Parlament wählen,

und muslimische Kandidaten können nicht mehr von Wählerstimmen aus den Minderheiten profitieren. Bisher hatten liberale Kandidaten die „Islam-Parteien“ mit Leichtigkeit schlagen können, indem sie zu den Stimmen gleichgesinnter Glaubensgenossen noch Stimmen aus den Minderheiten für sich gewinnen konnten.

Perfekt wird die Diskriminierung durch die Einführung eines Steuersystems, das nach Glaubenszugehörigkeit unterscheidet. Muslime entrichten in Zukunft die Zakát, eine im Koran verordnete Abgabe. Bisher haben sich die Rechtsgelehrten jedoch noch nicht einigen können, ob die Zakát an Stelle der Vermögenssteuer treten oder eine zusätzliche Steuer sein soll. Es gibt auch Meinungen, wonach sie lediglich ein anderer Name für die Gesamtheit der bestehenden Steuern wäre. In jedem Falle werden Nicht-Muslime anders besteuert. In früheren Jahrhunderten haben sich daraus manchmal Steuervorteile für die Minderheiten ergeben. Da aber dieses System die Trennung der Bürger nach Glaubenszugehörigkeit unterstreicht, ist es auch im günstigsten Fall von den Minderheiten selten geschätzt worden.

Die Ausschließung der Nicht-Muslime von Ministerämtern und den obersten Posten in Armee und Verwaltung läßt keinen Zweifel mehr zu, was es mit der Verdammung des Säkularismus wirklich auf sich hat. Das Bild rundet sich ab, wenn man an die im Jahr 1974 erfolgte Exkommunizierung einer muslimischen Sekte denkt, der Ahmadiya. Indem man sie zu einer nicht-muslimischen Minderheit erklärte und somit fast eine Million Menschen zu Bürgern dritter Klasse degradierte — darunter besonders viele Gebildete und hochqualifizierte Fachkräfte —, wurde eine große Zahl hoher Staatsämter frei, die heute zumeist von den Kadern der fundamentalistischen Partei des Generals Zia-ul-Haq, der Jamá'at-i Islami, besetzt sind. Seitdem werden immer wieder Forderungen laut, auch andere Sekten aus der Glaubensgemeinschaft des Islam auszuschließen; einige Fanatiker verlangen sogar, daß auch die Schiiten zur nicht-muslimischen Minderheit erklärt werden sollen, obwohl ihr Anteil an der Bevölkerung Pakistans wahrscheinlich mehr als zehn Prozent beträgt.

In dieser Haltung von Exklusivität und endloser Verkettung jeder abweichenden Meinung zeigt sich wieder eine besonders deutliche Parallele zwischen dem Gesetzes-Islam und den extremen Auswüchsen des orthodoxen Judentums. Das läßt sich an einem Beispiel aus

der jüngsten Geschichte Pakistans veranschaulichen: Während der Agitation der „Islam-Parteien“ gegen die Regierung Bhutto hatten die verschiedenen untereinander verfeindeten Fraktionen des Shari'a-Islam eine „Nationale Allianz“ gebildet. Als aber einige der „Glaubenskämpfer“ inhaftiert wurden, brachten sie es nicht fertig, die rituellen Gebete gemeinsam zu verrichten: in ihrer „priesterlosen“ Gemeinschaft gab es sofort Streit darüber, welche Gruppe den Vorbeter stellen sollte, sowie Querelen über abweichende Details der rituellen Verbeugungen.

Der finsterste Aspekt dieses Antisäkularismus und der darin implizierten Diskriminierung liegt darin, daß es den Shari'a-Verfechtern auf diese Weise gelingt, zumindest vorübergehend größere Volksmassen vor ihren Wagen zu spannen. Das Verlangen, an einem Sündenbock sein Mütchen kühlen zu können, ist in der wirtschaftlichen und sozialen Misere der Dritten Welt verständlicherweise groß, besonders in Riesenslums wie Kairo und Karachi, wo Abreagieren und Entladung der sozioökonomischen Spannungen auf Grund des ungeheuren psychischen Druckes notwendigerweise die Form von zyklisch wiederholter Massenhysterie annimmt. Hier fällt es nicht schwer, die Menschlichkeit, Duldsamkeit und Versöhnung predigenden Sufi-Meister verächtlich zu machen.

Dennoch ist es Vertretern des Volksislams verschiedentlich gelungen, selbst in Zeiten allgemeinen Aufruhrs eine Verbrüderung von Muslimen und Nicht-Muslimen herbeizuführen. Während des ägyptischen Aufstands gegen die britische Kolonialmacht im Jahre 1919 war es ein Sufi, der, neben einem koptischen Priester in einem offenen Wagen stehend, die Fahne mit Halbmond und Kreuz schwenkte und damit die Wirkung auf die Massen nicht verfehlte. Der Aufstand wurde zu einer nationalen Bewegung muslimischer und christlicher Bürger gegen die Fremdherrschaft.

Im Sudan hat der Sufi-Shaykh Mahmúd Táhá sich die Sache der christlichen Minderheit zu eigen gemacht. Ein Marienbild neben den Koransprüchen in seiner Lehmhütte hängen zu haben, ist für ihn sozusagen das Natürlichste von der Welt. In den Büroräumen des Ministers für religiöse Angelegenheiten wäre das undenkbar, obwohl der Shari'a-Anhänger 'Aun ash-Sharif für die Belange der Christen des Landes ebenso zuständig ist wie für die der Muslime. Für Mahmúd Táhá als Mystiker

ist allein die ethische Vision der frühen Offenbarung ausschlaggebend, beim Juristen 'Aun ash-Sharif überwiegt das historische Erbe der langen Jahrhunderte politischer Vormachtstellung des Reichsislams.

Im Sudan wird der Konflikt zwischen Tariqa und Shari'a — zwischen Säkularismus und Theokratie — von den Bewegungen der „Republikanischen Brüder“ und der „Muslim Brüder“ ausgetragen. Die „Republikaner“ argu-

mentieren sowohl auf der Grundlage der islamischen Mystik als auch mit den Ideen der Aufklärung und des Liberalismus — Elemente, die sich gegenseitig anziehen. Ähnlich der intellektuellen Führungsschicht von Bangladesch, Indien, Indonesien und Pakistan, ja oftmals noch radikaler als die Kemalisten oder die Laizisten des Maghreb predigen die „Republikanischen Brüder“, daß die Reinheit der wahren Lehre nur in einem säkularisierten Staat gewährleistet sei.

Saudi-Arabiens langer Arm

Die „Muslim Brüder“ dagegen meinen, der Islam brauche unbedingt einen Staat. Ihre Partei ist heute die wichtigste Speerspitze des Shari'a-Islam. In den arabischen Ländern „Muslim Bruderschaft“ genannt, ist sie das Pendant zu Pakistans Jamá'at-i Islami. Die „Muslim Brüder“ neigen zwar dazu, sich mit anderen „Islam-Parteien“ zu Fronten der Shari'a-Anhänger zusammenzuschließen, jedoch nur in Form eines taktischen Wahlbündnisses; denn als Fundamentalisten stehen sie im Gegensatz zu den Orthodoxen. Religionswissenschaftler und Soziologen erkennen an der „Muslim Bruderschaft“ unschwer calvinistische Züge. Nicht von ungefähr trachteten sie jahrzehntelang danach, Ministaaten wie Kuwait oder Qatar unter ihre Kontrolle zu bringen, um dort ihren Gottesstaat als Modellfall für die übrige Welt zu errichten. Nach der Vertreibung aus Nassers Ägypten errichteten die „Muslim Brüder“ ihre internationale Parteizentrale ausgerechnet in Genf.

Unter Faisal schwang sich Saudi-Arabien zu ihrem Schutzherren auf. Das war einerseits logisch, denn der ursprüngliche Anstoß zur Bewegung der „Muslim-Brüder“ kam aus dem Wahhabitentum. Andererseits mußten sie nun der Dynastie Saud huldigen, wo doch die Parteiführer in Ägypten schon beinahe zu Herrschern geworden waren. Außerdem konnte Riad ihnen nur Geld bieten; intellektuell waren sie den Saudis weit überlegen. Nach der Hinrichtung des ägyptischen Chefideologen der muslimischen Fundamentalisten, Sayyid Qutb, durch Nasser ist die geistliche Führung von dem Pakistaner Maududi übernommen worden. Als dessen heimlicher Jünger, General Zia-ul-Haq, die Macht an sich gerissen hatte, besaß die Partei auf einmal statt des erhofften Ministaates ein achtzig Millionen Volk als „Knetmasse“ für ihre Shari'a-Experimente.

Von allen Ländern der Welt empfängt nun der Gottesstaat Pakistan die höchsten finanziellen Zuwendungen aus Saudi-Arabien. Dennoch bleibt fraglich, wie lange die Partei (Jamá'at-i Islami = Muslim Bruderschaft) sich in die Rolle einer fünften Kolonne Riads fügen kann, bzw. wie lange der Riese Pakistan mit seinem vergleichsweise ungeheuren intellektuellen und industriellen Potential als Satellit Saudi-Arabiens (6 Millionen Einwohner) agieren kann. Erste Widersprüche zeigen sich in den Reaktionen auf die Ereignisse im Iran. Die Ideologie der fundamentalistischen Bewegung legt eine Parteinahme für Khumaini zumindest nahe, zumal der Schah Stellung zugunsten des gestürzten Bhutto bezogen hatte. Tatsächlich schlug jedoch die Jamá'at-i Islami anfangs in dieselbe Kerbe wie Riad, d. h., sie verdammt den Aufruhr im Iran als kommunistische Verschwörung. Auch der Rektor der neuerdings gänzlich unter saudi-arabischen Einfluß geratenen Azhar Universität in Kairo richtete einen Appell an die Rechtsgelehrten im Iran, die Kampagne aufzugeben: Eine Fortführung der Unruhen könne nur den Feinden des Islams dienen. In der saudischen Presse war der Tenor am schärfsten, und dem Schah wurde seitens der Regierung bis zum Schluß immer wieder volle Unterstützung gegen die „anti-islamischen Umstürzler“ zugesichert. Der pakistanische Chefideologe Maududi lenkte aber rechtzeitig ein und die gesamte Propagandamaschinerie schwenkte auf die Khumaini-Linie um. Aus „Widersachern des Islams“ wurden nunmehr Glaubenshelden, und Khumaini erhielt ein Schreiben von Maududi.

Es ist aber auch nicht auszuschließen, daß Maududi wieder einmal in saudi-arabischem Auftrag gehandelt hat, um Riad im neuen Iran eine Hintertür zu öffnen.

Im Gegensatz zum sunnitischen Islam huldigt das Schiitentum als die im Iran vorherrschende Konfessionsrichtung nicht dem Ideal von der kirchenlosen Glaubensgemeinschaft. Theologisch gibt es zwar auch noch Unterschiede zwischen der Mittlerrolle eines katholischen Priesters und der Lehrerfunktion eines schiitischen Mudjtahid, in der Praxis verwischen sich aber die Unterschiede. Schiitenführer haben deshalb wenig Bedenken, sich selbst als Gegenstück zu christlichen Geistlichen zu sehen. Sunnitische Gelehrte wehren sich zu meist gegen einen solchen Vergleich und versuchen die Fiktion aufrechtzuerhalten, daß sie zwar geistige Führer ihrer Gemeinde, aber keine Geistlichen seien.

Ein so gut organisierter Klerus, der mit der Stadt Qum seinen eigenen Vatikan besitzt, sorgt zuerst einmal für ein Übergewicht des Gesetzes-Islams. Lange Zeit ist im Iran der Konflikt zwischen offiziellem und inoffiziellem Islam besonders scharf gewesen. Als Gegenreaktion auf die schiitische Kirche haben die Iraner die Mystik besonders weit getrieben, stammt doch auch von ihnen das Wort Derwisch, der eine Art wandernder Ordensbruder oder Bettelmönch ist als Gegenstück zum Rechtsgelehrten — zügellose Freiheit der Gedanken und Lebensweise als Kontrast zur strengen Zucht und Disziplin der Seminaristen.

Solch ein Gegensatz zwingt zur Synthese, und tatsächlich haben es zumindest die oberen Schichten der schiitischen Geistlichkeit vermocht, einen Großteil der mystischen Philosophie in ihr Lehrgebäude zu integrieren. Im großen und ganzen sind daher die schiitischen Priesterseminare weniger anti-intellektuell als die sunnitischen. Manche wurden sogar zu Zufluchtsorten für an anderen Orten verfolgte Denker — zumindest für deren Gedanken. Eine einstmals blühende Denkschule von philosophischen Rationalisten (Mu'tazila) überlebte nur in den tiefen Spuren, die sie in den schiitischen Lehrstätten hinterließ.

Durch die Verschmelzung von Gesetzes- und Volks-Islam nahm der schiitische Klerus volknahere Züge an, die ihn stark von der gänzlich aristokratischen Geisteselite etwa der Qarawiyin Universität in Fez abhebt. Ein typischer Vertreter der schiitischen Seminare war der große Erneuerer des Islams im letzten Jahrhundert, Djamaleddin al-Afghani. Ähnlich wie heute Khumaini, verstand es Afghani,

die Erwartungen der Massen nicht nur meisterhaft zu artikulieren, sondern sie darüber hinaus in die von ihm als richtig erkannten Bahnen zu lenken. Auch er hat das Ende eines Schahs herbeigeführt, weil dieser den Ausländern zu große Konzessionen zugestanden hatte.

Afghani war ein Feuerbrand-Agitator von bemerkenswert geistiger Beweglichkeit, aber kein systematischer Denker, kein Staatsphilosoph, nicht einmal ein Ideologe mit umfassenden Werken. Khumaini hat zwar mehr verfaßt, aber auch er ist kein tiefeschürfender Intellektueller, eher ein beredter Aufbereiter von populären Vorstellungen. Islamische Staatstheorien sind in diesem Jahrhundert hauptsächlich von den Ägyptern al-Banná und Sa'id Ramadán sowie von dem österreichischen Konvertiten aus dem Judentum, Muhammad Asad, entworfen worden, vor allem aber von dem muslimischen Mini-Marx Maududi in Pakistan, einem eiskalten Autodidakten, dessen Islamofaschismus nicht der Systematik entbehrt. Maududi ist einer der produktivsten Autoren unserer Zeit überhaupt.

Den alteingesessenen Ideologen des Islams, die ihr Leben lang das „Islamische Herrschaftssystem“ der Welt anzupreisen versuchten, muß es schlaflose Nächte bereiten, wenn nun nicht sie, sondern Khumaini den Ruhm dafür einheimst. Dabei ist Khumaini für sie eine Null, ein unbeschriebenes Blatt, bestenfalls ein Amateur — und noch dazu ein Schiite, also gar kein vollwertiger Muslim.

Maududi will die politischen Parteien abschaffen, gewählt werden sollen nur noch „recht-schaffene“ Kandidaten. Da der Begriff „Recht-schaffenheit“ in seinem Vokabular gleichbedeutend ist mit Linientreue, würde sein System auf einen Einparteienstaat hinauslaufen; nur stünde an Stelle des Wortes „Partei“ der Terminus „Islamische Gemeinde“ (Jamá'at-i Islami). Khumaini hat scheinbar gegen die Existenz mehrerer politischer Parteien nichts einzuwenden, jedoch will er das Parlament kontrolliert sehen durch ein Gremium von fünf Geistlichen, die darüber wachen sollen, daß kein Gesetz verabschiedet wird, das sich nach dem Koran nicht verantworten läßt.

Khumaini ist somit liberaler als Maududi. Sieht der Iraner ein Kontrollorgan zusätzlich zum Parlament vor, so setzt der Pakistaner das Kontrollorgan an Stelle des Parlaments;

denn Maududis „Ratsversammlung“ wäre ja nur eine sunnitische Erweiterung des schiitischen Komitees von fünf Weisen. Im Iran hängt nun viel davon ab, wie die Machtbefugnisse dieses Gremiums festgelegt werden. Läßt man es frei schalten und walten, dann kann es — zumal bei einer Besetzung durch besonders eigensinnige oder rückschrittliche Gelehrte — den gesamten Parlamentarismus zu Fall bringen. Diese Gefahr wurde schon 1930 von Pakistans Nationaldichter und Denker Muhammad Iqbal gesehen, als er in seinem philosophischen Hauptwerk begeistert von den damaligen Umwälzungen im Iran schrieb, gleichzeitig aber vor Annullierung der neugewonnenen Freiheiten durch dieses theokratische Gremium warnte.

Eine Ähnlichkeit zwischen Khumaini und Maududi zeigt sich in der Romantisierung einer „Urphase“ des frühen Islams. Maududi spricht vom goldenen Zeitalter der ersten vier „rechtgeleiteten“ Kalifen, das etwa dreißig Jahre dauerte — obwohl gerade diese Zeitspanne durch Expansions- und Bürgerkriege gekennzeichnet ist, also keineswegs ein Zeitalter der Stabilität und intellektuellen Blüte war, das einen Kulturhistoriker faszinieren könnte. Khumaini veranschlagt es sogar nur mit fünf Jahren, nämlich der Amtszeit des vierten Kalifen Ali — bis zu dessen Ermordung. Andererseits gibt die Kürze dieser Zeitspanne dem Ayatullah die Freiheit zu sagen, daß ja eigentlich der Islam überhaupt noch nicht zum Zuge gekommen sei: während der fünf Jahre von Alis Herrschaft habe man lediglich einen Vorgeschmack auf das ‚Zeitalter der Gerechtigkeit‘ bekommen. Während der rückwärtsblickende Fundamentalist Maududi ein fragwürdiges Modell wiederherstellen will, ist Khumaini zukunftsorientiert und verkörpert somit das messianische Element im Schiitentum. Dieser Messianismus birgt einerseits die Gefahr einer aus zu hoch geschraubten Erwartungen zwangsläufig entspringenden Enttäuschung, andererseits läßt er mehr Spielraum zu freier Gestaltung, so daß die „Islamische Republik“ im Iran liberaler zu werden verspricht als das „Islamische System“ in Pakistan. Zwar wird auch im Iran die Meinungsfreiheit durch die Moralvorstellungen der Geistlichkeit eingeschränkt werden, aber wohl nicht in dem Maße, wie es zur Zeit in Pakistan geschieht. Dort wurde kürzlich vom Informationsministerium ein totales Publikationsverbot für den größten Dichter des Landes, Josh, verhängt, obschon dieser trotz verlockender Angebote Nehrus zu seinen Glaubens-

brüdern nach Pakistan emigriert war. Josh hat eine hervorragende Rolle in der Freiheitsbewegung der Muslime des Subkontinents gespielt — er ist jedoch Säkularist, ebenso wie Dr. Rashid Ahmad Jallandhri, der kürzlich auf die Straße gesetzte Direktor des amtlichen „Islamischen Forschungsinstituts“.

Ein Vergleich zwischen dem Staatsverständnis Khumainis und dem von Maududi ist allerdings mit Vorsicht zu führen: Der Ayatullah erhebt nicht unbedingt den Anspruch, ein politischer Denker zu sein, vielmehr versteht er sich als das moralische Gewissen der Nation. Er ist eine religiöse Persönlichkeit im Sinne der prophetischen Religion, wogegen Maududi Chefideologe der Islamisten ist, also derjenigen Muslime, für die der Islam weniger Glauben als politischer Machtanspruch ist — Islamismus als Gegenstück zu den „importierten“ ‚ismen‘ wie Sozialismus, Kommunismus, Nationalismus, Liberalismus etc. Auch oberflächliche Ähnlichkeiten zwischen den Theorien Khumainis und Maududis — wie etwa die Vorstellung vom Islam als „drittem Weg“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus — dürfen nicht über die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen den Persönlichkeiten dieser beiden Muslimführer und ihrer jeweiligen politischen Rolle hinwegtäuschen. Zwar hat auch Maududi sich aus der Tagespolitik auf den Posten eines über den Geschehnissen stehenden ‚Superchefs‘ zurückgezogen, aber erst nach jahrzehntelangem Innehalten des Parteivorsitzes, den er de facto auch jetzt noch innehat. Bei Khumaini bleibt abzuwarten, ob der Verzicht auf ein Regierungsamt nur — wie im Falle Maududis — ein taktisch motiviertes Heraushalten der eigenen Position aus den Wechselfällen der politischen Intrigen ist oder ein ernst gemein角度geständnis an den demokratischen Entwicklungsprozeß.

Auf Plakaten und Spruchbändern der iranischen Revolutionäre stand oft zu lesen: „Shari‘ati ist unser geistiger Wegbereiter, Khumaini ist unser geistlicher Führer!“ Ali Shari‘ati, ein vor wenigen Jahren umgekommener Soziologe, ist also der eigentliche Denker der islamischen Revolution im Iran; in der Geschichte des neuen Iran wird er wohl bald einen Platz wie der Soziologe Ziya Gökalp in der republikanischen Türkei einnehmen. Er studierte in Frankreich und war nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Dichter. Wegen der betont islamischen Ausrichtung könnte man Ali Shari‘ati auch mit Pakistans Philoso-

phen und Dichter Muhammad Iqbal verglichen — nicht irgendwelcher Ähnlichkeiten der Person oder des Werkes wegen, sondern wegen der nationalen Bedeutung und des epochemachenden Eingriffs in die Geschichte ihrer Völker.

Shari'atis Anziehungskraft auf seine Generation ist primär durch den mutigen Widerstand gegen das Regime und sein emotionales Engagement für die unterdrückten Klassen begründet. Auch seine Prosa liest sich wie Dichtung und wirkt weniger durch philosophische Schärfe als durch die ausdrucksvolle Interpretation des Islams als sozialrevolutionäre Kraft. Vor allem aber ist Shari'ati für die Studentengeneration der iranischen Revolution die Verkörperung ihrer Ideale, einer der ihnen, mit dem sie sich identifizieren können.

Ein wichtiges Band, das Afghani, Shari'ati und Khumaini verbindet, ist der Pan-Islamismus. Dieser mag bei ihnen durchaus verschiedene Nuancen aufweisen oder auch unterschiedlichen Zwecken dienen, er verkörpert aber in allen drei Fällen den Willen des Schiitentums, Teil der Welt des Islams zu bleiben. Ungeachtet des eigenständigen Charakters der iranischen Sonderkirche erwiesen sich die Versuche der Pahlavi-Dynastie, Iran aus dem islamischen Gefüge zu lösen, als wirkungslos; sie bewirkten vielmehr eine heftige Gegenreaktion. Weder die Betonung des vorislamischen Erbes (Persepolis) noch die Konstruktion einer verwestlichten „arischen Großzivilisation“ konnten der Vorrangstellung des islamischen Kulturerbes Konkurrenz machen — die pan-islamische Solidarität mit den Arabern erwies sich als stärker.

Das ist in der Tat bemerkenswert, wenn man die latent anti-persische Einstellung weiter Kreise im Bereich des arabischen Gesetzes-Islam in Betracht zieht. Die Darstellung des Schiitentums als einer persischen Zersetzung des reinen Islams ist ein noch immer beliebtes Thema zahlreicher Autoren unter den sunnitischen Verfechtern der Shari'a. Den Wahhabiten Saudi-Arabiens sind die Schiiten ein

Greuel, und eine der ersten Manifestationen dieser fundamentalistischen Erneuerungsbeziehung im letzten Jahrhundert war die Zerstörung der schiitischen Heiligtümer im Irak, genau dort, wo Khumaini später Zuflucht fand. In Indien und Pakistan kommt es während der schiitischen Prozession im Monat Muharram alljährlich zu blutigen Zusammenstößen zwischen den beiden islamischen Konfessionen. Sunnitische Pakistaner schwärmen gern von einem Zusammenschluß mit der Türkei und beklagen, daß ihre Länder geographisch getrennt sind.

