

Zweiter Teil | Jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel

4. Hinführung und methodische Vorgehensweise

Im Rahmen des zweiten Teiles des Dissertationsprojektes wird eine Analyse verschiedener jüdischer Perspektiven auf Land und Staat Israel erarbeitet: Einerseits wird damit der Zielsetzung der *Richtlinien* »grundlegende Komponente der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen«¹ Folge geleistet, andererseits forderte beispielsweise jüngst *Cunningham* in seinen richtungsweisenden Handlungsmaximen für eine katholische Theologie im Schreiben und Lehren über Judentum und Jüd:innen, dass über das Judentum keine Theologie gelehrt werden dürfe, ohne davor unterschiedliche jüdische Perspektiven einzuholen:² »You shall not theologize about Jews or Judaism without first dialoguing with jewish interlocutors who do not share the christian faith or without consulting texts written by Jews or by those who have experience of contemporary Judaism.«³

Im Fokus steht dabei insbesondere die Fragestellung »Welche jüdische Theologien des Landes existieren? In welchem Zusammenhang steht dazu der moderne Staat Israel?« Aufgrund des grundlegenden Rahmens des Dissertationsprojektes konzentriert sich der Fragehorizont im Besonderen darauf, ob es aus christlicher bzw. im Speziellen katholischer Theologie eine theologische Perspektive auf den Staat Israel geben könne. Grundlegend verneint wurde diese Möglichkeit vom emeritierten Papst *Benedikt XVI.* | *Joseph Ratzinger* in dessen Aufsatz »Gnade und Berufung ohne Reue?« aus dem Jahr 2018. Allerdings schreibt *Ratzinger*, dass, wenn auch eine Begründung eines jüdischen Staates »nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann, [dieser, J.K.] aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.«⁴ Im Anschluss daran führte dies zu heftiger Kritik der ORD, die in einem Antwortschreiben an Kardinal *Koch*, hinterfragt, ob der emeritierte Papst nicht den Eindruck erwecke, »dass der Staat Israel sich eher historisch zufällig auf seinem heutigen Territorium befindet«⁵. Als Gegenvorschlag wird *Koch* der Gedanke empfohlen, anschließend an *Soloveitchik* zu überle-

1 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Richtlinien*, 49.

2 Vgl. *Cunningham*, *Maxims for Mutuality*, 21–27.

3 Ebd., 21.

4 *Ratzinger*, *Joseph* | *Benedikt XVI.*, *Gnade und Berufung*, 401.

5 Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, *Offener Brief*.

gen, »was die religiöse Verbundenheit des jüdischen Volkes mit dem Staat Israel für Christen bedeuten kann?«⁶ Ebenfalls wird angemerkt, ob nicht mit der Formulierung *Ratzingers*, dass der Staat Israel »in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf«⁷ theologisch weitergearbeitet werden könne. *Ratzinger* führt diesen Gedanken nicht weiter aus, daher bleibt dieser als isolierte Option einer möglichen, auch theologischen, Deutung des Staates Israel bestehen.

In der Analyse jüdischer Stimmen in diesem Projekt werden insbesondere, aber nicht ausschließlich, religiöse jüdische Perspektiven berücksichtigt. Für diese Arbeit konnte keine bisherige umfassende Darstellung jüdischer Deutungen des Landes Israel innerhalb der wissenschaftlichen Fachliteratur identifiziert werden. Im vorliegenden Forschungsprojekt wird diese Frage mit einem Fokus auf den jüdisch-katholischen bzw. auch jüdisch-christlichen Dialog verfolgt. Daher sind hier vorrangig jüdische Konzepte von Interesse, welche international im jüdisch-katholischen Dialog rezipiert werden können, d.h. welche zum Zeitpunkt der Verfassung dieses Dissertationsprojektes in englischer Sprache⁸ vorliegen. Das Projekt könnte jedoch durch die Bearbeitung hebräischer Fachliteratur zur Thematik Land und Staat Israel insbesondere mit einem Fokus auf den innerisraelischen Diskurs ausgeweitet werden. Die anschließende Auswahl der jüdischen Perspektiven erfolgt in zwei Teilbereichen: Ein Kapitel fokussiert auf jüdische Stimmen aus dem Zeitraum vor und nach der Gründung des Staates Israel und ein weiteres Kapitel nimmt wiederum heutige religiöse aber auch einige säkulare Perspektiven in den Blick.