Tatsächlich ist aber die Gleichsetzung von Schiitentum und Iran nur bedingt tragbar: das Schiitentum hat seine Ursprünge in der Frühgeschichte des Islams und war über Jahrhunderte hauptsächlich ein arabisches Phänomen. Auch heute noch gibt es starke schiitische Minderheiten im Libanon, in Syrien und auch in der Osttürkei. Im Yemen und unter den Arabern des Iraks sind die Schiiten sogar in der Mehrheit. Die Sonderstellung des Irans liegt darin, daß hier das Schiitentum zur Staatskirche avancierte. Araber und Perser sind aber durch die gemeinsame islamische Geschichte zu sehr miteinander verflochten, als daß sie nach den Maßstäben des europäischen Nationalismus wieder fein säuberlich getrennt werden könnten. Zu dem festen Band der aus dem islamischen Kulturerbe herrührenden Wertvorstellungen und Lebensweise gesellt sich nunmehr das Bewußtsein von einer Identität der wirtschaftlichen und politischen Interessen im Behaupten gegenüber den Großmächten.

Etwas Ähnliches gilt übrigens auch für die Türkei, die innerlich wieder von Europa abgerückt ist und sich nun auch äußerlich immer stärker den Arabern zuwendet; die schleppe Eingliederung in die EG wird kompensiert durch eine sich rapide entwickelnde Wiederaufnahme in die Völkerfamilie des muslimischen Orients. Gewiß mag der Islam nur der Überbau sein, unter dem sich ein „anti-imperialistischer Befreiungskampf“ vollzieht, sein Symbolwert aber ist unbestreitbar motivierend.

Zusammenfassung und Ausblick

Die „Re-Islamisierung“ ist nicht unbedingt nur als eine religiöse Welle zu verstehen und schon gar nicht als ein Zeitalter des Glaubens, das gekommen ist, um ein Zeitalter des Unglaubens abzulösen. Die „Re-Islamisierung“ ist

vielmehr Ausdruck des Zu-sich-selbst-Findens in einem großen Teil der Dritten Welt; sie besitzt neben rein religiösen auch zahlreiche politische, wirtschaftliche, nationale und kulturelle Komponenten. Sie ist von Land zu Land un-

terschiedlich, mitunter geradezu gegensätzlich. Gemeinsam ist sicherlich ein gewisses Element des Pan-Islamismus, jedoch weniger in der alten Form religiöser Frontenbildung, sondern eher als eine regionspezifische Manifestation der Solidarität von Habenichtsen in der Dritten Welt.

Als ein Streben nach „Rückhalt im Eigenen“ unterscheidet sich die „Re-Islamisierung“ wenig von der neuerdings intensivierten Identitätssuche der Japaner. Die Werke sowohl japanischer Autoren als auch muslimischer Schriftsteller lassen in jüngster Zeit eine erneute Feindseligkeit gegenüber westlichen Wertvorstellungen zutage treten. Die Enttäuschung über vieles am Abendland (darin ist die Sowjetunion eingeschlossen) führt zu einem verstärkten Forschen nach eigenen Kulturquellen. Während japanische Intellektuelle sich wieder für den „chinesischen Geist“ als Urquell begeistern, finden die Iraner zu den arabischen Ursprüngen ihrer religiösen Inspiration zurück.

In der muslimischen Welt wird das Abstandnehmen vom Abendland durch den Palästina-Konflikt akzentuiert. Bisher hat der Westen in blinder Verbissenheit sich selbst glauben machen wollen, muslimische Israelfeindlichkeit sei gleich abendländischem Antisemitismus, die Zeit werde schon die Wunden heilen, und langsam werde sich alles einrenken. Das hat sich als Trugschluß erwiesen, denn der Antizionismus ist nicht auf die Politik einiger radikaler Regierungen beschränkt, an denen das Volk keinen Anteil hat. Im Gegenteil: bei den Massen ist die Ablehnung fast noch stärker verankert als unter verwestlichten Intellektuellen. Israel ist für Türken, Iraner, Pakistaner und Schwarzafrikaner nicht ein Judenstaat, sondern ein „imperialistischer Brückenkopf“, ein Symbol für die Infamie der Großmächte, die ihre Kolonialtruppen nur deshalb zurückgezogen haben, weil ihre Stationierung unnötig geworden ist; ein anderer Vorwurf lautet, durch Israel werde eine viel effektivere Kontrolle über die Region (mit einem Radius bis nach Uganda) ausgeübt als je zuvor. Auf Grund dieses Bildes vom Zionismus ist der Kampf gegen Israel heute die stärkste motivierende Kraft. Al-Fatah ist zum beliebten Namen unzähliger Fußballklubs und Sportvereine geworden. Ein christlicher Professor aus dem Libanon traf den Nagel auf den Kopf, als er feststellte, die Palästinenser erfüllten heute für die muslimischen Völker die Rolle, die früher das Kalifat gespielt habe, nämlich ein

Symbol der Einheit, das Landes- und Sprachgrenzen transzendiert. Dabei ist die Identifizierung mit der Sache der Palästinenser so total, oftmals schon mythisch, daß die Kalifen von anno dazumal vor Neid erblassen mußten.

Religiös-kulturell gesehen bahnt sich in etwa das Gegenteil von dem an, was der Außenstehende zur Zeit wahrzunehmen meint. Die viel diskutierte „Wiedereinführung“ der Shari'a kann man getrost als „viel Lärm um nichts“ bezeichnen; sie ist allenfalls ein vorübergehender Spuk. Die in den Bänden mittelalterlicher Gelehrter festgehaltene Shari'a ist weitgehend eine Norm, deren Einzelaspekte selten zu praktischer Anwendung gelangt sind, in ihrer Gesamtheit überhaupt nie. Nach einem Erziehungs-, Wirtschafts- und Regierungssystem im modernen Sinne sucht man darin vergeblich. So viel ist während der seit zwei Jahren ununterbrochen andauernden Debatte über das „Islamische System“ in Pakistan deutlich geworden. Die zuvor häufig gehörte Meinung muslimischer Liberaler, man solle die Shari'a-Verfechter endlich einmal gewähren lassen, damit sie sich gründlich bloßstellen könnten, hat sich mehr als gerechtfertigt erwiesen. Entscheidend war dabei das in der Natur der Gesetzesreligion liegende Unvermögen, irgendeine Art von Konsensus zu erwirken, nicht einmal unter den „Islam-Parteien“, die nach der gemeinsamen Machtergreifung heute zerstrittener sind denn je.

Während im Iran noch immer Tausende ihr Leben opferten für die „Islamische Republik“, finden in Pakistan bereits Selbstverbrennungen aus Protest gegen das „Islamische System“ statt. Der oberflächlich urteilende westliche Beobachter, der bislang die Meinung vertrat, bei der „Wiedereinführung“ der Shari'a handele es sich um die Durchsetzung des „wahren“ Islams, wird nunmehr folgern, der anschwellende Aufstand gegen die „islamisierende“ Diktatur in Pakistan bedeute eine Abkehr von der Religion. Diese Folgerung ist ebenso falsch wie die erste. Was tatsächlich stattfindet, ist eine Auseinandersetzung zwischen zwei Ausdrucksformen des Islams, die sich durch den Konflikt gegenseitig aufrichten. Im Falle des Gesetzes-Islams handelt es sich aber um ein Hochspielen ohne breite Basis, um ein letztes Auflodern — verursacht durch das Öl.

Die Massenbewegungen als ein Phänomen der Gegenwart verhelfen einem bisher im Untergrund schlummernden Volks-Islam nach oben,

der von identitätssuchenden Intellektuellen mit Elementen der Aufklärung und des Marxismus imprägniert wird. Die Entwicklung steckt noch in den Anfängen, und bisher läßt sich als Trend nur ein unbeugsames Bestehen auf Massendemokratie sowie ein Verwerfen jeder Art von Dogmatismus erkennen. Die Dosis Sozialismus wird von Land zu Land verschieden stark sein, ebenso das islamische Beiwerk; beide gehören aber nunmehr als unveräußerliche Bestandteile zur Staats- und Lebensgestaltung. Der islamischen Komponente ist man sich nur eben bewußter geworden, in

ähnlicher Weise wie in den USA die Chicanos ihr mexikanisches Erbe mit zunehmender Intensität weiterpflegen, vergleichbar auch der Hingabe, mit der viele Schwarzafrikaner vergessene geglaubte Folklore wieder aufleben lassen. Der Film „Roots“ löste übrigens unter der schwarzen Bevölkerung Amerikas wieder einmal eine Welle der Konversion zum Islam aus.

Auf die Dauer ist die „Re-Islamisierung“ ganz sicher kein Rückfall ins Mittelalter, wohl aber signalisiert sie das Ende des Eurozentrismus im überwiegenden Teil der Dritten Welt.

Staat und Religion in Israel

Am 10. Dezember 1976 empfangen israelische Politiker und Militärs die ersten drei Exemplare einer neuen Generation amerikanischer Kampfflugzeuge. Es war ein Freitag Nachmittag, wenige Minuten vor Beginn des Sabbat. Ministerpräsident Jitzchak Rabin und sein Stabschef Motta Gur hielten Reden. Sie sprachen von einem neuen und stärkeren Israel. Die meisten Anwesenden hatten es nicht eilig; sie hielten sich nicht an das biblische Gebot: „Ihr sollt kein Feuer anzünden in allen euren Wohnsitzen am Sabbat“. Ein frommer Jude hingegen fährt von Freitag (Sonnenuntergang) bis Samstag (Sonnenuntergang) nicht einmal Auto — denn im Auto entsteht ja ein Zündfunke —, raucht nicht, schaltet kein Licht ein und stellt seine Sabbatmahlzeit schon am Freitag auf eine Wärmeplatte. Einem geladenen Reporter der religiösen Zeitung „Hazofe“ hatte die Armee ein Fahrzeug zur Verfügung gestellt, damit er bei einer Verzögerung der Feier auf dem Militärflughafen nicht die Strafe Gottes auf sich ziehen möge und rechtzeitig nach Hause gelangen könne.

Das „sündige“ Verhalten des Ministerpräsidenten, in der Öffentlichkeit und bei offiziellem Anlaß ein Gottesgebot zu übertreten, konnte die ultraorthodoxe Thora-Front-Partei nicht verwinden; sie stellte einen Mißtrauensantrag in der Knesset. Die weniger orthodoxen, aber dennoch frommen Koalitionspartner der Arbeiterpartei konnten diesmal nicht mit ihr stimmen, denn sie wären ihren eigenen Grundsätzen untreu geworden.

Jitzchak Rabin stürzte, seine Partei war disqualifiziert, und am 17. Mai 1977 errang Menachem Begin, 29 Jahre lang Oppositionsführer, einen überraschenden Wahlsieg.

Vergleichbare Vorgänge hat es seit der Staatsgründung Israels 1948 wiederholt gegeben.

Wer ist Jude?

Historiker, Psychologen, „Rassenkundler“, Theologen und Soziologen versuchten immer wieder, die „Juden“ und das „Judentum“ in ein wissenschaftlich haltbares Begriffssystem zu zwängen. Bis zum Aufkommen des Zionis-

An dem Widerstand religiöser Kreise scheiterten bisher alle Versuche, dem Staat Israel eine Verfassung zu geben. „Kann der jüdische Staat Israel eine andere Konstitution als die Thora haben?“ fragen sich orthodoxe Juden, die in Israel eine Neuauflage des alten Israel sehen wollen und nicht einen „Staat wie alle anderen“. Die Thora, das sind die fünf Bücher Moses, in denen das jüdische Religionsgesetz festgelegt wurde. Spätere Rechtsgelehrte zogen immer neue „Zäune“ um die Ver- und Gebote. Bis in alle Einzelheiten regeln die Talmudtraktate und Rabbinischen Weisungen aus dem Altertum und der Neuzeit das tägliche Leben frommer Juden. Die Gesetzestreue habe das jüdische Volk in seinem zweitausend Jahre währenden Exil überleben lassen, und Gesetzestreue könne als einzige den ausgeprägten jüdischen Charakter des Staates Israel erhalten — so argumentieren geschichtsbewusste Anhänger der religiösen Parteien, deren Stimmenanteil im Parlament „das Zünglein an der Waage“ ausmacht.

Auch schon vor Rabin waren israelische Ministerpräsidenten über die feingesponnenen Gesetzeszäune der Orthodoxie gestolpert. David Ben Gurion sah sich 1952 in der Minderheit, weil die orthodoxe Agudath-Israel-Partei die Regierungskoalition verließ. Damit wollte sie gegen die Einrichtung eines sozialen Ersatzdienstes für fromme Mädchen protestieren, denen die Militärpflicht erlassen werden sollte. 1958 führte die banalste und zugleich wesentlichste Frage in Israel zu einer weiteren Kabinettskrise; der damalige Innenminister Israel Bar-Jehuda fragte: „Wer ist Jude?“ und löste damit eine erregte Diskussion aus, die im Grunde schon seit der Zeit der Aufklärung im Gange und bis heute nicht abgeschlossen ist.

mus war das vor allem ein „Problem“ der Nicht-Juden, die sich aus verschiedensten Gründen mit der Existenz des jüdischen Volkes nicht abfinden konnten. Theologen bereitete die Gegenwart von Juden in unmittelba-

rer Nachbarschaft erhebliche Schwierigkeiten bei der Bibelauslegung (insbesondere des Neuen Testaments). Der Jude Karl Marx sprach seinen Volksgenossen das Selbstverständnis ab, ein „Volk“ zu sein; in seinem Traktat „Die Judenfrage“ (Paris 1844) verurteilt er die jüdische Religion als „Leibesegoismus“ und verwerfliches ökonomisches Prinzip, von dem die Gesellschaft sich zu emanzipieren habe.

Hitler verstand die Juden als eine „Schädlingrassen“, für die eine „Endlösung“ gefunden werden müsse; er „emanzipierte“ die Gesellschaft vom Judentum gründlichst. Es ist müßig, alle jene Theorien aufzuzählen, die sich die Auflösung, die Vernichtung oder einfach die geistige Auslöschung des Judentums zum Ziel gesetzt haben. Im Judentum selbst entfachte sich eine Diskussion um das „Wesen des Judentums“ mit der zunehmenden Säkularisierungsbewegung, als deren Auslöser Moses Mendelssohn gilt. Es waren eher philosophische Auseinandersetzungen, ohne unmittelbare praktische Auswirkungen. Erst mit dem Aufkommen des Zionismus wurden die Juden zu Taten herausgefordert. Da sie nun von einem „Volk“ zu einer „Nation“ geworden waren — wenigstens begrifflich —, verlangten sie entsprechend dem Zeitgeist nun auch ihren Nationalstaat. Das alte Land Israel bot sich an. Aber erst mit dem perfektionierten Völkermord durch die Nationalsozialisten kam die Staatsidee zur Ausführung. Am 14. Mai 1948 wurde der Staat Israel ins Leben gerufen. Dieser Schritt war seit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch römische Legionäre unter Titus der einschneidendste Akt in der Geschichte des jüdischen Volkes.

Die alte Frage „Wer ist Jude?“ mußten Juden nun aus einem ganz praktischen Grund beantworten. Gemäß der Unabhängigkeitserklärung steht der Staat Israel „der jüdischen Immigration und Sammlung der Exilierten“ offen. Die Paßbeamten brauchten genaue Anweisungen, wer als Jude gelten kann und deshalb das Recht besitzt, in den jüdischen Staat einzuwandern. Bis 1958 erhielt jeder, der sich als Jude ausgab, ohne weitere Nachforschungen einen Personalausweis.

Für die Israelis wurde jedoch das Verständnis des undefinierten Begriffs „Jude“ zu weit gespannt, als Bruder Daniel, ein getaufter Jude und Mönch im Heiligen Land, auf seinem Recht bestand, die Staatsbürgerschaft zu erhalten. Nach dem jüdischen Religionsgesetz,

der Halacha, gilt jeder als Jude, der eine jüdische Mutter besitzt oder zum Judentum übergetreten ist. Bruder Daniel hatte eine jüdische Mutter. An seiner Geltung als Jude änderte nach dem Religionsgesetz auch sein Übertritt zum christlichen Glauben nichts.

Im jüdischen Staat Israel konnte aber das seit jeher praktizierte Prinzip der ethnischen Zugehörigkeit, auf das sich Bruder Daniel berief, nicht mehr seine volle Gültigkeit behalten. (Im Mittelalter ermöglichte das Jude-sein-durch-Abstammung nach Zwangstaufen eine relativ leichte Rückkehr in den Schoß der jüdischen Gemeinde.) In Israel sollte möglichst eine Einheit von Kultur, Religion und ethnischer Zugehörigkeit geschaffen werden. Die Aufnahme eines „christlichen Juden“ in den Kreis der „Rückkehrberechtigten“ (laut Unabhängigkeitserklärung und gemäß des von arabischer Seite so umstrittenen „Rückkehrergesetzes“ von 1950) paßte nicht in die Intention der Staatsgründer, eben einen *jüdischen Staat* schaffen zu wollen. Was aber nun „ein jüdischer Staat“ genau sei, wurde in der Vergangenheit wie in der Gegenwart in den politischen Debatten der Knéset ausgeklammert, obgleich fast täglich kleine, nebensächliche Streitereien zwischen Religiösen und Verfechtern eines säkularen Israel im Gange sind. Immerhin steht soviel fest: Wenn Herzl in seinem Buch verlangt, daß die Priester in ihren Tempeln bleiben sollen, so sah er damit eine ausdrückliche Trennung von Kirche und Staat vor. Wenn er jedoch von einem Judenstaat sprach und wenn auch die Unabhängigkeitserklärung — die mangels einer Verfassung bis heute das wichtigste staatslegitimierende Dokument Israels geblieben ist — ausdrücklich die „Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina, genannt ‚Medinat Israel‘“, erwähnt, so ist damit gleichzeitig Volk, Nation, ethnische Gemeinschaft, Kultur und Religion gemeint. Alle Versuche, das Judesein auf ein einziges Element zu reduzieren und alle anderen Aspekte abzustreiten, hatten für die Juden meist tragische Folgen. Mittelalterliche Christen stritten den Juden das Recht auf eine eigene Religion ab, arabische Staaten verweigern den Juden das Recht, eine Nation zu sein, und in kommunistischen Ländern wird der jüdischen Gemeinschaft die eigene Kultur in Frage gestellt.

Heute jedoch wird normalerweise die Existenz einer jüdischen Religion akzeptiert, hebräische oder jiddische Literatur als Teil der „jüdischen Kultur“ aufgefaßt, und wären die Juden keine

Nation, so gäbe es heute keinen Nationalstaat Israel.

Im Fall des Bruders Daniel endete die öffentliche Diskussion mit einem Beschluß des obersten Gerichtshofs, der das Gesuch nach automatischer Naturalisierung aufgrund des Rückkehrergesetzes abwies. Die Knesset schob weiteren Einwanderungswünschen dieser Art einen Riegel vor, indem sie das Rückkehrergesetz durch einen kleinen, aber entscheidenden Zusatz erweiterte: „Für dieses Gesetz bedeutet ‚Jude‘ — wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum konvertierte und *keiner anderen Religion angehört.*“ (1970)

Damit wurden in Israel das Abstammungsprinzip (das keinesfalls mit der nationalsozialistischen Rassentheorie verwechselt werden darf) und die religiöse Zugehörigkeit zum jüdischen Volk für bindend erklärt. „Judentum“ wird durch den Zusatz von 1970 gerade nicht als „Rasse“ verstanden, ein Begriff, der der hebräischen Sprache — auf Menschen bezogen — fremd ist.

Dagegen wird jedem israelischen Bürger die ethnische Zugehörigkeit in den Personalausweis eingetragen. Die offizielle Begründung

dafür war die Existenz einer „fünften Kolonne“ im eigenen Lande: der arabischen Bevölkerung. Im traditionsbewußten Nahen Osten gab es bei dieser Maßnahme kaum Schwierigkeiten, denn jeder gehörte irgendeinem „Volkstamm“ an. Hier spielen biblische Vorstellungen, die sich teils durch die fast unveränderte hebräische Sprache und teils durch die Geschichte des Orients und des Islams erhalten haben, eine Rolle. Ein gutes Beispiel dafür ist die Urkunde, die jeder Proselyt (jeder, der zum Judentum übertritt) auszufüllen hat. Man nimmt nicht etwa einen anderen „Glauben“ an, sondern man begibt sich von der einen „Gemeinschaft“ (Edah) in die andere. Eine andere Übersetzung des Wortes „Edah“ wäre auch „Landmannschaft“ oder „Bevölkerungsgruppe“.

Bei europäischen Beobachtern führen die Auswirkungen solcher Denkweisen meist zu Mißverständnissen und gelegentlich gar zu Befremden. Israel-Besucher kommen voreilig zum Schluß, der jüdische Staat sei eine archaische Theokratie, nur weil das Zusammenspiel von „Kirche“ und Staat in Israel ganz anders geartet ist, als man es im christlichen Abendland gewöhnt ist.

Stellung der Religionsgemeinschaften in Israel

Die Prinzipien, nach denen sich die Stellung der Religionsgemeinschaften in Israel bestimmt, gehen auf Regelungen aus der türkisch-ottomanischen Herrschaft über Palästina zurück. Entsprechend dem bis heute in den meisten nahöstlichen Ländern üblichen „Milletssystem“ *) wird jeder vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaft freie Hand in der Ausübung des Personenstandsrechts gelassen. Eheschließung, Scheidung und Begräbnis fallen ausschließlich in die Zuständigkeit von Geistlichen der jeweiligen Konfessionen. Deshalb unterscheiden sich nicht nur die Riten, sondern auch die Bedingungen, unter denen z. B. Heiratswilligen die Eheschließung gewährt wird. Ein Moslem kann sich von seiner Frau scheiden lassen, indem er ihr dreimal einen dafür vorgeschriebenen Satz verkündet; ein Katholik kann sich in der Regel überhaupt nicht scheiden lassen; im Judentum wieder-

um gelten Scheidungsgesetze, die seit dem Altertum kaum verändert wurden. Alle genannten Möglichkeiten werden von den israelischen Staatbehörden im nachhinein anerkannt; zivile Standesämter gibt es nicht. Für den Staat Israel hat dieser Usus in der Handhabung des Personenstandsrechts große Vorteile. Er kann sich jeder Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften enthalten. Dadurch wird viel Konfliktstoff abgebaut bzw. es entsteht erst gar keiner. Gerade auf so gefühlsempfindlichen Gebieten wie Religion, Moral und gesellschaftliche Traditionen könnten ahnungslose jüdische Beamte Andersgläubige erheblich verletzen und internationale Proteste provozieren. Nachteile dieser Regelung ergeben sich vor allem innerhalb des jüdischen Sektors und bei „interreligiösen“ Grenzfällen.

Wenn ein Christ eine Jüdin heiraten will (oder umgekehrt) kommt es zu Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem Rabbiner und dem Pfarrer. Als Auswege in solchen Situationen — die zwar relativ selten vorkommen, aber Israel

*) „Millet“ wurden im Ottomanischen Reich die offiziell anerkannten Gemeinschaften religiöser Minderheiten genannt, denen eine Verwaltungsautonomie zugebilligt wurde.

immer wieder den Vorwurf eintragen, eine „Theokratie“ zu sein — gelten der Flug nach Zypern, wo es Standesämter gibt, oder der Religionswechsel eines Partners.

Innerhalb der jüdischen Gemeinschaft selbst lösen archaische Sitten und Heiratsverbote politischen Zwist zwischen Anhängern einer Säkularisierung Israels und dem orthodoxen Establishment aus.

Dies hat sowohl in der Knesset wie auch in den Massenmedien wiederholt zu erregten Diskussionen geführt; dazu einige Beispiele: Wer mit Nachnamen Katz oder Cohen heißt, wird dem biblischen Priestergeschlecht zugerechnet. Den Reinheitsgesetzen zufolge, die Gott Moses auf dem Berg Sinai gegeben hat, dürfen Nachkommen dieser „Kaste“ nur „Jungfrauen“ ehelichen. Wenn also Herr Cohen eine Witwe oder eine geschiedene Frau unter den Hochzeitsbaldachin führen will, legen die Rabbiner ihr Veto ein.

Ein anderer Fall betrifft die sogenannte Mamsirim. Das sind außereheliche Kinder einer verheirateten Frau; bei dieser Definition wird meist Ehebruch assoziiert. Viel schlimmer ist es, wenn der Gatte jahrelang als verschollen gilt, die Frau sich wieder verheiratet und nun Kinder bekommt. Wenn der ehemalige Mann doch noch zurückkehrt, wird die zweite Ehe für ungültig erklärt, und den Kindern der zweiten Ehe hängt für immer ein Makel an. Die Halacha, das Religionsgesetz, verbietet, sie durch Heirat in die „Gemeinde Israels“ aufzunehmen.

Unter den Befürwortern der Säkularisierung Israels bestehen im wesentlichen zwei Hauptströmungen. Die kleinere Gruppe verlangt eine generelle Trennung von Religion und Staat. Den Rabbinern soll alle Macht genommen und die rabbinischen Gerichtshöfe sollen aufgelöst werden. Nur wer freiwillig in die Synagoge geht, für den soll der Rabbiner auch weiterhin „Anti“-Autorität sein. Unter dem Namen „Kanaaniter“ vertraten vor allem im Lande geborene Israelis die Auffassung, daß die vom Exil geformte jüdische Religion in dem neuerstandenen Staat Israel keine bestimmende Funktion mehr haben dürfe; sie forderten die Wiederbelebung biblischer Ideale. Die Philosophie der „Kanaaniter“ hat insofern eine gewisse Logik, als tatsächlich viele mittelalterliche und auch talmudische Gesetze im Hinblick auf die Existenz eines jüdischen Staates nicht mehr zeitgemäß sind. Diese Gesetze wurden erst nach dem Fall Jerusalems im Jahre 70 geschaffen und sollten ursprünglich ein Über-

leben des Judentums in der Verstreuung gewährleisten.

Die zweite Richtung ist eher praxisorientiert und wird im heutigen Israel vor allem von der Parlamentarierin Schulamit Alloni vertreten. Ihr geht es in erster Linie um die Aufhebung von Ungerechtigkeiten und erniedrigenden Zeremonien. So müßte prinzipiell auch heute noch eine kinderlose Witwe den Bruder ihres verstorbenen Mannes heiraten, damit dessen Name fortlebt. Nur durch gegenseitiges Bespucken und Werfen eines Schuhs vor Rabbinern als Zeugen kann sich die Frau von dieser Pflicht freimachen. Schulamit Alloni, eine gelernte Rechtsanwältin, versucht auch durch die Einführung standesamtlicher Trauungen das rabbinische Heiratsrecht zu umgehen. Bisher machen diese Aktionen nur Schlagzeilen auf den letzten Seiten der Zeitungen, etwa unter der Rubrik „Zu guter Letzt“. Vom Innenministerium, das in Israel auch die Funktion eines Einwohnermeldeamtes hat, werden sie jedoch nicht anerkannt. Es sollte in diesem Rahmen vielleicht auch die Lehre von Professor Jeschajahu Leibowitsch erwähnt werden: In seiner vielgelesenen hebräischen Aufsatzsammlung „Judentum, jüdisches Volk und Staat Israel“ setzt sich dieser gesetzestreue Jude mit Anachronismen der israelischen Orthodoxie auseinander:

Die Befolgung der strengen Religionsgesetze sei das wirkliche Geheimnis der Überlebenskraft des jüdischen Volkes, behauptet Professor Leibowitsch. Die Halacha sei im zweitausendjährigen Exil das einzige Bindeglied zwischen den Juden gewesen. Dabei hätten sich die 613 von Gott auf dem Berg Sinai offenbarten Ver- und Gebote als außerordentlich variationsfähig erwiesen. Den Rabbinern sei es gelungen, die Religionsgesetze den jeweils wechselnden äußeren Umständen anzupassen, ohne deren Inhalte aufzugeben. Der Beweis dafür sei die stete innere Erneuerung des Judentums. Wenn die rabbinischen Autoritäten nur überkommene Traditionen konserviert hätten, wäre das Volk Israel schon längst untergegangen. Jede Generation habe die archaischen Gesetze einer Überprüfung unterzogen und durch neue Interpretationen den vormals unbekanntem Bedingungen neuer Gesellschaftsformen und fremder Kulturen angepaßt.

Ungeachtet der christlichen, mohammedanischen oder heidnischen Landesfürsten überstanden Juden schwere Verfolgungen, Inquisitionen, sie hätten aber auch „goldene Zeitalter“ erlebt, in denen sie teilweise die Ge-

schicke mittelalterlicher und moderner Großmächte entscheidend mitbestimmten. Sie hätten es fertiggebracht, Tausende Kilometer voneinander entfernt zu leben und dennoch eine relativ einheitliche Identität zu bewahren. Von Verknöcherung könne dabei keine Rede sein. Vielmehr hätten jüdische Denker mit eminentem Einfluß auf die nicht-jüdische Philosophie gleichzeitig auch zu den wichtigsten Schriftgelehrten und Interpretatoren der Halacha gehört. Das Religionsgesetz sei folglich in der Vergangenheit kein Hemmschuh, sondern eher ein Sprungbrett für revolutionierende Gedankengänge gewesen.

Mit der Gründung des Staates Israel sei für die jüdische Orthodoxie eine völlig neue Situation entstanden. Aber anstatt die Gelegenheit für durchgreifende Gesetzesreformen zu nutzen, erwiesen sich die Rabbiner in den heimatlichen Gefilden des verheißenen Landes als besonders fortschrittsfeindlich, klagt Professor Leibowitsch.

„Jetzt gilt es, den Ballast von zweitausendjährigem Leben in der Diaspora abzuwerfen und die jüdische Religion wieder an eine staatliche Existenz im gelobten Lande zu gewöhnen.“ Leibowitsch schlägt vor, einen „Sanhedrin“ einzuberufen. Ein solcher Ältestenrat von 70 anerkannten Schriftgelehrten hätte die Macht, echte Änderungen in der Halacha vorzunehmen. Demgegenüber konnten bisher einzelne Rabbiner bestenfalls durch spitzfindige Talmudexegesen aufkommende Zusammenstöße zwischen moderner Technologie und biblischem Recht lösen. Im Staat Israel versuche die Orthodoxie mit aller Gewalt, Diasporamentalität zu verankern. So erhalte sie ihre Macht und mache sich unentbehrlich bei der Überwachung und Ausführung der komplizierten, unzeitgemäßen und für ein Leben im eigenen Staat ungeeigneten Gesetze.

„Es geht nicht an“, schreibt Leibowitsch, „daß im jüdischen Staat Israel der religiöse Jude nur auf Kosten der ‚Sünden‘ unfrommer Juden seinen Glauben regelgetreu ausüben könne.“ So verlange der orthodoxe Jude selbstverständlich ununterbrochene Wasser- und Stromversorgung auch am Sabbat!

Professor Leibowitsch betrachtet diese doppelzüngige Politik der Orthodoxie als eine Heuchelei, die das Weiterbestehen des Judentums ausgerechnet im Staate Israel ernsthaft in Frage stellen könne. „Säkulare“ Juden fühlten sich abgestoßen und von den Religiösen für

ihre Zwecke ausgebeutet. Elektrischen Strom zu liefern und die Sicherheit des Landes zu gewähren, das erlaubten die Frommen ihren „ketzerischen“ Mitbürgern, aber mit öffentlichen Verkehrsmitteln zur Erholung an den Strand zu fahren, das lassen sie wegen „Entweihung“ am heiligen Sabbat keinesfalls zu. Ohne tiefgreifende Modernisierung des Gesetzes, so befürchtet Leibowitsch, könne der Anteil jener, die der Religion den Rücken zukehren und in ihrem Judentum überhaupt keinen Sinn mehr sehen, bald zu einer Auflösung der jüdischen Religion — besonders in Israel — führen. Übrig bliebe dann nur noch die gemeinsame Abstammung.

Diese verschiedenartigen Versuche, sich von der jüdischen Orthodoxie zu distanzieren, sind in der israelischen Gesellschaft bisher nur Randerscheinungen. Bei Zusammenstößen zwischen Anhängern der antireligiösen Richtung und frommen Juden geht es meist nur um Detailfragen des Zusammenlebens, ohne daß die wirklichen Probleme von der Basis her aufgegriffen würden. So demonstrieren Ultraorthodoxe gegen Kinos, in denen Sexfilme gezeigt werden, gegen die Buskooperative, die auch am Sabbat ihre Busse über die Landstraßen rollen läßt, oder gegen die Leichensezierung, da nach jüdischer Vorstellung am Tag der Wiederauferstehung der Tote mit allen Gliedmaßen zu einem neuen Leben erwachen soll.

Die Antireligiösen versuchen immer wieder, Straßensperren, mit denen Fromme ihre Stadtviertel gegen den Autoverkehr am Sabbat abriegeln, niederzureißen. Vor einem Jahr endete ein solcher Versuch tödlich. Nach einigen Wochen und Monaten erregter Diskussion über die Frage der Berechtigung, Durchgangsstraßen (die mit öffentlichen Mitteln finanziert wurden) für den allgemeinen Verkehr zu sperren, bzw. über das Recht auf freie Religionsausübung (von seiten der Frommen) verlief der Streit im Sande. Ganze Wohngebiete werden auch heute weiter abgesperrt, und auch in Zukunft genügt der geringste Anlaß, um wieder nicht-fromme Bürger gegen die Barrikaden der Frommen anrennen zu lassen.

Solange aber der Druck von außen, die Kriegsgefahr, die schwierige Wirtschaftslage und andere interne politische Konflikte die Aufmerksamkeit beanspruchen, kommt es nur sporadisch zu Auseinandersetzungen über die gegenwärtige und zukünftige Rolle der jüdischen Religion im Staate Israel.

Die einzige in Israel voll anerkannte jüdische Gemeinschaft wird Orthodoxie genannt. Zwei andere, vor allem in Amerika beheimatete Richtungen, das Reformjudentum und die Conservatives, werden zwar stillschweigend geduldet, aber außer einigen wenigen Synagogen besitzen sie nichts. Das bedarf der Erläuterung: Das amerikanische Judentum verteilt sich jeweils zu etwa einem Drittel auf die „Orthodoxie“, die „Conservatives“ und die „Reformists“. Die beiden letzteren haben viele „archaische“ Grundsätze der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes, aufgegeben. Sie versuchten, der Religion mehr geistige Inhalte zu geben und „Äußerlichkeiten“, wie koscheres Essen, Sabbatruhe im striktesten Sinne und Einhalten aller Formalitäten bei der Konversion, in den Hintergrund zu drängen.

Bei der Orthodoxie hingegen werden diese „Äußerlichkeiten“ als unverzichtbare Befehle Gottes betrachtet, deren genaue Befolgung einem abstrakt-geistigen Religionsinhalt gleichkommt. Jede Abweichung oder gar der Verzicht auf diese althergebrachten Traditionen werden von der Orthodoxie als Ketzerei betrachtet. Geschichtliche Entwicklungen führten dazu, daß im Lande Israel noch lange vor der Staatsgründung nur die jüdische Orthodoxie Fuß faßte. Einmal an der Macht — sei es auf religiösem Sektor über rabbinische Gerichtshöfe und Rabbinat, sei es auf politischem Gebiet über die orthodox-religiösen Parteien —, konnte die Orthodoxie den Staat Israel mit Erfolg gegen ein Eindringen anderer jüdischer „Konfessionen“ abriegeln. Die kleinen Reformgemeinschaften in Israel sind die „Ausnahme, die die Regel bestätigen“. Die orthodoxen Parteien, von der strengen Richtung der Agudat Israel bis hin zur gemäßigten Nationalreligiösen Partei, sorgen für die Einhaltung orthodoxer Regeln auch auf der staatlichen Ebene. Die Methode der Conservatives oder der Reformists in Amerika, ganz einfach unbequeme Gesetzes zu streichen, betrachten selbst reformanstrebende Geister innerhalb der Orthodoxie als unannehmbar.

Das orthodoxe Establishment erlaubt reformierten Rabbinern weder Hochzeiten und Scheidungen noch Übertritte zum jüdischen Glauben zu vollziehen. Die Orthodoxen werfen den Reformierten und den Konservativen vor, nicht alle Regeln der jüdischen Traditionen einzuhalten; infolgedessen könne gemäß der Halacha ein Übertritt zum Judentum unter

der Leitung eines nicht-orthodoxen Rabbiners keine Gültigkeit besitzen. Der Vorsitzende der Jerusalemer Reformgemeinde war der auch in Deutschland bekannte jüdische Theologe Schalom Ben Chorin, dessen Lehre und Bücher (z. B. „Mein Bruder Jesus“) in Israel so gut wie keine Verbreitung gefunden haben. Fast das gleiche gilt übrigens auch für Martin Buber, dessen Schriften in Deutschland sehr viel bekannter und beliebter sind als in Israel. Der Konflikt zwischen Orthodoxie und den liberalen (oder auch „progressiveren“) jüdischen Gemeinschaften spielt innerhalb Israels nur eine geringe Rolle. Viel eher fällt er bei der Beziehung zwischen dem jüdischen Staat und der mächtigen amerikanischen Judenheit ins Gewicht. So waren nicht-orthodoxe Lobbyisten im amerikanischen Kongreß verständlicherweise über das Koalitionsabkommen zwischen Menachem Begins Likkud-Partei und den religiösen Parteien verärgert. Einer der wichtigsten Punkte ist die Absprache, die orthodoxe Konversion zur alleinigen, in Israel gültigen Möglichkeit des Religionswechsels durch Staatsgesetz zu verankern. Die Bemühungen israelischer Ministerpräsidenten, Reformrabbiner aus Amerika zu umwerben und gleichzeitig auf die orthodoxen Koalitionspartner Rücksicht zu nehmen, sind deshalb oft ein Balanceakt.

Die Orthodoxen lassen keine „Modernisierungen“ zu, wie sie etwa von amerikanischen Juden eingeführt wurden. In Israel werden die Frauen in der Synagoge weiterhin auf die Empore hinter einen Vorhang verbannt; sie könnten die Männer von ihren frommen Gedanken abbringen, lautet die überlieferte Begründung. Das Verbot, am Sabbat Feuer zu machen, läßt sich auf die Mühsal in biblischen Zeiten zurückführen, mit Feuerstein und Flachs eine Flamme zu entfachen. Im modernen Zeitalter, so argumentieren Anhänger des Reformjudentums, kann der Knopfdruck auf den Lichtschalter nicht mehr als „Arbeit“ bezeichnet werden. Die Orthodoxie läßt aber keine Kompromisse dieser Art zu und wehrt sich bis heute, die göttlichen Gebote für ungültig zu erklären. (Ausnahmen bilden Notfälle; als solche gelten Landesverteidigung oder Lebensgefahr.) So ist es in Amerika schwer, am Sabbat neben „progressiven“ Synagogen einen Parkplatz zu finden, während im überwiegend orthodoxen Israel die Straßen neben Synagogen polizeilich abgesperrt werden. Am Yom

Kippur, dem höchsten jüdischen Feiertag, fährt niemand Auto; wer es trotzdem tut, riskiert die Zertrümmerung der Scheiben durch Steinwürfe.

Innerhalb der israelischen Orthodoxie besteht allerdings keine Einheit und auch keine Eintracht. Das Judentum kennt keine Art Papst und im Grunde auch keine Hierarchie. Jeder Rabbiner ist sein „eigener Papst“, aber eben nur innerhalb eines gesetzten Rahmens, der durch die Bibel und die wichtigsten mittelalterlichen Gesetzesinterpretatoren festgelegt wurde. Bei tagesaktuellen Problemen, etwa bei der Einführung technischer Neuerungen, die ein frommer Jude nicht ohne ausdrückliche Erlaubnis seines Rabbiners benutzen will, gibt es weitreichende Unterschiede in den Urteilen der Rabbiner. Vor allem weichen die Meinungen des aschkenasischen (deutsch/westeuropäischen) Oberrabbiners und des sephardischen (spanisch/orientalischen) Oberrabbiners oft voneinander ab. Die Institution eines Oberrabbiners wurde 1879 vom türkischen Sultan geschaffen. Der „Erste von Zion“ — so der offizielle Titel — repräsentierte gegenüber der Hohen Pforte die mehrheitlich aus sephardischen (orientalischen) Juden bestehende jüdische Gemeinschaft im Heiligen Land.

Erst 1921 wurde auch für die europäischen Juden das Amt eines Oberrabbiners geschaffen, diesmal auf Veranlassung des britischen High Commissioners. Was ursprünglich der Repräsentation nach außen gegolten hatte, entwickelte sich zur höchsten innerjüdischen Instanz im Lande. Wegen des so ganz verschiedenartigen kulturellen und geographischen Hintergrundes konnten Kompetenzstreitigkeiten und Zwiste zwischen den beiden geistigen und administrativen Führern der jüdischen Gemeinschaft nicht ausbleiben. Sie dauern an bis zum heutigen Tag.

Bemühungen, nur noch einen Oberrabbiner für alle Juden Israels zu wählen, scheiterten. Es wurde vorgeschlagen, wechselweise einen Sepharden und einen Aschkenasen in dieses hohe Amt zu bestellen und jeweils den anderen zum Vorsitzenden des obersten rabbinischen Gerichts zu machen. Aber das gegenseitige Mißtrauen sitzt zu tief, als daß eine solche Regelung funktionieren könnte.

Die Sepharden, die inzwischen etwa 60 % der Bevölkerung stellen und zweiundvierzig Jahre vor den Aschkenasen einen Oberrabbiner hatten, leiten daraus Vorrechte ab. Die Aschkenasen, die in der Regierung, im Parlament und in sämtlichen anderen Institutionen Is-

raels überrepräsentiert sind, verstehen ihren Vorteil zu nutzen. Bekanntlich ist die soziale Zäsur in Israel nahezu identisch mit der zwischen den beiden großen jüdischen Gruppen. Die orientalischen Sepharden stellen — im großen gesehen — das relativ einflußlose Proletariat, während die europäischen Aschkenasen einflußreiche Führungspositionen im Staat besetzt halten.

Die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Oberrabbinern haben ganz praktische Konsequenzen. Beide Rabbiner sind ermächtigt, Hotels, Keltereien, Fleischereibetrieben, Restaurants und Lebensmittelherstellern durch Urkunden zu bestätigen, daß Produkte und Dienstleistungen die Religionsgesetze nicht verletzen. Da ein großer Teil der Israel-Touristen wohlhabende fromme jüdische Amerikaner sind und in Israel selbst sogenannte „Säkuläre“ darauf achten, daß eine gekaufte Wurst kein Schweinefleisch enthält, haben diese „Koscher-Urkunden“ eine eminente wirtschaftliche Bedeutung. Zum einen sind sie für die verantwortlichen Rabbiner und auch für das Oberrabbinat eine sichere Einkommensquelle. Zum anderen können es sich nur wenige Restaurants erlauben, auf fromme jüdische Kundschaft zu verzichten. (Eine Ausnahme bilden solche, wo z. B. „weißes Fleisch“ — die feine Umschreibung für Schweinesteaks — angeboten wird.)

Vor etwa zwei Jahren verteilte Oberrabbiner Schlomo Goren Koscher-Urkunden an ein Luxusrestaurant in Tel Aviv, das auf seiner Speisekarte auch sündhaft teure französische Importweine anbot. „Wer die Regeln der Thora einhält, wird diese Weine nicht bestellen“, ließ der Sprecher des umstrittenen aschkenasischen Oberrabbiners damals verkünden. Einem anderen Restaurant dagegen, das billige Weine eines in Israel produzierenden römisch-katholischen Trappistenklosters anbot, wurde die Konzession entzogen. „Ahnungslose Juden könnten irrtümlich den unkoscheren Meßwein dieser Gojim (Nicht-Juden) kosten, und so eine Sünde begehen“, lautete in diesem Fall die Presseerklärung. In einem anderen Fall war es wieder der aschkenasische Oberrabbiner Schlomo Goren, der mit seinen wenig konsequenten Entscheidungen in allen israelischen Tageszeitungen Schlagzeilen machte. Er brachte ein Hotel um dessen Existenz, weil es christliche Pilgergruppen aufnahm, deren Gesänge von Goren als „missionarische Tätigkeit“ ausgelegt wurden — Grund genug, die Herberge für fromme jüdische Gäste zu sperren.

Es gibt auch Fälle, wo Protektion, persönliche Beziehungen und handfeste wirtschaftliche Interessen nicht so ganz koscheren Waren zu dem entscheidenden Stempel mit der Unterschrift eines der Oberrabbiner verhalfen. Wenn nun der andere Oberrabbiner berechtigten Protest anbrachte, entfachte dies in der Presse Diskussionen über den „Widersinn“ der doppelten Besetzung des „Datikan“ (so verbindet der Volksmund das Hebräische Wort für fromm — „Dat“ — mit dem Sitz des katholischen Papstes).

Die Orthodoxie hat im Staat Israel eine viel einflußreichere Position, als auf den ersten Blick erkennbar ist. Im folgenden werden einige Beispiele für die Machtentfaltung der Orthodoxie genannt:

— Die Überwachung der Lebensmittelherstellung, sämtlicher Gastbetriebe und anderer Institutionen, deren Funktion irgendwie mit den Forderungen der jüdischen Religionsgesetze zusammenhängt, fällt unter die Zuständigkeit der Rabbiner. Die Firmen müssen an die religiösen Behörden finanzielle Abgaben entrichten; wie schon gesagt, stehen hier zweifelhaften „Interpretationen“ Tor und Tür offen.