In *Kapitel 5* werden zur Kontextualisierung Grundsätze der zionistischen Bewegung bis zur Staatsgründung erarbeitet. Dabei werden die verschiedenen säkularen Richtungen innerhalb des Zionismus sowie deren Hauptinhalte erläutert, anschließend wird auf den religiösen Zionismus sowie einzelne Vertreter und deren wesentliche Grundzüge fokussiert. Im nächsten Teil des Kapitels werden einige bedeutende jüdische Perspektiven vor und nach der Staatsgründung ausgewählt und einzelne Werke dieser Autoren genauer analysiert. Alle Autoren (*Abraham Kook*⁹, *Mordecai*

6 Ebd.

7 Ratzinger, Joseph | Benedikt XVI., Gnade und Berufung, 401.

8 In Ausnahmefällen wird auch auf Werke in deutscher Übersetzung zurückgegriffen, wenn diese über die Universitätsbibliothek Salzburg im Gegensatz zum englischen Original bzw. der englischen Übersetzung zur Verfügung stehen.

9 Vgl. das Kapitel von *Ravitzky* zu »Messianic Religious Zionism«, in: Ravitzky, Aviezer, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago/London 1996, 79–144.

*Kaplan*¹⁰, *Joseph Soloveitchik*¹¹ und *Abraham Heschel*¹²) werden bis heute rezipiert, haben grundlegende Werke zu den Themen Land, Staat und Volk Israel verfasst und können unterschiedlichen jüdischen Gruppierungen zugeordnet werden.

Für das orthodoxe Judentum wurde auf A. Kook und *Soloveitchik* zurückgegriffen. Die beiden vertreten eine grundlegend konträre religiöse Deutung des Staates Israel: A. Kook misst dem Staat messianische Bedeutung zu,¹³ während *Soloveitchiks* Ansatz als nichtmessianisch bzw. universal bezeichnet werden kann.¹⁴ *Soloveitchik*, der noch immer bedeutend für die moderne Orthodoxie in den USA ist¹⁵ und *Heschel*, der dem konservativen Judentum zuzurechnen ist und Mitte des 20. Jahrhunderts der am meisten gelesene jüdische Theologe in den USA war, bilden bis heute wichtige jüdische Referenzquellen im jüdisch-christlichen Dialog.¹⁶ *Kaplan* stammt ursprünglich aus dem orthodoxen Judentum, will eine Erneuerung des gesamten Judentums bewirken und wird heute als »Gründungsvater«¹⁷ des Rekonstruktivismus betrachtet. Damit kann er dem sehr liberalen Judentum zugerechnet werden. In den jeweiligen Werken werden im Wesentlichen Stellen herausgegriffen, welche die Bedeutung von Land und Staat Israel ansprechen. Diese werden anschließend im Rahmen der Biographie des jeweiligen Autors sowie kontextueller Gegebenheiten analysiert. Aus diesem historischen Querschnitt wird in einem ersten Zwischen-

-
- 10 Vgl. dazu die Diskussion der Rabbiner *Edward Feinstein* und *Harold Kushner* zur bestehenden Bedeutung von *Mordecai Kaplan*: Feinstein, Edward/Kushner, Harold, Discussion 2: On the Legacy of Mordecai Kaplan, in: Feinstein, Edward (Hg.), *Jews and Judaism in the 21st century. Human Responsibility, the Presence of God and the Future of the Covenant*, Woodstock³ 2013, 99–105; oder auch vgl. Barack Fishman, *The Way Into*, 160 und 174–178.
 - 11 Vgl. beispielsweise *Barack Fishman*, die *Soloveitchik* als »a towering figure in the Modern Orthodox world«, beschreibt: Barack Fishman, *The Way Into*, 150; oder zur Bedeutung von *Soloveitchiks* Ansichten über den interreligiösen Dialog beispielsweise: Goodman, Daniel Ross, *From Confrontation to Cooperation. The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue*, in: *HThR* 114 (4) (2021) 536–560. <https://doi.org/10.1017/S0017816021000286>.
 - 12 Vgl. hierzu die publizierte Antrittsvorlesung von *Ursula Rudnick*: Rudnick, Ursula, *Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel* 2008. Verfügbar unter: <https://www.compass-infodienst.de/Ursula-Rudnick-Zur-juedischen-Wahrnehmung-des-Christentums.4462.o.html> (10.02.2026).
 - 13 Vgl. beispielsweise den Aufsatz von: Brumlik, Micha, *Zionistischer Messianismus des Jerusalemer Rabbiners Abraham Isaak HaCohen Kook*, in: Eppler, Wilhelm (Hg.), *Fundamentalismus als religionspädagogische Herausforderung*, Göttingen 2015, 73–84. <https://doi.org/10.14220/9783737004190.73>.
 - 14 Vgl. Zelcer, Heshey/Zelcer, Marc, *The Philosophy of Joseph B. Soloveitchik*, London 2021, 174. <https://doi.org/10.4324/9781003143765>.
 - 15 Vgl. Waxman, Dov, *Trouble in the Tribe. The American Jewish Conflict over Israel*, Princeton/Oxford 2016, 27f. <https://doi.org/10.1515/9781400880355>.
 - 16 Vgl. Kimelman, Rabbis, 251.
 - 17 Barack Fishman, *The Way Into*, 174.