— Um jedem frommen Juden Zugang zu jeder israelischen Institution zu verschaffen, darf durch Parlamentsbeschluß in der Armee, in den Universitäten und in Schulen ausschließlich nur koscheres Essen gereicht werden. Folglich finanziert der Steuerzahler festangestellte Beamte, deren Aufgabe es ist, Köche und Küchen ständig zu überwachen. In jeder noch so kleinen Armee-Einheit gibt es zwei fromme Aufpasser, die ihren Pflichtdienst mit dieser Tätigkeit verbringen. Manchmal sind sie die einzigen im ganzen Camp, die Wert auf koscheres Essen legen. Die doppelte Besetzung soll urlaubsbedingte Ausfälle verhindern. Da Israel die Zahl seiner militärischen Einheiten nicht publiziert, können hier keine statistischen Angaben gemacht werden; sicher ist jedoch, daß der Aufwand an Personal und Unterhaltskosten in keinem angemessenen Verhältnis zum Ergebnis steht.

— Die spezielle Lebensweise frommer Juden verlangt geschlossene Wohngebiete. Am Sabbat fühlt sich der orthodoxe Jude in seinen Gefühlen verletzt, wenn Autos durch seine Straße fahren oder der Nachbar öffentlich raucht und Radio hört. Ganz von selbst entstanden so in Israel Ortsbezirke, deren Bewohner nicht nur einer sozialen Schicht angehören, sondern vor allem aus weltanschaulich-religiösen Gründen eine Einheit bilden. Prin-

zipiell wäre nichts daran auszusetzen, nur haben auch in diesem Fall fromme Leute eine viel bessere Position als der weltliche Normalbürger. Wegen des gesellschaftlichen und organisatorischen Zusammenhalts religiöser Gruppen haben Nichtfromme kaum die Möglichkeit, in ein frommes Viertel zu ziehen. Entweder wird ihnen durch überhöhte Preise und kaum annehmbare Auflagen der Kauf einer Wohnung vergrämt oder aber im nachhinein das Leben schwergemacht (z. B. durch Sperrung der Straße). Der Zuzug von wenigen religiösen Familien in Wohnblocks, deren Bewohner weltliche Juden sind, kann dazu führen, daß viele Eigentümer und Mieter fortziehen und die Grundstückspreise sinken. Die Intoleranz frommer Israelis beschleunigt diesen Polarisierungsprozeß und vertieft die ohnehin nur schwer überbrückbaren Gegensätze zwischen gesetzestreuen Juden und religiös indifferenten Bürgern des Judenstaats.

— Das israelische Schulsystem kennt im jüdischen Sektor zwei parallele Zweige: religiöse und nicht-religiöse Schulen. Daneben gibt es noch eine ganze Reihe von Privatschulen und Schulgruppen — vor allem religiöser Kreise. Diese werden auch vom Staat anerkannt, obwohl sie sich nicht nach den Studienplänen des Kultusministeriums richten. Religiöse Organisationen, besonders in Amerika, unterstützen mit großzügigen Spenden die Errichtung von Kindergärten und eigenen Schulen, so daß ein deutliches Überangebot an religiösen Schulen besteht. Etwa ein Drittel aller jüdisch-israelischen Kinder besucht religiös orientierte Erziehungsinstitutionen, obwohl kaum mehr als 10% der Bevölkerung als „fromm“ zu bezeichnen sind.

— Studenten von sogenannten „Jeshivot“, religiösen Hochschulen, werden vom Militärdienst zurückgestellt, solange sie in einer solchen Lehranstalt eingeschrieben sind. Die jüdische Hochachtung vor Gelehrsamkeit ermöglicht ein lebenslanges Studium an solchen „Talmudschulen“; aus ihnen gehen fast alle Rabbiner hervor. In einem Teil dieser von den säkularen Universitäten völlig unabhängigen „Theologischen Fakultäten“ macht sich seit einigen Jahren ein starker Nationalismus breit. Mit religiös-mystischen Argumenten verteidigen die Studenten das Recht der Juden auf das gesamte Gebiet des von Gott gelobten Landes. Für diese Gruppen richtete die Armee Sonderbataillone ein, in denen der Militärdienst mit dem Talmudstudium verbunden wird. Diese hochmotivierten Jugendlichen gelten als besonders gute Soldaten.

Orthodoxie und Politik

Die Israelische Orthodoxie ist hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Staat Israel außerordentlich heterogen. Die Skala reicht von völliger Ablehnung des jüdischen Staates auf dem Boden des Heiligen Landes bis hin zu einer rechtsextrem-chauvinistischen Orientierung.

Naturei Carta („Hüter der Mauern“) ist eine winzige Gruppe von Ultra-Orthodoxen. Etwa 200 Familien dieser „Sekte“ leben in dem ghettoähnlichen Viertel Mea Shearim im Herzen Jerusalems. Für sie ist der heutige Staat Israel im Heiligen Land eine Inkarnation der Ketzerei und Gotteslästerung. David Ben Gurion, der Staatsgründer, habe mit seinem Werk „dem lieben Gott ins Handwerk gepfuscht“; ein jüdischer Staat dürfe erst durch den Messias errichtet werden, nicht aber durch sündige Menschen. Überdies sei in diesem Staat die Thora, das Gottesgesetz, noch nicht einmal zur Verfassung erhoben worden.

Die Naturei-Carda-Leute haben trotz ihrer geringen Zahl ein nicht ganz unbedenkliches politisches Gewicht. Sie enthalten sich zwar jeder aktiven Einmischung in das innenpolitische Geschehen in Israel, versuchen aber von Zeit zu Zeit, eine eigene „Außen“-Politik zu machen. So sollen ihre Rabbiner von Kurt Waldheim verlangt haben, in die UNO als Beobachter aufgenommen zu werden, wie dies vor einigen Jahren der PLO gewährt worden ist. Meldungen über die Aufnahme von Kontakten mit Yassir Arrafat, dem Anführer der PLO, haben sich zwar als Zeitungsenten herausgestellt, Telegramme an König Hussein hingegen wurden bestätigt. Darin wurde der jordanische Herrscher dringend ersucht, doch das Heilige Land „aus der Hand der ketzerischen Juden zu befreien“. Erst in jüngster Zeit baten sie den König um sein Einverständnis, die Klagemauer besuchen zu dürfen. Da die seit dem Sechstage-Krieg von 1967 bestehende Naturei Carta die israelische Herrschaft über die Altstadt Jerusalem nicht anerkennt, vermieden sie bisher den Gang zu der geheiligten Westmauer des alten Tempelbezirks. In einer Darstellung zum Thema „Religion in Israel“ schreibt der israelische Generalkonsul in Zürich, Gavriel Gavrieli, in der Jüdischen Rundschau vom 11. Mai 1978: „... daß deren militante Aktionen zur Verhütung der Sabbatentweihung eigentlich richtig sind ...“ Nach Meinung dieses offiziell-

len Vertreters der israelischen Regierung „rütteln sie am Gewissen“, weil sie „religiös überkonsequent“ sind. Das ist ein bemerkenswertes Zugeständnis gegenüber einer ausgeprägt antizionistischen Gruppe!

Ganz in der Nähe der Naturei Carta stehen die Anhänger der Agudath-Israel-Partei. Ursprünglich waren sie antizionistisch eingestellt. Selbst heute, da sie eine der Mini-Parteien in der Knesset stellen und sogar Begins Regierungskoalition beigetreten sind, enthalten sie sich der aktiven Mitsprache. Ihre Parlamentarier sind einem „Rat der Weisen“ — einer Versammlung von greisen Schriftgelehrten — unterworfen. Regierungsverantwortung dürfen die Abgeordneten nicht übernehmen. Sie müssen gemäß dem rein theokratischen System ihrer Partei nur dafür sorgen, daß der Staat Israel ein frommeres Gepräge erhält. Um ihre Vorstellungen von einem „jüdischen Staat im Lande Israel“ durchzusetzen, zwangen sie Menachem Begin durch das Koalitionsabkommen, sich für eine Freistellung religiöser Mädchen von der Armee („Sie könnten in schlechte Gesellschaft geraten und außerhalb der elterlichen Aufsicht ihre Keuschheit verlieren“), für die Unterstützung des parteieigenen Schulsystems u. ä. einzusetzen. Als Gegengabe sind sie bereit, in anderen außen- und innenpolitischen Fragen diskussionslos mit der Koalition zu stimmen. Diese Partei widersetzte sich seit der Staatsgründung allen Bestrebungen, Israel eine „weltliche Verfassung“ zu geben, da die Thora die einzig gültige Grundordnung des Landes sein müsse. Dagegen sträubt sich die säkulare Mehrheit, die den Staat lieber ohne eine Verfassung beläßt, als daß sie ihn in eine reine Theokratie verwandelt.

Der größere Bruder unter den religiösen Parteien ist das Mafdal — die national-religiöse Partei. Sie war seit jeher das „Zünglein an der Waage“ bei Regierungsbildungen — daher auch ihr überproportionaler Einfluß. Unter Menachem Begin stellt sie den Polizei- und Innenminister (Dr. Joseph Burg), den Erziehungsminister (Sebulon Hammer) und den Religionsminister (Aahron Abu Chazeira). Allgemein gelten die Mitglieder dieser Partei als „Falken“. Sie setzen sich für die Beibehaltung der besetzten Gebiete unter israelischer Herrschaft ein, weil das „Erbe der Väter“ dies verlange. Gottesverheißungen spielen bei vielen von ihnen die Rolle von

Parteiprogrammpunkten. Weniger bekannt ist jedoch die Tatsache, daß es gerade unter religiösen Juden vehemente Gegner der „Groß-Israel-Politik“ gibt. Sie wollen den jüdischen Charakter des Staates Israel bewahrt wissen und fürchten sich vor einer arabischen Mehrheit. Durch Eingliederung der besetzten (bzw. „befreiten“) Gebiete würde die arabische Bevölkerung in wenigen Jahren die Mehrheit bilden. Entweder müßte Israel dann auf seine parlamentarische Demokratie verzichten oder aber aufhören, ein jüdischer Staat zu sein. Die Demokratie bewahren, das demographische Dilemma lösen und gleichzeitig „Judäa und Samarien“ (= West Bank, Cisjordanien) behalten, dafür hat bisher niemand eine Patentlösung gefunden.

Obgleich keine organisierte Partei, kann als straff geführte Organisation in diesem Rahmen auch Gusch-Emunim („Block der Gläubigen“) genannt werden. Es handelt sich um die inzwischen weltbekannt gewordenen illegalen „Siedler“. Außerlich unterscheiden sie sich von den Frommen der Agudath-Israel-Partei nur durch die Kopfbedeckung. Überhaupt sagt in Israel der Hut fast alles über die politische Gesinnung aus: die Leute von Mea Shearim, Naturei Carta, und andere Ultraorthodoxe tragen große runde schwarze Hüte. Am Sabbat laufen sie auch bei 40 Grad Hitze mit wunderbar gepflegten, echten Pelzhüten herum, die alten Zarenkronen nicht unähnlich sind. Sie sind das „Kleidungserbe“ Polens und Rußlands aus dem letzten Jahrhundert. Die Agudath-Israel trägt schwarze randlose Kappen als Parteizeichen, und bei der Gusch-Emunim ist inzwischen die „Kipa-Seruga“, das zweifarbig (meist von der Freundin) gestickte Käppchen, zum Symbol einer ganzen Weltanschauung geworden.

Gusch-Emunim entstand 1974, wenige Monate nach dem Yom-Kippur-Krieg, der in Israel traumatische Wirkungen auslöste. Es begann mit Demonstrationen gegen Kissingers Druck auf Israel, sich vom Suezkanal und von den Golanhöhen zurückzuziehen. Die ungewöhnlich aktive Bewegung war schließlich sogar bereit, gegen das eigene Militär vorzugehen, wenn es darum ging, „altjüdische“ Erde in den besetzt-befreiten Gebieten wieder mit Juden zu besiedeln. „Kein Teil des Landes Israel darf je wieder verlassen werden“, lautet der Leitspruch dieser jüdisch-messianischen Idealisten und Superpatrioten. Der Islam fordert — nur mit umgekehrten

Vorzeichen — im Grunde genau das gleiche: Kein Stück Land, das jemals Gläubigen des Propheten Mohammed gehört hat, darf wieder an Ungläubige zurückgegeben werden. Genau an diesem Punkt scheiterten bisher auch alle Friedensbemühungen, da beide Seiten von „heiliger Erde“ sprechen und dem Gegner die Legitimation streitig machen, die gleiche Erde ebenfalls für heilig zu halten.

Für Gusch-Emunim ist der Staat Israel bereits die Erfüllung messianischer Prophezeiungen; jetzt gilt es nur noch, die biblischen Vorhersagen in die Tat umzusetzen. Da Gott auf jeden Fall ihr Tun gutheißen muß — er habe es ja schließlich den Juden befohlen —, sind die Anhänger dieser Bewegung realitätsbezogenen Argumenten kaum zugänglich. Demographische Wahrscheinlichkeitsrechnungen über eine arabische Mehrheit im jüdischen Staat schlagen sie als Schwarzmalerei in den Wind. Neben den religiösen Postulaten beziehen sie auch militärstrategische Überlegungen zur Verteidigung ihres Standpunktes ein: Israel in den Grenzen von 1967 sei nicht zu verteidigen, und Tel Aviv liege in einem nur 15 km breiten Flaschenhals; niemand könne deshalb einen Rückzug verantworten.

Bei Gusch-Emunim handelt es sich um eine fanatische Gruppe, die große Ausstrahlungskraft auf weite Teile der Bevölkerung besitzt. Die Siedler haben sich den Namen gemacht, die „besseren Patrioten“ und dazu auch noch „bessere Juden“ zu sein. Gerade auf Jugendliche, die ihre eigene Identifikation als „Juden“ nicht mit Inhalt füllen können, übt diese Bewegung Faszination aus. Sie gibt dem unbestimmten Begriff „Jude“ einen neuen Sinn und verbindet ihn noch mit allgemein positiv anerkannten Werten wie „Heimatliebe“ und Treue zum Staat Israel.

Deutschen Ohren werden solche Begriffe eher befremdlich klingen. Es sei deshalb hier an den überspitzten Nationalismus in fast allen neugegründeten Staaten erinnert und nicht zuletzt auch an den arabischen Nationalismus (vor allem der palästinensischen Gruppen), zu dem die Juden fast notwendigerweise ein Gegengewicht schaffen müssen. Es sei auch daran erinnert, daß kaum ein anderes Land so traumatische Erfahrungen mit dem Nationalismus und der Heimatliebe gemacht hat wie Deutschland; die Distanz zu solchen Werten muß aber in unserer Viel-Staaten-Welt eher als untypisch bezeichnet werden.

Die Religion — eine integrative Kraft?

Der Zionismus hat den Staat Israel hervorgebracht. Ohne den Nationalgedanken des vorigen Jahrhunderts wäre weder die Balfour-Deklaration von 1917 noch die Staatsgründung 1948 zustande gekommen. Zion-gerichteter Messianismus trieb im Laufe der Jahrhunderte Juden aus aller Welt immer wieder an, in das Gelobte Land zu reisen. Sie wären aber niemals auf die Idee gekommen, wie Theodor Herzl mit irdischen Herrschern im Kreml, an der Hohen Pforte oder in Berlin über die Errichtung eines „normalen“ Staates zu verhandeln. In ihren Gebeten drücken die Juden ihre Sehnsucht nach Zion aus, aber niemals wäre daraus ein „Zionismus“ entstanden, wenn nicht europäisch-nationales Denken den Anstoß dazu gegeben hätte.

Herzl, der Autor des „Judenstaat“ (1895), hatte von seiner Religion keine Ahnung. Trotzdem hätte seine politisch gedachte Bewegung unter den jüdischen Massen keinen Widerhall finden können, wenn sie nicht religiöse Emotionen miteinbezogen hätte.

Gerade die Ambivalenz, von religiösen Gefühlen getragen zu sein und von politischen Rücksichten geleitet zu werden, garantierte dem Zionismus Erfolg innerhalb des Judentums.

Mit der Staatsgründung Israels entstand eine völlig neue Situation wechselseitiger Abhängigkeit: Das Judentum kann heute nicht mehr ohne den Staat Israel existieren — sagt eine weitverbreitete Theorie —, und der Staat kann nicht auf politische und finanzielle Unterstützung der Juden in der Diaspora verzichten — dafür bedarf es keiner Beweise. Andererseits haben innerhalb Israels die Unkenntnis der Verhältnisse im Ausland, das eigene Nationalbewußtsein und die autonome Dynamik des Staates unter seinen Bürgern ein Selbstbewußtsein entstehen lassen, das leicht zu einem Bruch zwischen Israelis und Diasporajuden führen kann. Der Israeli könnte schließlich auf seine jüdische Identität verzichten, da er mit dem Staat und allen damit verbundenen Problemen eine „Ersatzreligion“ schaffen konnte, der Diasporajude dagegen nicht. Die komplizierte außenpolitische Lage um Israel verhinderte bislang ernsthaftere Differenzen zwischen dem israelischen Nationaljudentum und den Diasporagemeinden. Wegen der krisenhaften Situation wurden auch nicht die im Exil entstandenen Anschauungen und Lebensgewohnheiten über Bord geworfen, obwohl

sie sich teilweise in der eigenstaatlichen Existenz überlebt haben. Durch die verantwortlichen Rabbiner wurden aus dem Diasporaleben stammende Traditionen bewahrt, da sie allein eine weltweite Einheit des Judentums garantieren können.

Solange die Kriegsgefahr anhält, werden auch innerhalb Israels die Widersprüche zwischen Staat und jüdischer Religion nur sporadisch zutage treten. Aufbrechende Diskussionen um so elementare Fragen wie „Wer ist Jude?“ werden immer wieder von aktuellen Anlässen politischer Art überlagert und gestoppt. Obwohl die Probleme latent weiterschwelen, werden sie tünlichst nicht aufgegriffen. Interessen der Regierungskoalition, der Rabbinate oder anderer religiös ausgerichteter Gruppen verhindern ein wirkliches Aufflammen der zu erwartenden Auseinandersetzungen.

Sobald der „Friede ausbrechen wird“ — wie man in Israel sagt —, kann aber die religiöse Frage nicht mehr ausgeklammert werden. Falls das Judentum für alle Israelis weiterhin seine geistige Bedeutung behalten will, muß die Orthodoxie zur weltlichen Bevölkerung Brücken schlagen. Anachronistische Sitten aus der Diaspora wirken auf die stolzen, im eigenen Staat geborenen Israelis eher abstoßend. Der heute praktizierte, oben dargestellte Weg, weiten Bevölkerungskreisen einen frommen Lebenswandel aufzuzwingen, wird dann noch vehementer bekämpft werden, als das bisher schon geschehen ist. Die Gegensätze zwischen Frommen und Nichtfrommen sind zu tief und haben so einschneidende Auswirkungen im täglichen Leben, als daß sie von den Nichtfrommen goutiert werden könnten. Nur äußerste Disziplin auf beiden Seiten könnte bei einem plötzlichen Übergang vom Krieg zum Frieden Zusammenstöße verhindern.

Solange die jüdische Religion in Israel von der Mehrheit der Israelis mit politischer Interessenvertretung, unzeitgemäßem Traditionalismus oder gar unseriösen Praktiken identifiziert wird, hat sie kaum eine Chance, eine integrative Kraft zu werden. Es grenzt jedoch an Prophetie, wollte man schon jetzt den Weg beschreiben, den ein so essentieller Bestandteil Israels nach einem Friedensschluß nehmen könnte. Wegen der Brisanz der religiösen Frage gibt es nur wenige ernsthafte Versuche, über den tagespolitischen Horizont hinwegzuschauen.

Die Selbstverständlichkeit, Jude zu sein

Für den jungen Israeli bedeutet das „Jude-sein“ keine besondere Herausforderung. Vom Antisemitismus fühlt er sich nicht direkt betroffen, und fremde Religionen erlebt er nur ganz entfernt am Rande. Es kommt vor, daß der Jugendliche in Tel Aviv nur im Geschichtsunterricht erfährt, was eigentlich Islam und Christentum bedeuten, denn seine andersgläubigen arabischen Mitbürger identifiziert er zunächst als *Araber* und nicht als Christen oder Moslems. Da die unmittelbare Umgebung des jungen israelischen Juden von niemandem direkt angefochten wird, muß er sich auch gegen nichts direkt verteidigen; die Werte seines Judentums, falls er sich dieser überhaupt bewußt ist, werden nicht, wie etwa im christlichen Europa des Mittelalters, durch Schutzbriefe und Sonderbestimmungen gesellschaftlich stigmatisiert. Der Beschneidungsakt zum Beispiel ist für diesen Jugendlichen eine Selbstverständlichkeit und inzwischen zu einer normalen Familienfeier geworden. Man tut es, „weil es so Sitte ist“. Aber man zerbricht sich nicht den Kopf darüber.

Außer bei Feiern (vor allem beim Osterfest, an dem es nur ungesäuertes Mazzebrot gibt) manifestiert sich die religiöse Tradition in vielen anderen Bereichen. So steht in der Schule der Bibelunterricht an erster Stelle; er gilt als eines der wichtigsten Abiturfächer, wird aber keineswegs mit dem Glauben in Verbindung gebracht: Die Bibel ist nicht nur ein geschichtliches Dokument, sondern beschreibt die Geographie des Landes und ist Grundlage für den Grammatikunterricht. Ihre Sprache klingt zwar aus heutiger Sicht etwas „altfränkisch“, aber sie ist im Grunde das gleiche Hebräisch, das man auch auf der Straße hört. Da die Landschaft den biblischen Erzählungen völlig entspricht, entsteht zwischen dem aus der Bibel lernenden Israeli und der „Heiligen Schrift“ ein Verhältnis, das auch vielen Israel-Touristen bekannt ist: Das Buch verliert den Nimbus des Religiösen und wird zu einem nützlichen Handbuch.

So widerfährt dem Israeli genau das Gegenteil von dem, was Bibelzirkel im fernen Ausland bezwecken: Anstatt durch Lektüre des Gottesbuches den Glauben zu stärken, führt in Israel das schulische Studium der Bibel zu Ernüchterung und Indifferenz gegenüber religiösen Werten.

Die hebräische Sprache enthält eine Unmenge Biblizismen und talmudische Redensarten. Daß sie aber zweitausend Jahre hindurch nur für den liturgischen Gebrauch herangezogen wurden, ist dem modernen Israeli nicht bewußt, wenn er gerade eine Liebeserklärung abgibt, auf dem Markt einkaufen geht oder über den Taxifahrer schimpft.

Selbstverständlich vermittelt die Sprache gewisse Denkmuster, die man auch Mentalität nennen könnte: Der Israeli ist zwangsläufig biblischen Anschauungen viel näher als der fromme amerikanische Jude, der Hebräisch lediglich zum Beten benutzt.

Aber es fragt sich, ob der religiös indifferente Israeli jüdischer ist als der religiös indifferente deutsche Jugendliche christlich ist, dem das „christliche Abendland“, die von Luthers Bibelübersetzung entscheidend mitgeformte deutsche Sprache und die zumindest formal christliche Gesellschaft seiner Umgebung auch einen religiös geprägten Hintergrund mitgegeben haben. In der Diaspora mußte der Jude ständig seine Religion und seine Lebensweise gegen Angriffe verteidigen: Mal wurde er physisch angegriffen, mal drohte seiner Religion auf schleichendem Wege, etwa durch Aufklärung und Emanzipation, Gefahr. In Israel hingegen gilt das Judentum als so normal, daß es viel von seiner zu besonderem Engagement herausfordernden Wirkung verloren hat. So besteht die Möglichkeit, daß mit der Zeit das Judentum in Israel stark verwässert. Die Mehrheit der Bevölkerung weiß heute schon kaum mehr etwas mit dem Begriff „Jude“ anzufangen und bezeichnet sich selbst eher als „Israeli“. Das schließt die nationale Zugehörigkeit ein, bedeutet aber gleichzeitig einen Lebenswandel, der einem erst bei Fahrten in arabische Dörfer oder bei Reisen ins Ausland als jüdisch bewußt wird. Bei der Frage nach der „integrativen Kraft der jüdischen Religion“ muß die vorherrschende „Ungläubigkeit“ der jungen Israelis mitberücksichtigt werden. Das Judentum ist für die meisten kein Glaube mehr, wenn er auch eine Unsumme von praktischen Verhaltensformen regelt.

So kann es sein, daß die Frage nach der Religion in Israel auf die Dauer irrelevant wird, vor allem, wenn die organisierte Orthodoxie auf eine kleine Gruppe unzeitgemäß lebender Sekten zusammenschrumpfen sollte.

Ist Israel ein theokratischer Staat?

Zionismus und religiöse Tradition

Ist Israel ein theokratischer Staat? Diese Frage stellt sich dem Israelbesucher fast unausweichlich, wie Uri Sahn in seinem Beitrag „Staat und Religion in Israel“ anschaulich zeigt. Als Theokratie (wörtlich: Gottesherrschaft) bezeichnet man einen Staat, in dem die religiöse und die staatliche Ordnung eine Einheit bilden. Trifft dies für Israel zu? Welche Rolle spielen religiöse Vorschriften im öffentlichen Leben? Welchen Einfluß haben religiöse Kreise auf die Politik? Worin haben diese Erscheinungen ihre Wurzeln? Welche Probleme der jüdischen Geschichte und des jüdischen Selbstverständnisses werden darin sichtbar? Wie stellt sich die gegenwärtige Situation dar und welche Entwicklungstendenzen zeichnen sich ab?

„Werden wir im Judenstaat am Ende eine Theokratie haben? — Nein! Der Glaube hält uns zusammen, die Wissenschaft macht uns frei. Wir werden daher theokratische Velleitäten unserer Geistlichen gar nicht aufkommen lassen. Wir werden sie in ihren Tempeln festzuhalten wissen, wie wir unser Berufsheer in den Kasernen festhalten werden. Heer und Klerus sollen so hoch geehrt werden, wie es ihre schönen Funktionen erfordern und verdienen. In den Staat, der sie auszeichnet, haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören.“

Dies schrieb Theodor Herzl 1896 in seiner programmatischen Schrift „Der Judenstaat“. Wie sieht die Wirklichkeit mehr als achtzig Jahre später aus, dreißig Jahre nach der Gründung des Staates Israel? Von der Rolle des Militärs soll hier nicht die Rede sein. Aber wie die Situation im Blick auf die Religion von einem engagierten israelischen Zeitgenossen betrachtet wird, soll ein weiteres Zitat zeigen. Amos Elon, ein bekannter und umstrittener israelischer Schriftsteller, hat in seinem Bestseller „Die Israelis — Gründer und Söhne“ 1971 (deutsch 1972) geschrieben:

„Wenn der Zionismus nur dazu bestimmt war, die Errichtung einer weiteren nationalen Theo-

kratie herbeizuführen, die mittelalterliche Orthodoxie mit modernem Chauvinismus vereinigt, dann hätten sowohl Juden als auch Araber einen zu hohen Preis dafür gezahlt.“

Herzl hatte deutlich erkannt, daß hier ein schwieriges und für seine Vision vom Judenstaat gefährliches Problem lag. Er versuchte es durch sein beschwörendes „Nein!“ zu bannen. Aber dies konnte nicht gelingen, weil die Gründe und Voraussetzungen viel zu tief in der jüdischen Geschichte verankert lagen.

Die Entstehungsgeschichte des Zionismus zeigt, daß sich in ihm — wenn auch unter veränderten Voraussetzungen und in mehrfach gebrochener Weise — die religiösen und geistigen Traditionen des jüdischen Volkes einen neuen Ausdruck verschafft haben¹⁾. Deshalb mußte sich schon von hier aus die Frage stellen, wie sich ein jüdischer Staat heute zu seiner religiösen Tradition verhalten soll. Denn es ist keineswegs eine Überspitzung, wenn man sagt, daß es ohne die jüdische Religion — und zwar in ihrer traditionellen, „orthodoxen“ Form! — heute kein jüdisches Volk mehr gäbe. Die Religion hat — scheinbar paradoxerweise — das Volk am Leben erhalten. Wie soll nun das jüdische Volk nach seiner Emanzipation im 19./20. Jahrhundert mit dieser seiner religiösen Tradition umgehen? In welchem Maße kann sich überhaupt das Judentum „säkularisieren“, ohne aufzuhören, Judentum zu sein? Und welche Folgerungen soll und muß ein jüdischer Staat aus diesem geschichtlichen Zusammenhang mit seiner religiösen Tradition ziehen?

Die Gründer des Staates Israel waren sich dieses Zusammenhanges durchaus bewußt. Die Proklamationsurkunde, mit der am 14. Mai 1948 der Staat Israel (auf der Grundlage des Beschlusses der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 29. November

¹⁾ Vgl. R. Rendtorff, Die religiösen und geistigen Wurzeln des Zionismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 49/76, S. 3—17.

1947) gegründet wurde, beginnt folgendermaßen:

„Im Lande Israel entstand das jüdische Volk; hier wurde sein geistiges, religiöses und politisches Wesen geformt; hier lebte es ein Leben in staatlicher Unabhängigkeit; hier schuf es seine nationalen und universellen Kulturgüter und schenkte der Welt das ewige ‚Buch der Bücher‘. Nachdem das jüdische Volk mit Gewalt aus seinem Land vertrieben worden

war, bewahrte es ihm in allen Ländern der Zerstreuung die Treue und hörte nicht auf, um die Rückkehr in sein Land und um die Erneuerung seiner politischen Freiheit in ihm zu beten und darauf zu hoffen. Aufgrund dieser geschichtlichen und moralischen Verbundenheit versuchten Juden in allen Generationen zurückzukehren und in ihrem alten Heimatlande Fuß zu fassen; in den letzten Generationen kamen sie in großen Scharen in ihr Land zurück.“

Die Anfänge vor der Staatsgründung

Schon lange vor der Staatsgründung wurde das Problem des Verhältnisses von religiöser Tradition und moderner Gesellschaft für die jüdische Gemeinschaft in Palästina unmittelbar akut. Die zionistischen Einwanderer, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nach Palästina kamen, waren ja keineswegs die ersten Juden, die sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. dort ansiedelten. In bestimmten Teilen des Landes hatte zu allen Zeiten eine mehr oder weniger große Anzahl von Juden gelebt, und immer wieder waren andere einzeln und in Gruppen ins Land gekommen und hatten sich dort niedergelassen. Neben Jerusalem waren Safed in Galiläa, Tiberias und Hebron die besonderen Sammelpunkte jüdischer Gemeinden. Über Jerusalem selbst schrieb ein dort lebender Jude im 17. Jahrhundert, daß dort jetzt „mehr Angehörige unseres Volkes“ lebten als jemals seit der Vertreibung durch die Römer, und gegen Ende des 19. Jahrhunderts bildete die jüdische Bevölkerung die Mehrheit der Bewohner Jerusalems.

Alle diese Juden waren aus religiösen Gründen ins Land gekommen und führten dort ein intensives religiöses Leben. Sie hatten also ein völlig anderes Verhältnis zur jüdischen Religion und ihren Traditionen als die große Mehrheit der zionistischen Neueinwanderer. Denn diese waren sich der religiösen Wurzeln der zionistischen Idee kaum bewußt. Sie hatten die Impulse zur Einwanderung nach Palästina und zur Gestaltung eines neuen jüdischen Gemeinschaftslebens einerseits aus dem wiedergewonnenen Verständnis vom jüdischen „Volk“ im nationalen Sinne empfangen, das wesentlich vom nationalstaatlichen Denken des 19. Jahrhunderts geprägt war, andererseits aus sozialistischen Ideen, die sie

hier unter ganz neuen Voraussetzungen verwirklichen wollten.

Diese verschiedenen jüdischen Gruppen hatten zunächst kaum Berührungen miteinander, so daß ihr unterschiedliches Verhältnis zur Religion keinen unmittelbaren Anlaß zu Konflikten geben mußte. Dies änderte sich erst mit dem Beginn des britischen Mandats über Palästina nach dem Ersten Weltkrieg. Die Engländer übernahmen für die Verwaltung ihres Mandatsgebietes wesentliche Elemente aus dem Recht und der Verwaltungspraxis des osmanischen Reiches, das bis dahin dieses Gebiet beherrscht hatte. Dazu gehörte vor allem auch die weitgehende Autonomie der verschiedenen Bevölkerungsgruppen für bestimmte Bereiche. Diese Gruppen wurden aber nicht national, sondern religiös definiert. Die Engländer hielten an dieser religiösen Abgrenzung fest, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil von alters her vor allem die grundlegenden Personenstandsangelegenheiten wie Eheschließungen, -scheidungen usw. ebenso wie die Erziehungsfragen ein Privileg der religiösen Gemeinschaften und ihrer Institutionen waren. Daran konnten und wollten die Engländer nichts ändern; das bedeutete aber, daß sie für die Einrichtung entsprechender religiöser Institutionen sorgen mußten, die von der Mandatsmacht mit den nötigen rechtlichen Vollmachten ausgestattet werden konnten.

Für die jüdische Bevölkerung des Mandatsgebiets ergab sich daraus die Notwendigkeit, sich eine Organisationsform zu geben, die diesen Anforderungen entsprach. Der *Jischuv* (hebräisch: Bewohnerschaft), wie sich die jüdische Gemeinschaft in Palästina damals nannte, schuf sich deshalb im Jahre 1920 eine demokratische Organisation. Die *Knesset Isra-*

el (Versammlung Israel) wählte in allgemeinen Wahlen eine Abgeordnetenversammlung und einen Nationalrat (*Va'ad Le'umi*). Außerdem wurde als oberste religiöse Institution das *Oberrabbinat* eingesetzt. Dies war nun für

alle religionsrechtlichen Angelegenheiten der Angehörigen der Knesset Israel zuständig und damit auch für den ihm von der Mandatsregierung übertragenen Bereich des Personenstandsrechts²⁾.

Das Oberrabbinat als oberste religiöse Instanz

So wurde die höchst heterogene und pluralistische jüdische Gemeinschaft in Palästina unter das gemeinsame Dach des Oberrabbinats gezwungen. Damit war der Keim für eine Vielzahl von Konflikten in der Zukunft gelegt. Dies zeigt sich schon in der Konstruktion des Oberrabbinats. Es repräsentiert nur die eindeutig traditionsgebundene Richtung im religiösen Judentum, die Orthodoxie. Innerhalb der Orthodoxie gibt es allerdings eine Unterscheidung, die sich in bemerkenswerter Weise im Oberrabbinat widerspiegelt. Trotz der Übereinstimmung in den wesentlichen Grundfragen haben sich im Laufe der Jahrhunderte zwei verschiedene Formen des orthodoxen Judentums entwickelt: Einerseits das *sephardische* Judentum, das seinen Namen von dem hebräischen Wort für Spanien (*Sepharad*) erhalten hat; da nach der Vertreibung des spanischen Judentums im Jahre 1492 von dort aus starke Einflüsse auf das Judentum des ganzen Mittleren Ostens ausgingen, wurde das Wort in weiterem Sinne zu einer Bezeichnung für das gesamte orientalische Judentum. Andererseits das *aschkenasische* Judentum, dessen Name aus der hebräischen Bezeichnung für Deutschland (*Aschkenas*) abgeleitet worden ist; auch hier gab es eine Bedeutungsverschiebung, da die Tradition des deutschen Judentums später vor allem in Osteuropa weiterlebte, so daß jetzt das gesamte europäische und westliche Judentum (einschließlich Amerika) unter diesem Namen zusammengefaßt wird. Die jüdische Bevölkerung Palästinas war zunächst in ihrer großen Mehrheit sephardisch. Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts waren jedoch in steigendem Maße aschkenasische Gruppen ins Land eingewandert und hatten ihre eigenen religiösen Traditionen mitgebracht. (So ist etwa bis heute das orthodoxe Viertel *Me'a Sche'arim* in Jerusalem ganz von der aschkenasischen Überlieferung geprägt.)

In der Knesset Israel waren nun beide Gruppen miteinander verbunden. Man konnte sich allerdings nicht auf die Einsetzung eines ge-

meinsamen Oberrabbiners einigen, so daß es seither (und bis heute) zwei Oberrabbiner gibt, einen sephardischen und einen aschkenasischen. Abgesehen von den Konflikten, die zwischen diesen beiden und den von ihnen repräsentierten Gruppen bestehen³⁾, zeigt sich darin noch ein weiteres gewichtiges Problem. Im europäischen Judentum, und von dort ausgehend auch in Amerika, hatten sich seit der Aufklärung und der ihr folgenden Emanzipation der Juden Veränderungen im religiösen Selbstverständnis vieler Juden vollzogen. Eine der Folgen davon war eine Reform der jüdischen Religion, die ihren Niederschlag in der Entstehung des „Reformjudentums“ fand, das bald seine eigenen Synagogen und seine eigene Organisation besaß. Es brachte das geschichtliche Gewordensein und die damit gegebene geschichtliche Bedingtheit der religiösen Traditionen zum Bewußtsein und bemühte sich um eine Neugestaltung der jüdischen Religion in Lehre und Gottesdienst. Neben dem Reformjudentum (auch als „Progressive Judaism“ bezeichnet) entstand in den Vereinigten Staaten von Amerika eine gemäßigte Richtung, die eine Zwischenstellung zwischen Reform und Orthodoxie einnimmt: das konservative Judentum. Diese drei Gruppen haben in den USA wie auch in anderen Ländern ihre eigenen Synagogen und Organisationen und repräsentieren gleichberechtigt das religiöse Judentum.

Bei der Einsetzung des Oberrabbinats in Palästina spielte diese Unterscheidung jedoch keine Rolle. Nur das orthodoxe Judentum fand im Oberrabbinat seine Repräsentanz. Der Grund dafür liegt vor allem in der Tatsache, daß keine Vertreter der anderen religiösen Gruppen im Lande anwesend waren, die den Anspruch auf eine Berücksichtigung ihrer Belange erhoben hätten. Vielmehr standen sich damals in Palästina nur zwei Gruppen gegen-

²⁾ Vgl. dazu im einzelnen Y. Freudenheim, *Die Staatsordnung Israels*, 1963; J. Badi, *Religion und Staat in Israel*, 1961.

³⁾ Beispiele dafür bei U. Sahn, oben, S. 24 f.

über: das orthodoxe Judentum und die an religiösen Fragen weitgehend uninteressierten Zionisten. So konnte es dazu kommen, daß die jüdische Gemeinschaft in Palästina in religiöser Hinsicht einen Anachronismus darstellte. Einerseits spiegelte sie ein äußerst vielschichtiges Bild des tatsächlichen jüdischen Lebens wider mit der ganzen Vielfalt der Möglichkeiten des Verhältnisses zur religiösen Tradition, andererseits erhob *eine* Richtung für sich einen Monopolanspruch auf die religiöse Repräsentation der jüdischen Gemeinschaft nach innen und nach außen. Das hat zur Folge, daß es seither in Palästina und später in Israel offiziell nur *eine* Definition dessen gibt, was im religiösen Sinne „Judentum“ ist: die orthodoxe; und daß nach Auffassung der herrschenden religiösen Kreise überhaupt keine andere legitime Definition von Judentum existiert.

Die Folgen zeigten und zeigen sich bis heute besonders spürbar im Bereich der Personenstandsgesetzgebung. Jeder Jude, der eine Ehe eingehen will, muß dies vor einem orthodoxen Rabbiner tun. Das bedeutet nicht nur, daß er sich dabei einer religiösen Zeremonie unterziehen muß, die für ihn u. U. keinerlei Bedeutung hat. Vor allem unterliegt er damit den traditionellen jüdischen Ehebestimmungen. Sie machen es z. B. unmöglich, daß ein jüdischer und ein nichtjüdischer Partner eine Ehe miteinander schließen⁴⁾. Auch für jüdische Partner ergeben sich oft Probleme, da die Frage, ob jemand Jude ist, ebenfalls nach den Bestimmungen der jüdischen religiösen Tradition, der *Halacha*, vom Rabbinat entschieden wird. Die grundlegende Bestimmung lautet: „Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder zum Judentum übergetreten ist.“ Aber was ist eine jüdische Mutter? Bei Einwanderern aus Ländern, in de-

nen Ehen zwischen Juden und Nichtjuden häufiger vorkamen, ist diese Frage oft schwer zu entscheiden. Und ob ein Übertritt zum Judentum von den Rabbinatsbehörden anerkannt wird, hängt wiederum davon ab, ob es orthodoxe oder von der Orthodoxie anerkannte Rabbiner waren, die den Aufnahmeakt vollzogen haben. So war und ist der Monopolanspruch der Orthodoxie für viele Juden im Mandatsgebiet Palästina und im heutigen Israel ein Ärgernis und ein Anlaß zu ständigen Konflikten.

Gleichwohl hatten diese Probleme vor der Staatsgründung für das Leben der jüdischen Gemeinschaft in Palästina keine wesentliche Bedeutung. Die verschiedenen Gruppen lebten nebeneinander, ohne daß sich allzu viele Berührungspunkte zwischen ihnen ergaben. So entwickelte sich z. B. in der Kibbuzbewegung — um nur einen wichtigen und in der Frühzeit prägenden Sektor des Gemeinschaftslebens zu nennen — ein jüdisches Selbstverständnis, das völlig anders geartet war als das der religiösen Orthodoxie. Ebenso entstand ein zionistisch-jüdisches Bildungs- und Erziehungswesen, das ebenfalls von den orthodoxen religiösen Vorstellungen weitgehend unberührt blieb — bis hin zu seiner höchsten Ebene, der Hebräischen Universität Jerusalem (gegründet 1918, tätig seit 1925), die ihre wesentlichen Impulse dem Kulturzionismus verdankte, d. h. einer Bewegung, die bewußt nicht „religiös“ im Sinne der Orthodoxie war. Das Oberrabbinat hätte kaum, selbst wenn es dies gewollt hätte, auf diese vielfältigen Entwicklungen eines neuen, „säkularen“ israelischen Judentums Einfluß nehmen können. Vollends fehlten ihm jegliche Möglichkeiten, in die politischen Vorgänge der Zeit vor der Staatsgründung unmittelbar einzugreifen.

Die Monopolstellung der Orthodoxie nach der Staatsgründung

Dies änderte sich mit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948. Nun wurde die Orthodoxie zu einem gewichtigen politischen Faktor.

Zunächst einmal wurde die bisher geltende Regelung beibehalten, daß die Personenstandsangelegenheiten in die Zuständigkeit der re-

ligiösen Institutionen fallen. Das bedeutet, daß es weiterhin keine Standesämter und keine Zivilehe gibt. Vor allem aber blieben die jüdischen religiösen Institutionen bestehen, die für die Durchführung dieser Angelegenheiten zuständig sind: das Oberrabbinat und die ihm nachgeordneten Rabbinatsbehörden. Hier wird die Kontinuität mit der Mandatszeit augenfällig; die politischen Organe der Knesset Israel wurden durch neue Organe des Staates abgelöst, die religiösen Organe blie-

⁴⁾ Zu weiteren Problemen im Bereich des Eherechts vgl. Sahn.

ben jedoch bestehen. Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings darin, daß die Zugehörigkeit zur Knesset Israel grundsätzlich freiwillig war; jeder im Mandatsgebiet lebende Jude konnte durch eine Erklärung seine Streichung aus dem Mitgliederverzeichnis veranlassen. Jetzt aber ist das Oberrabbinat für alle jüdischen Staatsbürger Israels zuständig.

Hier ergibt sich sogleich eine grundsätzliche Überlegung zu der Frage, ob Israel als Theokratie angesehen werden kann. Das Wesen einer Theokratie im strengen Sinne besteht ja darin, daß religiöse Gesetze *als solche*, ohne einen besonderen gesetzgeberischen Akt des Staates, Gültigkeit besitzen. Dies ist in Israel nicht der Fall. Religiöse Gesetze und Vorschriften sind nur insoweit allgemeinverbindlich, als der Staat dies durch entsprechende Gesetze verfügt hat. Im Falle der Personenstandsangelegenheiten ist dies durch das „Gesetz über die rabbinische Gerichtsbarkeit (Heirat und Scheidung)“ aus dem Jahre 1953 geschehen. Dieses Gesetz besagt, daß Eheschließungs- und Scheidungssachen von Juden in Israel der ausschließlichen Rechtsprechung des rabbinischen Gerichtshofes unterstehen und daß sie in Übereinstimmung mit dem jüdischen religiösen Recht zu vollziehen sind. Insoweit hat also der staatliche Gesetzgeber das religiöse Recht für verbindlich erklärt.

Das Gesetz enthält aber die Einschränkung, daß in anderen Personenstandsangelegenheiten die Zuständigkeit des Rabbinatsgerichts nur gegeben ist, wenn alle betroffenen Parteien ihr Einverständnis damit erklärt haben. Hier sind also deutlich die Grenzen erkennbar, innerhalb deren religiöse Gesetze Wirksamkeit haben. Außerdem sind alle staatlichen Gesetze, welche Personenstandsangelegenheiten betreffen, auch im Bereich der rabbinischen Gerichtsbarkeit rechtsverbindlich. Dies gilt z. B. für das Gesetz über das Eheschließungsalter, das an einem Punkt die Gültigkeit der religiösen Tradition aufhebt; auch das Gesetz über die Gleichberechtigung der Frau greift in das traditionelle religiöse Eherecht ein, indem es die Gleichstellung von Mann und Frau in allen Rechtsvorgängen festlegt und jede Gesetzbestimmung, „die hinsichtlich irgendeines Rechtsvorganges die Frauen diskriminiert“, für unwirksam erklärt. (Wie die Praxis aussieht, ist eine andere Frage; aber dies ist ja gerade im Blick auf die Gleichberechtigung der Frau nicht nur ein israelisches Problem!)

Wenn man somit auch im formal-rechtlichen Sinne nicht davon sprechen kann, daß Israel eine Theokratie sei, so zeigt doch gerade dieser Bereich sehr deutlich, wie sich auch nach der Staatsgründung die Monopolstellung der religiösen Orthodoxie erhalten und gefestigt hat. Sie ist nun zudem durch staatliche Gesetze abgesichert und dadurch noch schwerer angreifbar geworden. Andererseits müssen sich hier auch notwendigerweise immer wieder Konflikte entzünden, die nicht nur in zahlreichen Fällen persönliche Schicksale betreffen und bestimmen, sondern die immer wieder auch die Öffentlichkeit erregen und dadurch die bestehenden Spannungen allgemein bewußt machen. So wird z. B. die Forderung nach Einführung einer zumindest alternativen Zivilehe von nichtreligiösen Kreisen (bzw. solchen, denen der Einfluß der Religion auf das öffentliche Leben zu groß erscheint und die sich durchaus auch unter Religiösen finden) immer wieder erhoben. Zu einem akuten Problem in der Öffentlichkeit wird diese Frage aber vor allem dann, wenn spektakuläre Einzelfälle die ganze Widersprüchlichkeit der geltenden Bestimmungen deutlich machen. Dies war z. B. vor einigen Jahren in der Frage der „Mamserim“ der Fall, als den Geschwistern Langer die Eheschließung mit ihrem jeweiligen Partner vom Rabbinatsgericht verweigert wurde, weil sie angeblich im „Ehebruch“ gezeugt worden seien. Die zweite Ehe ihrer Mutter war nach rabbinischem Recht für ungültig erklärt worden, so daß die Kinder aus dieser Ehe jetzt als außereheliche Kinder einer verheirateten Frau galten. Wenigstens für solche Ausnahmefälle, wie z. B. auch für die Heirat eines jüdischen Partners mit einem nichtjüdischen, wird von immer weiteren Kreisen die Einführung der Zivilehe gefordert. Allerdings scheiterten solche Forderungen bisher grundsätzlich an den innenpolitischen Konstellationen (s. u.).

Ein weiteres Problem wurde oben schon angeschnitten. Das religiöse Judentum stellt sich außerhalb Israels in differenzierter Weise dar, wobei vor allem die drei großen Gruppen des orthodoxen, konservativen und Reformjudentums vielfach gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Diese Frage hat sich in Israel nach der Staatsgründung insofern zuspitzt, als sich diese Differenzierung des religiösen Lebens jetzt auch hier nach und nach vollzieht. Neben den zahlreichen orthodoxen Synagogen verschiedenster Ausprägung, die vielfach die Traditionen ihrer Herkunftsländer treu bewahren, sind konservative und in

stiegenderem Maße auch Reformsynagogen entstanden. In der Ausübung ihres religiösen Lebens werden sie nicht behindert; denn einerseits herrscht in Israel die gesetzlich garantierte Freiheit der Religionsausübung, andererseits ist nach jüdischer Tradition ohnehin jede Gemeinde selbständig, und jederzeit können Juden überall in der Welt aus freiem Entschluß eine Gemeinde bilden. (Für einen Gottesdienst nach den Regeln der jüdischen Tradition ist nur ein „Minjan“ erforderlich, d. h. eine Zahl von zehn erwachsenen jüdischen Männern; ein Rabbiner oder sonstiger Amtsträger wird nicht benötigt.) Jedoch gibt es eine entscheidende Einschränkung: Der Vollzug von rechtlich gültigen Eheschließungen ist nur solchen Rabbinern erlaubt, die vom Oberrabbinat zugelassen sind. Diese Erlaubnis wird aber Reformrabbinern grundsätzlich verweigert. (Konservative Rabbiner werden unter bestimmten Bedingungen anerkannt.) So ergibt sich die groteske Situation, daß die Mitglieder der ständig wachsenden Reformgemeinden für die Hochzeitszeremonie einen orthodoxen Rabbiner heranziehen müssen. Dadurch wird es auch unmöglich gemacht, daß sich gerade in diesem für viele Menschen besonders wichtigen Bereich neue Formen herausbilden, die dem heutigen religiösen Bewußtsein entsprechen.

Allerdings muß hier noch einmal nach den Gründen für diese Entwicklung gefragt werden. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß bei der Bildung der Knesset Israel zu Beginn der britischen Mandatszeit und bei der Einsetzung des Oberrabbinats als höchster religiö-

ser Autorität keine Vertreter anderer religiöser Richtungen da waren, die ihre Ansprüche geltend gemacht hätten. Dasselbe war zur Zeit der Staatsgründung der Fall. Die Monopolstellung der Orthodoxie konnte deshalb so reibungslos und unwidersprochen aufrechterhalten werden, weil keine anderslautenden Forderungen geltend gemacht wurden. Dies gilt insbesondere für das Reformjudentum. Keiner seiner führenden Vertreter war 1948 in Israel, um dort die Mitwirkung und Repräsentanz des Reformjudentums bei der Gestaltung des jüdischen Lebens im neuentstehenden Staat sicherzustellen. (Die führenden Köpfe des deutschen Reformjudentums waren nicht nach Palästina, sondern nach Amerika emigriert.) Dies ist zwar aus der Geschichte der Reformbewegung heraus durchaus erklärbar; denn in ihr gab es lange Zeit eine starke, sogar dominierende antizionistische Strömung. Man muß dies aber in Rechnung stellen, wenn man jetzt Vorwürfe gegen das Verhalten der Orthodoxie erhebt. Und man muß zugleich sehen, daß es nach dem Verständnis der Orthodoxen ja gar keine andere legitime Form von religiösem Judentum gibt; deshalb wäre es illusionär zu glauben, daß die Orthodoxie von sich aus die einmal errungenen Positionen räumen würde. Hier müßten neue Anstöße aus der israelischen Gesellschaft heraus kommen. Sie könnten wesentliche Unterstützung aus der Diaspora erhalten, vor allem aus den einflußreichen Kreisen des Reformjudentums in den USA, das inzwischen ganz auf eine zionistische Linie eingeschwenkt und zu einem wichtigen Faktor der Unterstützung Israels geworden ist.

„Wer ist Jude?“ — eine politische Machtfrage

Auch die Frage „Wer ist Jude?“ hat nach der Staatsgründung eine veränderte politische Relevanz bekommen. Sie hat jetzt, außer im Bereich des Eherechts, noch in verschiedener Hinsicht politisch-rechtliche Bedeutung. Dies gilt zunächst für das „Gesetz über die Rückkehr“. Der erste Paragraph dieses Gesetzes aus dem Jahre 1950 lautet: „Jeder Jude hat das Recht, in dieses Land einzuwandern.“ Die rechtlichen Folgen werden im Gesetz über die Staatsbürgerschaft von 1952 präzisiert: „Jeder Einwanderer im Sinne des Rückkehrgesetzes wird Staatsbürger.“ Hier wird ein grundlegender Aspekt des Selbstverständnisses des Staates Israel deutlich: Er ist der Staat aller

Juden und sieht sich in der Kontinuität mit dem biblischen Israel. Jeder Jude, der einwandert, ist ein Rückkehrer (*'oleh*) und wird mit der Einwanderung Staatsbürger. (Dies bedeutet auch, daß für die Gestaltung dieses Staates das Verhältnis zur jüdischen Diaspora eine wesentliche Rolle spielt!) Damit kommt aber der Frage, wer als Jude gilt, eine entscheidende politische und rechtliche Bedeutung zu — ganz abgesehen von den sozialen und wirtschaftlichen Privilegien, die jüdische Neueinwanderer in Israel genießen.

Diese Frage hat außerdem einen innenpolitischen Aspekt. Die israelischen Personalausweise (nicht aber die Pässe!) enthalten eine

Rubrik, in der die „Nationalität“ vermerkt wird. Es wird also zwischen Nationalität und Staatsbürgerschaft unterschieden. Dementsprechend sind auch die Begriffe „jüdisch“ und „israelisch“ keineswegs identisch, da es ja auch israelische Staatsbürger gibt, die keine Juden sind und deshalb eine andere „Nationalität“ besitzen. Im Jahre 1958 kam es zu einer großen innenpolitischen Auseinandersetzung, die sogar zu einer Koalitionskrise führte, weil das Innenministerium Bestimmungen erlassen hatte, nach welchen Kriterien die Eintragung als „Jude“ erfolgen sollte. Darin hieß es: „Jeder, der in gutem Glauben erklärt, daß er Jude sei, soll als Jude registriert werden, ohne daß weitere Prüfungen erforderlich sind.“ Die Regierung ergänzte diese Bestimmung: „Jeder, der in gutem Glauben erklärt, daß er Jude sei und keiner anderen Religion angehört...“ Hier wird, vor allem in der ergänzten Fassung, die ganze Komplexität des Problems erkennbar. Einerseits, steht die Formulierung in striktem Widerspruch zu den Bestimmungen der Halacha, von denen schon die Rede war, die nur die Geburt von einer jüdischen Mutter oder den formellen Übertritt zum Judentum anerkennt; eine Erklärung „in gutem Glauben“ gilt hier als völlig irrelevant. Andererseits bleibt aber nach der Halacha jeder Jude sein Leben lang Jude, selbst dann, wenn er zu einer anderen Religion übertritt. Er ist dann zwar ein „Abtrünniger“, aber er bleibt Jude. Deshalb steht auch dieser Zusatz im Widerspruch zur religiösen Überlieferung.

Die Auseinandersetzung endete damals ohne Ergebnis. Sie flammte aber seither immer wieder auf, wenn durch konkrete Einzelfälle das Problem erneut ins öffentliche Bewußtsein gerückt wurde. Vor allem zwei Fälle können als exemplarisch gelten und haben politische und rechtliche Folgen grundsätzlicher Art gehabt. Der erste war der Fall Rufeisen. Der polnische Jude Oswald Rufeisen hatte in der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung zahlreichen Juden das Leben gerettet. Er mußte dann in einem Kloster untertauchen und trat zum Katholizismus über. Später kam er als Karmelitermönch „Bruder Daniel“ nach Israel und beantragte die Staatsbürgerschaft nach dem Rückkehrgesetz, da er sich trotz seines Religionswechsels als nationaler Jude betrachtete. Nach der Halacha hätte sein Antrag angenommen werden müssen, da er ja nach dieser Auslegung tatsächlich Jude geblieben war. In der öffentlichen Meinung überwog aber in einer sehr heftig geführten

Diskussion die Auffassung, daß ein Jude, der freiwillig zu einer anderen Religion übergetreten sei, nicht mehr das Recht für sich in Anspruch nehmen könne, als Jude betrachtet zu werden. Dahinter stand nicht zuletzt der Gedanke, daß immer wieder im Laufe der Geschichte Juden ihr Leben aufs Spiel gesetzt und oftmals auch verloren haben, weil sie sich weigerten, einen anderen Glauben — zumal den christlichen! — anzunehmen. Der Oberste Gerichtshof lehnte schließlich im Jahre 1962 den Antrag Rufeisens ab; er entschied also im Sinne der Regierungsvorlage von 1958. Allerdings blieb diese Entscheidung damals zunächst noch auf den Einzelfall beschränkt.

Der zweite Fall bezog sich auf die Frage der jüdischen „Nationalität“. Der Major Benjamin Schalit beantragte für seine Kinder die Anerkennung ihrer jüdischen Volkszugehörigkeit. Sie waren in Israel geboren, ihre Mutter war aber nichtjüdischer Herkunft und auch nicht zum Judentum übergetreten. Diesmal entschied der Oberste Gerichtshof (der übrigens bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal in seiner vollen Besetzung mit neun Mitgliedern zusammentrat!) im Jahre 1970 mit fünf gegen vier Stimmen zugunsten des Antragstellers — also wieder gegen die halachische Tradition.

Der Gerichtshof erklärte aber zugleich, daß er es nicht als seine Aufgabe betrachtet habe, eine Entscheidung über die Frage „Wer ist Jude?“ zu fällen. Die Knesset (das israelische Parlament) zog dann jedoch die gesetzgeberischen Konsequenzen aus diesem Urteil und benutzte die Gelegenheit, gleichzeitig auch die Folgerungen aus dem Urteil im Fall Rufeisen nachzuholen. So fügte sie im Jahre 1970 eine Definition in das Rückkehrgesetz ein, wer im Sinne dieses Gesetzes als Jude zu betrachten sei: „Für den Zweck dieses Gesetzes bedeutet ‚Jude‘ eine Person, die von einer jüdischen Mutter geboren oder zum Judentum übergetreten ist und nicht einer anderen Religion angehört.“ Damit wurde also die halachische Definition zugrunde gelegt (anders als in der Regierungsvorlage von 1958), zugleich aber entgegen dieser Definition im Sinne des Rufeisen-Urteils der Übertritt zu einer anderen Religion als Ausschlußgrund festgesetzt. Wesentlich weiter entfernte sich die Knesset von der religiösen Tradition mit der zweiten Ergänzung des Rückkehrgesetzes. Sie legte fest, daß die Rechte eines Juden nach dem Rückkehr- und Staatsbürgergesetz „auch dem

Kind und Enkel eines Juden, der Ehefrau eines Juden und der Ehefrau des Kindes oder Enkels eines Juden“ gewährt werden, wiederum „mit Ausnahme einer Person, die Jude war und willentlich ihre Religion gewechselt hat“. Dementsprechend wurden auch die Bestimmungen zur Eintragung der Nationalität

ergänzt. So kann man also jetzt im rechtlichen Sinne Jude werden durch Heirat mit einem Juden, und auch Kinder aus „Mischehen“ gelten als Juden. (Allerdings bleibt das Personenstandsrecht davon unberührt, weil in ihm nach wie vor die rabbinische Jurisdiktion herrscht.)

Staatsordnung und Religion

Hinter diesem Streit um Definitionen stehen ganz offenkundig Machtfragen. Im Grunde geht es dabei immer wieder um die Frage, ob Israel eine Theokratie sein soll oder nicht, und das bedeutet zugleich: wie weit der Einfluß der religiösen Orthodoxie auf das öffentliche Leben gehen soll. Schon unmittelbar nach der Gründung des Staates Israel entzündete sich der Streit um die Gestaltung der Verfassung. Der Provisorische Staatsrat hatte im Juli 1948 eine Verfassungskommission eingesetzt, die einen Entwurf erarbeiten und der Knesset vorlegen sollte. In der Generaldebatte dieses Ausschusses erklärte der Sprecher der ultraorthodoxen Partei *Agudat Israel*: „Für eine Verfassung, die eines Menschen Werk ist, gibt es keinen Raum in Israel“, und beantragte zu beschließen, daß die *Thora* die Verfassung des Staates Israel sei. (*Thora* im engeren Sinne sind die Fünf Bücher Mose, im weiteren Sinne auch deren religionsgesetzliche Auslegung im Talmud.)

Die Knesset debattierte im Jahre 1950 mehrere Monate lang über das Problem der Verfassung. Dabei ging es vor allem um die Frage, ob überhaupt eine vollständige Verfassung ausgearbeitet und beschlossen werden sollte. Auch hier waren es zunächst wieder die Vertreter der religiösen Parteien, die eine Verfassung ablehnten. Ihr Sprecher erklärte: „Israels Verfassung hat Tausende von Jahren bestanden, und wir brauchen keinen Ersatz. Wenn aber die Zeit für eine auf der *Thora* beruhende Verfassung nicht reif ist, so laßt uns lieber gar keine Verfassung machen.“ Auch die Mitglieder der sozialdemokratischen Mehrheitspartei, der Mapai, sprachen sich gegen eine Verfassung aus und plädierten statt dessen für die Verabschiedung einzelner Grundgesetze. Dabei spielten wohl auch Überlegungen eine Rolle, daß eine Verfassung zu schwerfällig sein könnte, um den sich verändernden Gegebenheiten zu genügen. Vor allem aber scheute die Mapai die Auseinandersetzung über die Stellung der Reli-

gion im Staat, die bei dem Versuch, eine Verfassung auszuarbeiten, mit unabweisbarer Notwendigkeit hätte geführt werden müssen. Sie hätte zweifellos nicht nur für die Knesset selbst, sondern für die gesamte israelische Öffentlichkeit eine große Belastung bedeutet; denn es konnte kaum zweifelhaft sein, daß die Mehrheit der Knesset der Religion in der Verfassung nicht diejenige Bedeutung einräumen würde, die die Orthodoxen forderten. Das hätte aber, abgesehen von der heftigen öffentlichen Auseinandersetzung, zu einer Ablehnung der Verfassung nicht nur durch die extremen religiösen Gruppen führen können, die den Staat ohnehin ablehnten und sich nicht an der politischen Arbeit beteiligten, sondern auch durch die in der Knesset vertretenen religiösen Parteien. Deshalb wurde beschlossen, einzelne Grundgesetze zu verabschieden, die „sich in ihrer Gesamtheit zur Verfassung des Staates zusammenschließen“ sollten⁵⁾.

Im Blick auf diese Debatte könnte man zugespitzt formulieren, daß Israel zwar auf Grund der politischen Mehrheitsverhältnisse keine Theokratie sein kann, daß aber das politische Gewicht der Orthodoxen es verhindert, daß dies in aller Form festgestellt wird, und daß der tatsächliche Einfluß der Orthodoxie auf das öffentliche Leben immer wieder die Frage entstehen läßt, ob Israel nicht faktisch doch eine Theokratie sei. Einer der Gründe dafür sind die Mehrheitsverhältnisse im israelischen Parteiengefüge. Von der Staatsgründung im Jahre 1948 an bis 1977 bildete stets die Mapai die stärkste Partei. (Seit 1968 ist sie mit der zuvor links von ihr stehenden Achdut Ha'avoda und der 1965 von ihr abgesplitterten Gruppe um Ben Gurion, der Rafi, zur Israelischen Arbeiterpartei zusammengeschlossen.) Sie ging außer mit der sozialistischen Mapam und mit der Unabhängigen Li-

⁵⁾ Zur Verfassungsdebatte vgl. im einzelnen Freudenheim, a. a. O., S. 10—43.

beralen Partei auch regelmäßig Koalitionen mit religiösen Parteien ein, vor allem mit der National-Religiösen Partei, die 1956 aus der Verbindung von zwei religiösen Parteien entstanden war. (Die extrem orthodoxe Agudat Israel war nur von 1949 bis 1951 im Rahmen der „Religiösen Front“ an einer Regierungskoalition mit der Mapai beteiligt.) Die Rücksicht auf den religiösen Koalitionspartner nötigte die Mapai (bzw. die Arbeiterpartei) immer wieder zu Kompromissen, die das Gewicht der religiösen Gruppen weit über ihre tatsächliche Bedeutung hinaus verstärkten. Schon die Koalitionsverhandlungen gestalteten sich oft schwierig, da die Vertreter der religiösen Parteien ihren Eintritt in die Koalition von weitgehenden Zusagen abhängig machten, daß bestimmte Forderungen im Lau-

fe der Legislaturperiode in ihrem Sinne geregelt werden sollten. Sie hatten damit dann auch stets ein Druckmittel gegenüber der Koalitionsmehrheit in der Hand. Im übrigen versuchte die Mapai die Konflikte dadurch zu verringern, daß sie in der Regierung den einzelnen Ministerien einen verhältnismäßig großen Spielraum ließ, innerhalb dessen diese die Dinge nach ihren eigenen Vorstellungen gestalten konnten. Die National-Religiöse Partei (NRP) hatte fast stets die beiden für sie wichtigsten Ministerien inne: das Religionsministerium und das Innenministerium. So konnte sie über Jahrzehnte hinweg unter dem Schutz der sozialdemokratischen Mehrheit in ihren Bereichen eine Politik treiben, die an den Grundsätzen der religiösen Orthodoxie ausgerichtet war.

Religiöser Einfluß im Erziehungswesen

Die Ergebnisse dieser Politik zeigen sich z. B. sehr deutlich im Erziehungswesen. Zunächst gab es in Israel ein aus der vorstaatlichen Zeit stammendes Schulsystem, das parteipolitisch gegliedert war. Im Jahre 1953 verabschiedete die Knesset ein Gesetz über das „staatliche Erziehungswesen“. Darin wurde ausdrücklich festgestellt, daß die Erziehung in den staatlichen Schulen „ohne jede Bindung an eine Partei, gemeindliche Körperschaft oder sonstige Organisationen“ erfolgen solle. Gleichzeitig wurde diese Bindung aber durch eine andere ersetzt; denn das nunmehr gesetzlich verankerte Schulsystem ist keineswegs einheitlich, sondern unterscheidet zwei Arten von staatlichen Schulen. Neben den allgemeinen „staatlichen Schulen“ gibt es „religiöse staatliche Schulen“, und das Gesetz unterscheidet zwischen „staatlicher Erziehung“ und „religiöser staatlicher Erziehung“. Die letztere ist dadurch gekennzeichnet, daß „ihre Einrichtungen nach Lebensart, Lehrplan, Lehrern und Inspektoren religiös sind“. Dies findet seinen Niederschlag vor allem in den Ergänzungslehrplänen, die zu den allgemeinverbindlichen Grundlehrplänen hinzutreten; sie sind „dem Studium des schriftlichen und mündlichen religiösen Rechts (d. h. der Thora) gewidmet“, haben „eine religiöse Lebensweise zum Ziel“ und bedingen „innerhalb des Erziehungsinstituts religiöse Bräuche und Atmosphäre“. Das Gesetz schreibt auch die Bildung eines „Rates für die religiöse staatliche Erziehung“ vor, dem der Erziehungsminister die

Ergänzungslehrpläne für die staatlichen religiösen Schulen vorlegen muß und der u. a. auch sein Veto bei der Anstellung und Weiterbeschäftigung von Lehrern, Schulleitern und Inspektoren einlegen kann⁶⁾. Es gehört keine große Phantasie dazu, sich die Einflußnahme des orthodoxen Establishments auf diesen Teil des staatlichen Schulwesens im einzelnen vorzustellen.

Neben den beiden Formen von staatlichen Schulen gibt es außerdem „staatlich anerkannte Schulen“, die unter bestimmten Voraussetzungen (z. B. Einführung des Grundlehrplans) vom Staat finanziell weitgehend getragen werden, aber in der Gestaltung ihrer Angelegenheiten freier sind. Hier zeigt sich wieder die Differenzierung innerhalb der Orthodoxie: Während die Kreise, die in den religiösen Mehrheitsparteien vertreten sind, die staatlichen religiösen Schulen als ihre Domäne betrachten, unterhält die extrem orthodoxe Agudat Israel ihre eigenen staatlich anerkannten Schulen und bleibt damit bewußt außerhalb des staatlichen Erziehungssystems.

Übrigens zeigt sich gerade am Erziehungssystem, wie schwer es ist, die Bedeutung der Religion im Bewußtsein der israelischen Bevölkerung genauer zu bestimmen. Die Wählerzahlen der religiösen Parteien bewegen

⁶⁾ Vgl. den Text des Gesetzes bei Badi, a. a. O., S. 158 ff.

sich seit der Staatsgründung regelmäßig zwischen etwa 12 und 14 Prozent der Wählerstimmen. Die religiösen Schulen werden jedoch von etwa einem Drittel der jüdischen israelischen Kinder besucht. Welche Gründe für die Wahl der Schule im einzelnen maßgebend sind, läßt sich kaum ermitteln. Immerhin bringt ein Drittel der Bevölkerung durch die Wahl der Schule seine grundsätzliche Übereinstimmung mit den Vorstellungen und Zielen der religiösen Orthodoxie zum Ausdruck.

Das Erziehungswesen ist nur ein Beispiel für den Einfluß der religiösen Parteien auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens. Daneben gibt es eine lange Liste von Themen, die immer wieder Gegenstand der öffentlichen Diskussion und oft heftiger Auseinandersetzungen sind und die regelmäßig auch als Themen

der Koalitionsverhandlungen auftauchen. Eins der wichtigsten wurde schon genannt: der Bereich des Personenstandsrechts und die Frage „Wer ist Jude?“. Der Streit über diese Fragen ist keineswegs beendet; vielmehr wird jede gesetzliche Regelung bei nächster sich bietender Gelegenheit wieder in Frage gestellt. Dies gilt besonders für die Definition des Begriffs Jude im Rückkehrgesetz, die die Orthodoxen wieder ganz im Sinne der halachischen Tradition gefaßt wissen wollen; außerdem fordern sie jetzt, daß durch Gesetz festgelegt werden soll, daß auch im Ausland erfolgte Übertritte zum Judentum nur anerkannt werden sollen, wenn sie vor einem orthodoxen Rabbinerkollegium vollzogen wurden. Damit soll also der liberalisierende Einfluß des Diasporajudentum weiter zurückgedrängt werden.

Der Sabbat als Politikum

Ein anderes Thema, das vielfältigen Stoff für dauernde Konflikte enthält, ist die Einhaltung des Sabbats. Der siebente Tag der Woche, der Sabbat, ist seit der biblischen Zeit für die jüdische Religion ein besonders ausgezeichnet und geheiligter Tag. Er hat vor allem in der Diaspora für die Juden eine zentrale Bedeutung gewonnen, weil er ein sehr deutlich sichtbares Unterscheidungszeichen gegenüber der nichtjüdischen Umwelt war. Zudem ist er im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende mit vielfältigen religiösen Inhalten erfüllt worden, die für viele Juden geradezu die Quintessenz des jüdischen Lebens darstellen.

Die zentrale biblische Vorschrift für den Sabbat besagt, daß man an ihm keinerlei Arbeit tun, sondern „ruhen“ soll, wie Gott am siebenten Schöpfungstag geruht hat. So steht es im Dekalog, in den „Zehn Geboten“ (2. Mose 20,8—11). Im Laufe der Zeit haben sich zahlreiche detaillierende und präzisierende Vorschriften darum herumgebildet. Sie stellen ein sehr charakteristisches Beispiel für die Auslegungstradition der jüdischen religiösen Gesetze dar, die in ständigem Bemühen, alle denkbaren Möglichkeiten zu erfassen und alle vorstellbaren Übertretungen von vornherein auszuschließen, ein dichtes Geflecht von Vorschriften wie einen „Zaun“ um das jeweilige Gebot oder Verbot herum errichtet haben. Solche Traditionen haben aber stets die Neigung, sich zu verselbständigen. Sie wird noch

dadurch unterstützt, daß die jüdische Überlieferung die „schriftliche Thora“ (d. h. die hebräische Bibel, insbesondere die Fünf Bücher Mose) und die „mündliche Thora“ (d. h. die Auslegung der Bibel, zunächst in der Mischna, dann im Talmud, der selbst wiederum eine Auslegung der Mischna darstellt) als grundsätzlich gleichwertig betrachtet. Deshalb haben nach orthodoxer Auffassung die ergänzenden und schützenden Bestimmungen der Auslegungstradition ihre eigene religionsgesetzliche Bedeutung, ungeachtet der Frage, ob sie unter veränderten Umständen tatsächlich noch die Funktion haben, das ursprüngliche biblische Gebot oder Verbot zu schützen.

Ein kennzeichnendes Beispiel dafür ist die Verwendung von „Feuer“ am Sabbat. In der Antike und bis zum Beginn der Neuzeit stellte das Anzünden von Feuer zweifellos eine „Arbeit“ dar und war deshalb am Sabbat verboten. Man ließ am Freitagabend (der Sabbat beginnt jeweils am Freitag mit dem Sonnenuntergang) die Lichter ausbrennen und aß am Sabbat vorgekochte und warmgehaltene Speisen. (Übrigens wurde daraus eine regelrechte Kunst entwickelt, so daß die Sabbatmahlzeit trotz dieser Behinderung besonders gut zu sein pflegt.) Das Verbot, am Sabbat Feuer anzuzünden, hat sich aber verselbständigt, so daß auch das Einschalten des elektrischen Lichts, eines Elektro- oder Gasherdes usw. nach herrschender orthodoxer Auffassung

darunter fällt. Die weitergeführte Gesetzesinterpretation hat sogar ausdrücklich das Einschalten des elektrischen Stroms in das Verbot einbezogen, so daß dies auch für andere Verwendungen, z. B. für die Benutzung des Telefons, gilt. (Übrigens ist auch das Rauchen am Sabbat deshalb verboten, weil man dazu Feuer anzünden muß.)

Es gibt jedoch Auswege aus den dadurch entstehenden Schwierigkeiten, die für den Außenstehenden oft schwer verständlich sind. Nicht nur, daß sich Speisen in einem Elektroherd, der eingeschaltet bleibt, beliebig lange und auf jeder gewünschten Temperatur warm halten lassen, auch das Einschalten des Stroms läßt sich ohne menschliches Zutun mit Hilfe einer Zeituhr, einer „Sabbatuhr“, bewerkstelligen — denn es ist ja nur dem Menschen verboten, diese „Arbeit“ zu tun. Man sollte allerdings, bevor man diese Dinge belächelt oder verurteilt, das darin zum Ausdruck kommende Verhältnis zur jüdischen Tradition genauer bedenken.

Das eben erwähnte Beispiel berührt allerdings kaum unmittelbar die öffentliche Diskussion, da jeder in seinen eigenen vier Wänden tun und lassen kann, was er will, so daß niemand in seiner persönlichen Lebensführung durch diese Bestimmungen eingeschränkt wird. Anders steht es mit der Thora-Auslegung, die das Fahren am Sabbat verbietet. Auch dies war jedenfalls in früheren Zeiten mit Arbeit verbunden, zumal die biblische Vorschrift ausdrücklich die Haustiere in das Gebot der Sabbatruhe mit einbezieht, d. h. also auch die Zugtiere für ein Fahrzeug. Auch diese Bestimmung hat sich verselbständigt und gilt nun ebenfalls für moderne Verkehrsmittel, die ohne Menschen- oder Tierkraft angetrieben werden. Die orthodoxen Kreise haben stets versucht, ein allgemeines Verkehrsverbot für den Sabbat durchzusetzen. Das ist ihnen jedoch nicht gelungen. Allerdings ist es auf indirekte Weise zu einem weitgehenden Stillstand des öffentlichen Verkehrs am Sabbat gekommen. Grundlage dafür ist einerseits das Gesetz über die Ruhetage aus dem Jahre 1948, wonach der Sabbat und die jüdischen Feiertage als allgemeine Ruhetage gelten (wie in den christlichen Ländern!). Andererseits besagt das Gesetz über die Arbeitszeitregelung aus dem Jahre 1951, daß jedem Arbeitnehmer einmal in der Woche eine zusammenhängende Arbeitspause von mindestens 36 Stunden zusteht und daß diese für jüdische Arbeitnehmer mit dem Sabbat zusammenfallen muß. Entsprechende Regelungen gelten

für die Feiertage. Dadurch ergibt sich ein weitgehender Arbeitsstillstand am Sabbat und an den jüdischen Feiertagen — ganz ähnlich wie in den meisten christlichen Ländern am Sonntag und an den christlichen Feiertagen. Dem ausländischen Besucher fällt aber besonders auf, daß dies auch für den öffentlichen Verkehr gilt, und er wird zudem in aller Regel auch auf die damit zusammenhängenden Probleme und Diskussionen hingewiesen. (Übrigens sind für den innerstädtischen Verkehr die örtlichen Instanzen zuständig; deshalb gibt es in Haifa, im Unterschied zu den übrigen Städten, am Sabbat einen begrenzten Autobusverkehr.)

Hier ergibt sich wieder eine interessante, differenzierte Antwort auf die Frage, ob Israel eine Theokratie ist. Einerseits ist wiederum deutlich, daß dies im formalen Sinne nicht zutrifft, denn das von der jüdischen Tradition geforderte allgemeine Verkehrsverbot gibt es nicht. Der private Verkehr bleibt von der beschriebenen Regelung völlig unberührt; wer will, kann am Sabbat sein Auto ungehindert benutzen. Es gibt auch private Taxiunternehmen, die in den Städten am Sabbat und an den Feiertagen auf festen Routen zu einem verbilligten Fahrpreis verkehren. Auch der Touristenverkehr mit Autobussen läuft praktisch uneingeschränkt weiter. Gleichwohl geht gerade in dieser Frage ein ständiger Druck von den orthodoxen Kreisen aus. Straßen, Wohnviertel, ja ganze Ortschaften werden am Sabbat für den Verkehr gesperrt, um auf diese Weise die Einhaltung des Fahrverbots zu erzwingen. Und immer wieder wird versucht, eine verschärfte Sabbat-Gesetzgebung durchzusetzen. Sie soll nicht nur den Verkehr betreffen, sondern z. B. auch das Offenhalten von Cafés, Restaurants und Tankstellen verbieten, die Benutzung von Telefon und Fahrstühlen in Hotels untersagen, keine Rundfunk- und Fernsehsendungen am Sabbat zulassen usw. Es ist leicht erkennbar, daß hier ständig ein erheblicher Konfliktstoff bereitliegt, der jederzeit wieder die israelische Öffentlichkeit in heftige Auseinandersetzungen stürzen kann. Die Forderung, daß Israel möglichst weitgehend einer Theokratie entsprechen solle, verstummt keineswegs, sondern findet gerade in jüngster Zeit neuen Auftrieb.

Es soll hier jetzt nicht auf die lange Liste weiterer Probleme eingegangen werden, die die ständige öffentliche Diskussion in Israel über die Rolle der Religion im öffentlichen

Leben wachhalten. (Uri Sahn schildert vieles davon in seinem Beitrag.) Viele von ihnen sind Dauerthemen, wenn auch von verschiedener Bedeutung und Reichweite: die Einhaltung der jüdischen Speisevorschriften, insbesondere das Verbot von Schweinefleisch; die

Befreiung der Mädchen vom Militärdienst — jedenfalls der religiösen Mädchen!; der Kampf gegen die Autopsie, die aus medizinischen Gründen bei Verstorbenen vorgenommen wird (sie gilt als Leichenschändung) und vieles andere.

Religiöse Territorialansprüche

Wir haben bisher zwei Phasen des Problems der theokratischen Struktur des jüdischen Gemeinwesens in Palästina bzw. Israel behandelt. In der Zeit vor der Staatsgründung betraf die religiöse Seite der Organisation der jüdischen Gemeinschaft im Mandatsgebiet überwiegend das Privatleben des einzelnen Juden; er konnte sich dem aber entziehen, indem er aus dem Verband der Knesset Israel ausschied. Nach der Errichtung des Staates Israel wurde dies jedoch zu einem Problem der Struktur des Staates, welches das öffentliche Leben ständig beschäftigte und vielfach belastete. Allerdings blieb es zunächst im wesentlichen auf den innenpolitischen Bereich beschränkt.

Dies änderte sich jedoch mit dem Jahre 1967. Im Junikrieg dieses Jahres eroberte Israel umfangreiche Territorien, die vorher nicht zum Gebiet des Staates Israel gehört hatten. Abgesehen von allen militärischen und Sicherheitsfragen, die hier nicht im einzelnen erörtert werden sollen, hatte die faktische Herrschaft über diese Gebiete für die Israeli eine sehr grundsätzliche Bedeutung: Es handelte sich um wesentliche Teile des Landes, in dem das Volk Israel in biblischer Zeit gelebt hatte. Damit erhielt die Frage der Bedeutung der Religion für die israelische Politik einen neuen Gegenstand und, wie sich bald zeigen sollte, eine neue Dimension.

Die religiösen Traditionalisten hatten zwar schon immer die Auffassung vertreten, daß Israel aus religiösen Gründen Anspruch auf das ganze Gebiet habe, das ihm in biblischer Zeit gehört hatte. Diese Auffassung blieb aber ohne politische Bedeutung; denn bis zum Junikrieg 1967 hat keine israelische Regierung jemals ernsthaft erwogen, die Grenzen (oder genauer gesagt: die international anerkannten Waffenstillstandslinien) von 1949 von sich aus in Frage zu stellen oder gar gewaltsam zu verändern — auch wenn von arabischer Seite oft das Gegenteil behauptet worden ist. Deshalb blieben derartige Forderungen wirkungs-

lose Deklamationen und wurden auch allgemein als solche betrachtet.

In der ersten Zeit nach dem Junikrieg standen in der öffentlichen Diskussion in Israel die Sicherheitsfragen und das Problem eines möglichst baldigen Friedens mit den arabischen Nachbarstaaten im Vordergrund. Die religiöse Bedeutung der eroberten Gebiete schien zunächst kein zentrales Thema zu sein. Allerdings war sie von orthodoxen Kreisen schon bald nach dem Krieg ausgesprochen worden. So erließ der sephardische Oberrabbiner von Israel, Jizchak Nissim, ein religiöses Edikt, das die Räumung der besetzten Gebiete verbot. Dieses „Verbot“ wurde in einer *Psak halacha* erlassen, die mit einer päpstlichen Bulle oder Enzyklika zu vergleichen ist. Darin ermahnte der Oberrabbiner die Juden als Individuen sowie die israelische Regierung, sich auch nur „des Gedankens“ zu enthalten, jenes Gebiet zurückzugeben, das Gott seinem Volk verheißen hatte.

Wer die Situation in Israel in den Jahren nach 1967 beobachtet hat, konnte deutlich eine allmähliche Verschiebung der Akzente beobachten. Bis dahin hatte man mit den Grenzen von 1949 gelebt. Eine ganze Generation war herangewachsen, für die Israel in diesen Grenzen die Heimat war. Auch das nationale Geschichtsbewußtsein hatte sich darauf eingestellt. Die Bibel war und ist in Israel vor allem auch deshalb ein so wichtiges Buch, weil sie die Geschichte des eigenen Volkes in ihren entscheidenden Anfängen erzählt und weil der Israeli die Schauplätze dieser Geschichte mit eigenen Augen sehen kann. Deshalb gehören Ausflüge zu historischen Stätten zum festen Programm der Schulausbildung. Aber man stellte sich auf die Orte und Gebiete ein, die man besuchen konnte; das übrige war mehr oder weniger ferne Vergangenheit ohne konkreten Bezug zur eigenen Realität. (Es war oft überraschend, wie die vorzügliche Sachkenntnis der israelischen Fremdenführer über die biblische

Geschichte an den damaligen Grenzen Israels schlagartig abbrach.)

Nun erschlossen sich plötzlich ganz neue Bereiche. Man konnte nicht nur in die Altstadt von Jerusalem, an die „Klagemauer“ (die von den Juden nie so genannt wurde, sondern die „Westmauer“ oder einfach die „Mauer“, *hakotel*, heißt), sondern auch in die Kerngebiete des Berglandes, das in biblischer Zeit einen wesentlichen Teil des von den Israeliten bewohnten Landes gebildet hatte. Man konnte jetzt so traditionsträchtige Stätten besuchen wie Hebron, Bethlehem, Jericho, Sichem und Samaria. Das Geschichtsbild erweiterte sich, und damit veränderte sich auch das Verhältnis zu diesen Stätten. Man fing an, sich daran zu gewöhnen, es als selbstverständlich zu nehmen, daß alle diese Gebiete des biblischen Israel zugänglich waren und daß sie faktisch zu einem Bestandteil des gegenwärtigen Israel geworden waren. Dies kommt auch in der Terminologie zum Ausdruck. Die Diskussion darüber, ob man von „eroberten“, „besetzten“, „verwalteten“ oder gar „befreiten Gebieten“ reden sollte (meistens sagt man im allgemeinen Sprachgebrauch einfach: „die Gebiete“), erledigte sich für das Bergland der „Westbank“, d. h. des Westufers des Jordan, am einfachsten dadurch, daß man die bibli-

schen Bezeichnungen verwendete: Juda (*Jehuda*) für den Südtteil und Samaria (*Schomron*) für den Nordteil. So wird es weitgehend praktiziert — bis hin zur Wetteransage in den Rundfunknachrichten.

Mit den biblischen Bezeichnungen trat auch der biblische Aspekt der jüdischen Geschichte stärker ins Bewußtsein. Nicht nur die Heldentaten Josuas, Jephtas, Davids usw., nicht nur die Kämpfe mit den Kanaanäern, Philistern, Assyrern, Babyloniern usw., sondern auch die religiösen Aussagen über das Land wurden immer häufiger zitiert. Im Vordergrund standen dabei jene biblischen Texte, in denen es heißt, daß Gott den Israeliten das Land gegeben habe. Sie wurden nach und nach für viele, die früher kaum religiöse Argumente verwendet hatten, zur Begründung für den Anspruch Israels auf das ganze Land. Vielfach wurde die Argumentationsbasis ausdrücklich verändert. Während man früher die Legitimität des Staates Israel mit dem UNO-Beschluß vom November 1947 zu begründen pflegte, kann man heute hören: „Wir sind nicht hier auf Grund irgendeines UNO-Beschlusses, sondern auf Grund der Bibel.“ Man spricht von „historischen Rechten“ und begründet sie mit religiösen Aussagen der Bibel.

Koalition zwischen Orthodoxie und Nationalismus

Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß dies keineswegs nur die Argumentation religiöser oder nationaler Extremisten ist, sondern daß der „Mann auf der Straße“ und vor allem die Jugend weithin so denkt. Ihre politische Brisanz erhält diese Bewußtseinsveränderung allerdings erst dadurch, daß sie zum Mittel der Politik gemacht wird. Schon seit längerem zeichnete sich eine geheime Koalition ab, die seit dem Regierungsantritt Menachem Begin im Mai 1977 auch zur offiziellen Koalition geworden ist: Die Nationalisten der extremen zionistischen Rechten haben sich mit den religiösen Extremisten der Orthodoxie verbündet und kämpfen gemeinsam für das religiös-historisch-nationale Recht auf das ganze Land.

Die Situation hat sich vor allem aus zwei Gründen erheblich zugespitzt. Der eine Grund ist die Tatsache, daß der religiös-nationale Anspruch auf die 1967 eroberten Gebiete nicht mehr nur verbal und mit politischen Mitteln

vertreten wird, sondern daß religiöse Gruppen seit einigen Jahren damit begonnen haben, durch militante und illegale Unternehmungen Fakten zu schaffen und damit die Regierung unter Druck zu setzen. Dies gilt insbesondere für die 1974 gegründete Bewegung „Gusch Emunim“ („Block der Getreuen“), die eine militante Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten betreibt. Sie verfährt mit äußerster Konsequenz und mit kämpferischem Fanatismus das Ziel, daß das ganze Land, das in der Zeit der Bibel zu Israel gehörte, ihm auch heute gehören soll. Sie tut das mit einer Begründung, die sich auf die einfache Formel bringen läßt: „Gott hat uns dieses Land gegeben, darum gehört es uns.“

Der zweite Grund für die Zuspitzung liegt in der neuen politischen Konstellation seit 1977. Bis dahin agierten die religiösen Extremisten von Gusch Emunim und andere aus der Opposition heraus. Sie setzten zwar die Regierung ständig unter Druck, und diese gab ihnen auch nach, aber sie machte sich die religiösen

Argumente der Annexionisten niemals ausdrücklich und öffentlich zu eigen. Dies jedoch hat Begin vom ersten Augenblick an und ohne jede Zurückhaltung getan. Das ist insofern nicht verwunderlich, als die Forderungen der religiösen Extremisten mit Begins eigenem politischen Konzept im Grundsatz übereinstimmen. Der Wahlspruch der von ihm geführten nationalistischen Cherut-Partei entstammt einem Gedicht ihres führenden Kopfes aus der Anfangszeit, Wladimir (Zeev) Jabotinski: „Beide Ufer des Jordan — dieses gehört uns und das andere auch.“

Damit stellt sich die Frage, ob Israel ein theokratischer Staat ist oder sein will, in neuer Weise und mit größerer Schärfe als je zuvor. Denn niemals bisher hat eine israelische Regierung in dieser Form religiöse Argumente

zur Grundlage ihres politischen Handelns erklärt, wie Begin es tut. Darin wird aber zugleich auch die ganze Widersprüchlichkeit sichtbar, die in einer solchen Haltung liegt. Israel nimmt einerseits immer wieder für sich in Anspruch, ein Staat „wie jeder andere“ zu sein, der keine Nötigung sieht, seine Existenz anderen gegenüber zu rechtfertigen. Andererseits begibt sich die Regierung Begin mit ihrer Argumentation „Gott hat uns dieses Land gegeben“ auf eine Ebene, die sich jeder politischen Beurteilung entzieht und die deshalb von vornherein keine Basis für sinnvolle politische Verhandlungen darstellen kann. Denn wie sollen sich Andersdenkende und Andersglaubende — Muslime, Christen, Atheisten usw. — darauf einlassen, daß politische Entscheidungen damit begründet werden, Gott habe den Juden dieses Land gegeben?

Religiöses Recht auf das ganze Land?

Gleichwohl seien einige Anmerkungen zu den theologischen und historischen Aspekten dieser Argumentation gemacht. Die Israeliten haben in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. das Land zwischen Jordan und Mittelmeer, Libanon und Negevüste nach und nach besetzt. Die historische Forschung ist sich heute darüber einig, daß dies ein allmählicher Vorgang war, bei dem die israelitischen Stämme, die bis dahin als Nomaden in den Steppengebieten an den Rändern des Landes gelebt hatten, zunächst in die unbesiedelten Gebiete eindrangen, teils durch Rodung neue Siedlungsmöglichkeiten schufen (vor allem auf dem Gebirge), schließlich aber mit den damaligen Bewohnern des Landes, den Kanaanäern, den Kampf um die Vorherrschaft im Lande austragen mußten, den sie zu ihren Gunsten entscheiden konnten. Nur die südliche Küstenebene blieb von den Philistern bewohnt. Es besteht kein Zweifel daran, daß die Israeliten dies, wie alle antiken Völker, zugleich als einen Sieg ihres Gottes über die Götter der anderen Völker betrachteten. Das fand seinen Niederschlag darin, daß in der Bibel immer wieder dieses Land als eine Gabe Gottes an Israel bezeichnet wird, die auch schon den Erzvätern verheißen worden sei.

Ein fundamentalistisches Verständnis der Bibel, wie es bei Orthodoxen aller Religionen und Konfessionen üblich ist, wird eine solche historische Betrachtung nicht anerkennen,

sondern wird sich auf den Wortlaut der göttlichen Verheißungen berufen, wie sie etwa an Abraham ergangen ist: „Erhebe deine Augen und sieh von der Stelle aus, an der du stehst [die Szene spielt auf dem nördlichen Gebirge in der Nähe von Bethel], nach Norden, nach Süden, nach Osten und nach Westen; denn das ganze Land, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für alle Zeiten geben“ (1. Mose 13,14 f.). Allerdings wird sich auch eine solche Auffassung mit der Zeitbedingtheit dieser Texte auseinandersetzen müssen. Denn im 5. Buch Mose wird z. B. die göttliche Anweisung gegeben, die kanaänischen Bewohner des Landes auszurotten (z. B. 5. Mose 7,1 ff.). Will man auch dies heute als unmittelbar gültiges Gotteswort verstehen? Oder wo liegen die Grenzen und welches sind die Kriterien für die Auswahl?

Eine weitere Frage, die sich in diesem Zusammenhang ergibt, ist die der Staatsform. Israel war seit der ersten Staatsgründung unter Saul und seinem Nachfolger David (etwa um 1000 v. Chr.) eine Monarchie, zeitweilig auch geteilt in die beiden Königreiche Israel im Norden (mit der Hauptstadt Samaria) und Juda im Süden (mit der Hauptstadt Jerusalem). Politische Selbständigkeit hat Israel nie in einer anderen Staatsform besessen. Jahrhundertlang hatte es jedoch unter persischer und hellenistischer Herrschaft keine staatliche Souveränität; in dieser Zeit war der Hohepriester die höchste religiöse und zugleich politische

Instanz. (Damals war Israel also eine Theokratie!) Die Erwartungen auf Wiederherstellung der nationalen Einheit und Selbständigkeit, wie sie in der Bibel ausgesprochen werden, setzen stets das Wiederkommen eines Königs aus der Dynastie Davids voraus. Deshalb ist es konsequent, wenn ganz extreme orthodoxe Gruppen den Staat Israel überhaupt ablehnen, weil nur der Messias selbst als der erwartete Nachfolger Davids einen jüdischen Staat errichten kann. Eine moderne parlamentarische Demokratie läßt sich nicht biblisch begründen. Sie muß eine heute vertretbare politische Begründung finden (die der Staat Israel zweifellos besitzt!).

Schließlich zur Frage der Grenzen! Die religiöse Argumentation lautet: Wir haben Anspruch auf das *ganze* Land. Aber was ist das „ganze“ Land? Oft wird in diesem Zusammenhang von einem „historischen Recht“ gesprochen, so daß die Frage auch historisch gestellt werden muß. Die extreme Forderung der Cherut-Partei — jedenfalls in ihrem Wahlspruch — wurde schon erwähnt: beide Ufer des Jordan! Historisch ist dazu zu sagen, daß in der Tat in der Zeit der größten Ausdehnung des israelischen Reiches der nördliche Teil des Ostjordanlandes dazugehörte. Das heutige Amman war aber die Hauptstadt des Ammoniterreiches und südlich davon lebten Moabiter und Edomiter. David hatte außerdem noch eine Reihe von Nachbarstaaten unterworfen und tributpflichtig gemacht, so daß sein Herrschaftsgebiet weit über israelitisches Territorium hinausging. Dies spiegelt sich in der Form einer göttlichen Verheißung an Josua wider: „Von der Wüste und dem Libanon bis an den großen Strom, den Euphrat, das ganze Land der Hethiter, und bis an das große Meer gegen Sonnenuntergang soll euer Gebiet reichen“ (Josua 1,4). Ist dies das „ganze“ Land, auf das sich die religiöse Tradition beruft — bis zum Euphrat?

Die tatsächlichen Grenzen der Königreiche Israel und Juda waren großen Schwankungen unterworfen. Im Jahre 722 v. Chr. vernichteten die Assyrer das Nordreich Israel, so daß von da an die Staatsgrenze nur wenig nördlich von Jerusalem verlief; das nördliche Ge-

biet, das heute als „Samaria“ bezeichnet wird, wurde seither von einer Mischbevölkerung bewohnt, den späteren Samaritanern. Auch das verbleibende Gebiet von Juda wurde in den Kämpfen mit den Assyrern und später mit den Babyloniern mehr und mehr reduziert, so daß der jüdische König zeitweilig nicht viel mehr als den etwas erweiterten Stadtstaat Jerusalem beherrschte. Die Abtrennung von Gebieten durch feindliche Mächte wurde aber von den Propheten oft ausdrücklich als gottgewollte Strafe bezeichnet. Auf welche Grenzen will Israel also ein religiös begründbares „Recht“ geltend machen? (Übrigens gehörte die südliche Küstenebene mit den Philisterstädten Asdod, Askalon usw., die heute im Kerngebiet des Staates liegt, in biblischer Zeit niemals zu Israel!)

Diese Überlegungen sollen nur zeigen, wie vage solche Begründungen eigentlich sind und wie wenig es möglich ist, ein religiös-historisches Recht Israels auf die staatliche Beherrschung des Landes in bestimmten Grenzen zu definieren. Die ganze Frage wird dadurch vollends problematisch, daß auch die islamischen Araber für sich in Anspruch nehmen, daß dieses Land für sie religiös geheiligter Boden ist. Auch der Islam hat dieses Land im Namen Gottes erobert. Im siebten Jahrhundert n. Chr. nahmen die Heere des Propheten Mohammed Jerusalem ein. Sie errichteten auf dem weiten Platz, den einst der König Herodes um den Tempel herum angelegt hatte, den Felsendom (die sogenannte Omar-Moschee) und die Aksa-Moschee und machten dadurch Jerusalem zu einem Teil des *dar-islam* des „Hauses des Islams“, d. h. der islamischen Welt, und zu einem der wichtigsten islamischen Wallfahrtsheiligtümer. Haben deshalb nicht auch die muslimischen Araber ein religiös begründetes „historisches Recht“ auf das Land? Zählt das historische Recht derer, die vor zweitausend Jahren aus dem Land vertrieben wurden, mehr als das historische Recht derer, die seit dreizehnhundert Jahren dort leben? Wie will man eins gegen das andere abwägen? Und ist nicht der Gott des Propheten Mohammed derselbe *eine* Gott wie der Gott Abrahams und Davids?

Schließlich gehört zum Gesamtbild dieser neuen theokratischen Tendenzen, daß dabei nicht selten offen antidemokratische Töne vernehmbar werden. So erklärte etwa Rabbiner Mosche Lewinger, der Führer der Siedler von Kirjat Arba bei Hebron, die ihre Siedlung in einem langen Kampf gegen die israelische Regierung durchgesetzt und legalisiert haben: „Die jüdisch-nationale Wiedergeburt ist wichtiger als Demokratie.“ Und auch der Friede ist nur „ein Instrument für die Erfüllung einer Vision“, nämlich der Vision von der „moralischen und irdischen Integrität des jüdischen Volkes und Eretz Israels (d. h. des Landes Israel), die wichtiger ist als hypothetischer Friede“⁷⁾.

Allerdings haben sich inzwischen auch andere Stimmen erhoben. Es gibt eine breitgefächerte Sammlungsbewegung, die sich *Zionut acheret* („ein anderer Zionismus“) nennt und sich entschieden gegen die Siedlungspolitik des Gusch Emunim wendet. Zu ihr gehört auch die religiös-zionistische Gruppe *Oz weSchalom* („Kraft und Frieden“), die sich bewußt als Gegengruppe zu Gusch Emunim versteht. Sie bestreitet vor allem die Berechtigung, den Besitz des Landes als wichtigste religiöse Forderung zu erklären und alle ethischen Grundsätze der jüdischen Religion dahinter zurücktreten zu lassen. Der Sprecher dieser Gruppe, Professor Uriel Simon von der religiösen Bar-Ilan-Universität, erklärte dazu:

„Das jüdische Volk ist erwählt worden, um mehr Verpflichtungen statt mehr Rechte zu übernehmen. Während ein Anhänger von ‚Gusch Emunim‘ sagen wird, daß die Araber keine nationalen Rechte im Lande haben, erklären wir, daß es unsere Aufgabe ist, gegenüber den Arabern volle Gerechtigkeit zu üben... ‚Oz weSchalom‘ ist angetreten, um für einen alternativen religiösen Zionismus zu kämpfen, der die Aufforderung, gegenüber Minoritäten gerecht zu sein, als eine religiöse jüdische Pflicht begreift. Diese Pflicht wiegt nicht leichter als diejenige, das Land aufzubauen. Wir glauben, daß das jüdische Volk mit seinem schweren Schicksal als verfolgte Minderheit einen Staat aufbauen muß, der mit anderen ethnischen Minoritäten in Frieden lebt. Nicht die Größe des Landes bildet den Maßstab für den Erfolg oder den Mißerfolg des Zionismus, sondern seine Qualität entscheidet.“

Das letzte Zitat zeigt noch einmal sehr deutlich, daß das Problem der theokratischen Tendenzen in der israelischen Politik auch eine nach außen gerichtete Seite hat. Sie betrifft vor allem das Verhältnis zu den palästinensischen Arabern, den Mitbewohnern der israelischen Juden in dem von beiden beanspruchten Gebiet. Die Äußerungen Simons machen zudem sichtbar, wie gerade in religiösen Kreisen auch die ethische Komponente dieses Problems erkannt wird.

Der Kampf um das Selbstverständnis des jüdischen Staates

Ist Israel ein theokratischer Staat? Unsere Skizze der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Religion in Israel konnte diese Frage nicht abschließend beantworten. Sie hat aber einige Grundprobleme deutlich gemacht.

Die Frage „Wer ist Jude?“ ist insofern eine Schlüsselfrage, als in ihr der Kern des Problems besonders klar erkennbar wird. Die traditionelle Antwort auf diese Frage setzt die religiöse und die nationale Zugehörigkeit zum Judentum ineins. Wer Jude ist, ist zugleich Angehöriger des jüdischen Volkes und der

jüdischen Religionsgemeinschaft; eine Trennung beider Aspekte ist von der jüdischen Tradition her nicht möglich. Dies wird besonders deutlich beim Übertritt eines Nichtjuden zum Judentum: er wird dadurch nicht nur im religiösen Sinne Jude (wie etwa im Christentum), sondern zugleich auch Angehöriger des jüdischen Volkes. Insofern ist diese traditionelle Definition des Juden ihrem Wesen nach theokratisch.

Demnach müßte ein jüdischer Staat auf der Grundlage dieses traditionellen Verständnisses von Judentum notwendigerweise theokratisch verfaßt sein. Seit der Aufklärung hat sich aber das Selbstverständnis eines Teils der Juden, vor allem in Europa, grundlegend gewandelt, so daß für sie diese Identität von

⁷⁾ Vgl. hierzu und zu den folgenden Zitaten: Schonzeit für Vernunft. „Gusch Emunim“ und die Folgen, Dokumentation des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten, Bonn 1978.

religiösem und nationalem Judesein nicht mehr gegeben ist. Deshalb wäre ein jüdischer Staat, der ausschließlich nach den Vorstellungen der Zionisten gestaltet worden wäre, gewiß weit von jeglichen theokratischen Tendenzen entfernt gewesen. (Auch die zahlenmäßig kleine religiös-zionistische Misrachi-Partei trat damals nicht für einen theokratisch verfaßten Staat ein.) Durch die Zusammenfassung von nichtreligiösen Zionisten und in Palästina lebenden religiösen jüdischen Bevölkerungsgruppen in der Knesset Israel zur Zeit des britischen Mandats wurde der Konflikt jedoch für den Augenblick der Staatsgründung gleichsam vorprogrammiert.

Denn was für die Definition des Judeseins gilt, findet seine Entsprechung in allen wichtigen Fragen der Lebensgestaltung. Für das traditionelle Judentum sind sie in der Thora bzw. in der sie auslegenden Halacha festgelegt, für den modernen säkularisierten Juden hingegen haben diese Überlieferungen keine verbindliche Bedeutung mehr. Deshalb entstand hier unausweichlich ein Grundsatzkonflikt, der sowohl prinzipielle Entscheidungen als auch ständig neue Regelungen im Einzelfall notwendig macht und dennoch nie zur Ruhe kommen kann.

Dabei wird im Grunde mit sehr ungleichen Waffen gekämpft. Die große Mehrheit der Israeli ist sich durchaus der Bedeutung bewußt,

die die religiöse Tradition in der zweitausendjährigen Geschichte der Diaspora für den Zusammenhalt und das Überleben des jüdischen Volkes gehabt hat, und ist infolgedessen zur Rücksichtnahme auf die traditionsbewußten Kreise und zu Zugeständnissen bereit, sofern sie das persönliche Leben oder das der Gemeinschaft nicht in unzumutbarer Weise beeinträchtigen. Die Vertreter der Orthodoxie hingegen versuchen in oft militanter Weise, ihren Einfluß ständig zu vergrößern und die Befolgung der halachischen Vorschriften für immer weitere Lebensbereiche verbindlich zu machen.

Hier zeigt sich, daß es dabei nicht einfach um das Verhältnis von Staat und Religion geht, sondern daß der Konflikt seine eigentliche Schärfe dadurch bekommt, daß die religiösen Gesichtspunkte von einer intoleranten und militanten Orthodoxie vertreten werden, die nicht an einem gemeinsamen Bemühen um die Gestaltung des jüdischen Staates interessiert, sondern nur auf die Durchsetzung ihrer Forderungen bedacht ist. Insofern wäre die Situation in Israel wesentlich anders, wenn dort die gleiche Differenzierung des religiösen Lebens herrschte wie etwa in den USA und wenn diese auch ihren Niederschlag in der offiziellen Repräsentation der religiösen Gruppen mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Gesetzgebung fände.

Die Zukunft der jüdischen Religion in Israel

Eine solche Differenzierung des religiösen Lebens könnte auch insgesamt zu einer anderen Einstellung eines Teils der israelischen Bevölkerung zur jüdischen Religion führen. Die durchaus vorhandenen traditionellen und emotionalen Beziehungen zur Bibel und den religiösen Überlieferungen finden keine Ausdrucksform, die für einen nichtorthodoxen jungen Israeli akzeptabel wäre. Es gibt aber viele Hinweise darauf, daß die ablehnende Haltung gegenüber der Religion in erster Linie eine Ablehnung der Orthodoxie ist, während eine liberalere, gegenwartsbezogene Form religiösen Lebens durchaus Widerhall finden würde.

Allerdings kann ich die Auffassung von Uri Sahn nicht teilen, daß die Gusch-Emunim-Bewegung einen positiven Ansatzpunkt darstellt⁶⁾. Ich sehe in ihr eine höchst gefährli-

⁶⁾ Sahn, a. a. O.

che Verbindung von religiösem und nationalistischem (um nicht mit Amos Elon zu sagen „chauvinistischem“) Fanatismus, die ich eher als Mißbrauch der Religion für einseitige politische Zwecke betrachten muß. Zudem würde ich es für außerordentlich bedenklich halten, wenn dies die zukünftige Weise wäre, „die israelische Wirklichkeit... religiös zu interpretieren“, und der Weg, auf dem die „Suche nach der eigenen Identität und Religion“ weiter voranschreiten sollte. Ich habe oben auf die ethischen Probleme aufmerksam gemacht, die in der prinzipiellen Mißachtung der Rechte anderer Menschengruppen im Namen der eigenen Religion liegen, und es erschiene mir verhängnisvoll, wenn dies weiter um sich greifen würde. Zudem halte ich militanten Nationalismus, wo und in welcher Gestalt er immer auftauchen mag, in jedem Fall für einen Irrweg. Für Israel müßte er notwendig in die vollständige Isolierung führen.

Schließlich müssen hier noch einmal die Beziehungen zwischen Israel und der Diaspora zur Sprache kommen. Sie sind im Blick auf unser Thema keineswegs einheitlich. Auf der einen Seite werden aus der Diaspora heraus ständig Erwartungen und Forderungen an eine möglichst weitgehende Durchsetzung der religiösen Tradition im Sinne der Orthodoxie an Israel gerichtet. Die orthodoxen Kreise außerhalb Israels beobachten aufmerksam die Entwicklung und versuchen sie direkt oder indirekt zu beeinflussen. Man begegnet in Israel auch immer wieder Juden aus der Diaspora, die zwar in ihrem eigenen Lande die religionsgesetzlichen Vorschriften nicht allzu genau befolgen, die aber von Israel als jüdischem Staat erwarten, daß dies dort geschieht, und die selbst während ihres Aufenthalts in Israel ein Leben nach der Halacha führen möchten. Auf der anderen Seite gehören einflußreiche Kreise des amerikanischen Judentums nicht-orthodoxen Gruppen an und betrachten mit Mißtrauen die Entwicklung, vor allem nach der Übernahme der Regierung Beginn und der damit verbundenen Stärkung des Einflusses der Orthodoxie in Israel.

Dies zeigt, daß die Frage der weiteren Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Religion in Israel nicht ohne den Blick auf die Diaspora beantwortet werden kann. Das gilt vor allem auch für die Möglichkeit der Entwicklung neuer religiöser Formen in Israel. Die Anstöße dazu kommen im wesentlichen aus dem Ausland, vor allem wiederum aus Amerika. Dabei ist interessant, daß gerade diese Kreise auch die Beziehungen zwischen Israel und der Diaspora als solche für ein Thema halten, dem sehr viel mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden muß, als es weiterhin geschieht. In Israel besteht vor allem unter den Jüngeren wenig Interesse und Ver-

ständnis für die Probleme der Diaspora. Der Blick ist oft mit einer erstaunlichen Einseitigkeit auf die eigenen Probleme gerichtet. Ohne die lebendigen Wechselbeziehungen mit der Diaspora kann Israel aber auf Dauer nicht existieren.

Wie wird die Zukunft aussehen? Hier muß ich noch einmal Uri Sahn entschieden widersprechen, wenn er im Schlußsatz seines Aufsatzes meint, daß „die Frage nach Religion in Israel auf die Dauer irrelevant“ werden könnte. Ich sehe keinerlei Anlaß für die Vermutung, daß dies geschehen könnte; meine eigenen langjährigen Beobachtungen gehen eher in die entgegengesetzte Richtung. Vor allem sehe ich nicht, daß in absehbarer Zukunft „die organisierte Orthodoxie auf eine kleine Gruppe unzeitgemäß lebender Sekten zusammenschrumpfen“ könnte. Hier liegt m. E. eine völlige Verkennung der religiösen Vitalität der Orthodoxie wie auch ihrer institutionellen Stärke zugrunde. Man mag das bedauern, aber es erscheint mir völlig unrealistisch, derartiges zu erwarten.

Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Auseinandersetzungen um die Frage, ob und in welchem Umfang Israel ein theokratischer Staat sein soll und kann, auch in Zukunft weitergehen werden. Dabei werden viele Faktoren den Gang der Dinge im einzelnen mitbestimmen: die innenpolitischen Kräfteverhältnisse, die außenpolitische Entwicklung, die Beziehungen zur Diaspora usw. Es ist schon oft die Gefahr beschworen worden, daß es bei einem Nachlassen des Drucks von außen in Israel zu einem „Kulturkampf“ kommen könne. Selbst diese Möglichkeit ist keineswegs auszuschließen. Allerdings hat sich bisher immer wieder gezeigt, daß es genug besonnene Kräfte gab, um eine solche Gefahr zu bannen.

Detlev Khalid: Das Wiedererstarben des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 10/79, S. 3—17

Der Islam wird in der westlichen Presse allgemein als eine im Mittelalter stehengebliebene Gesetzesreligion präsentiert. Der „innere“ Islam, wie ihn die gläubigen Massen abseits der Lehrstätten des städtischen Klerus verstehen, ist weitgehend unbekannt. Gerade aber dieser „zweite“ Islam verbindet sich leicht mit marxistischen Elementen, denn er ist seit jeher von einer humanistischen Mystik geprägt, die den egalitären Elan der frühen Botschaft Muhammads nicht verloren hat. Unter den Intellektuellen manifestiert sich der Konflikt zwischen „Gesetzesislam“ und „Volksislam“ besonders deutlich in der jeweiligen Stellungnahme zum „Säkularismus“. Für die Rechtsgelehrten und ihre Exekutiven in den Militärdiktaturen konservativer Staaten ist der Säkularismus zum Inbegriff alles Verwerflichen geworden. Ihnen gilt das „Islamische System“ als sicherster Garant ihrer Privilegien. Diese Version der Gesetzesreligion fand aber unter den Muslimen so wenig Anklang, daß sie sich ungeachtet saudi-arabischer Patronisierung nicht auf Dauer durchsetzen kann. Die bereits einsetzende Gegenreaktion steht ihrerseits auf islamischer Grundlage. Der Iran ist allerdings ein Sonderfall, weil aufgrund der besonderen Entwicklung dieses schiitischen Landes der Gesetzes- und Volksislam sich einander befruchtet und nicht bekämpft haben. Dadurch ist eine Dynamik entstanden, die zwar wesensverschieden von vielen anderen muslimischen Ländern ist, dennoch aber auf diese ausstrahlt und als richtungsweisend angesehen wird.

Die islamische Staatstheorie, soweit man überhaupt von einer solchen sprechen kann, kennt mehrere Varianten. Die des Gesetzesislams würde zu einer „Diktatur der Rechtsgelehrten“ führen, die des sozialistisch imprägnierten Volksislams zu einem Säkularstaat mit starker Betonung der Moralvorstellungen des Korans. Vorerst wird man mit einer Skala von Synthesen herumexperimentieren — und dies wird letztlich zuungunsten des Gesetzesislams hinauslaufen. Die Re-Islamisierung bedeutet also nicht den Vormarsch eines homogenen Systems, vielmehr handelt es sich um das Ringen unterschiedlicher Vorstellungen von Muhammads Lehre. Das Wiedererstarben des Islams in der einen oder anderen Form steht stellvertretend für die Suche der Dritten Welt nach einem authentischen „dritten Weg“ zwischen den beiden Systemen von Kapitalismus und Kommunismus. Die Re-Islamisierung ist also symptomatisch für ein neues Bewußtsein und eine Identitätsfindung.

Uri Sahn: Staat und Religion in Israel

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 10/79, S. 18—29

Archaische Religionsgesetze und modernste Technologie prallen in Israel aufeinander; die Verflechtung zwischen Religion und Politik ist für Außenstehende kaum überschaubar; die Vielzahl sich kreuzender politischer und wirtschaftlicher Interessen, eine Fülle von aus der Diaspora übernommenen Traditionen und eine komplizierte Rechtslage in der parlamentarischen Demokratie Israels erschweren das Verständnis. Nach einer Bestandsaufnahme der wichtigsten Strömungen unter den israelischen Juden, die eine Charakterisierung einzelner jüdischer Sekten und Gemeinschaften einschließt, versucht der Autor Prognosen über die Zukunft der jüdischen Religion im Staate Israel zu stellen. Im Zentrum steht die Frage, welche Rolle voraussichtbare Auseinandersetzungen um die Religion bei einem Nachlassen des äußeren Drucks auf Israel spielen könnten. Es geht dabei vor allem darum, die Diskrepanzen zwischen einem durch ein 2000jähriges Exil geprägten Judentum und den Notwendigkeiten des Alltagslebens in einem eigenen, modernen Staat zu einem Ausgleich zu bringen.

Rolf Rendtorff: Ist Israel ein theokratischer Staat?

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 10/79, S. 30—47

Ist Israel ein theokratischer Staat, d. h. ein Staat, in dem die Religion die Staatsordnung bestimmt? Aus der Sicht der orthodoxen Tradition müßte ein jüdischer Staat theokratisch sein — aus der Sicht der nichtreligiösen Zionisten kann und darf er es nicht sein. Dieser Konflikt bahnte sich schon in der Zeit des britischen Mandats in Palästina an; seit der Gründung des Staates Israel gehört er zu den schwierigsten und brisantesten innenpolitischen Problemen. Er findet seinen Niederschlag z. B. im Streit um die Ehegesetzgebung, um die Einhaltung des Sabbat, um die Frage „Wer ist Jude?“ und nicht zuletzt um das Problem, wie eine Verfassung des Staates Israel aussehen sollte (die es bis heute nicht gibt).

Eine neue Dimension erhielten die Auseinandersetzungen durch den religiös begründeten Anspruch auf den Besitz des ganzen biblischen Landes Israel einschließlich der 1967 besetzten Gebiete und durch die Koalition zwischen religiösen und nationalistischen Expansionisten, die seit dem Regierungsantritt Menachem Begins im Mai 1977 zur herrschenden Macht im Staate geworden sind. Hier zeigt sich die außenpolitische Bedeutung eines theokratischen Verständnisses des jüdischen Staates.