fazit ein schematischer Überblick über relevante jüdische Positionen des 20. Jahrhunderts dargelegt.

In *Kapitel 6* werden zuerst Dokumente der unterschiedlichen religiösen jüdischen Richtungen analysiert. Dafür wurden Texte herausgegriffen, die einen klaren thematischen Bezug zum Land Israel aufweisen. Weitere Auswahlkriterien waren die Repräsentanz einer jüdischen Richtung, die Rezeption, die Aktualität sowie die Verfügbarkeit in englischer Sprache. So wurden zwei jüdische Dokumente (BJR, DE) ermittelt, welche für den jüdisch-christlichen Dialog von hoher Bedeutung sind und in diesem vielfach zitiert und analysiert werden. Die Stellungnahme BJR der Europäischen Rabbinerkonferenz, des Amerikanischen Rabbinerverbandes sowie des Oberrabbinats des Staates Israel ist eine Reflexion anlässlich des 50jährigen Jubiläums von NA. Einige Jahre davor greift DE die Veränderung in den Beziehungen sowie in der Wahrnehmung des Judentums durch christliche Kirchen in einem Schreiben auf, welches von zahlreichen liberalen Rabbiner:innen und Wissenschaftler:innen unterschrieben wurde. Außerdem haben sowohl das Reformjudentum mit »Reform Judaism & Zionism: A Centenary Platform«¹⁸, kurz auch »The Miami Platform« (MP), als auch das Konservative Judentum mit »Emet Ve'Emunah. Statement on Principles of Conservative Judaism«¹⁹ (EVE) Dokumente verfasst, welche explizite Stellungnahmen zum Zionismus und dem Staat Israel beinhalten.

Die Dokumente werden in Hinblick auf folgende Fragen und Kriterien beschrieben und diskutiert:

(1) Kontextualisierung und Rezeption der Dokumente

- Was ist der religiöse, historische und geographische Kontext des Dokumentes?
- Inwieweit wird das Dokument rezipiert?
- Welche Bedeutung hat das Dokument? Hat es Autorität für eine bestimmte Richtung/Gruppierung innerhalb des Judentums?

(2) Land Israel:

- Wie wird das Land beschrieben? Welche Bedeutung hat das Land? Kann dieses als »religiös« bezeichnet werden?

18 Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism: A Centenary Platform. The Miami Platform 1997. Verfügbar unter: [https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-zionism-centenary-platform/\(10.02.2026\)](https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-zionism-centenary-platform/(10.02.2026)).

19 The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah. Statement of Principles of Conservative Judaism, o.O. ²1990.

- Wird eine Verbindung zwischen Gott und dem Land bzw. dem Volk Israel und dem Land Israel hergestellt und wenn ja, inwiefern?

(3) Staat Israel:

- Welche Bedeutung hat der Staat Israel? Kann dieser als religiös bezeichnet werden?
- Wie wird die Verknüpfung von Land und Staat Israel beschrieben?

Anschließend werden ausgewählte jüdische Perspektiven aus dem 21. Jahrhundert analysiert. Kriterium für die Auswahl sind jeweils einerseits Aktualität und Rezeption, aber auch, dass sich diese Arbeiten u.a. an eine christliche Leserschaft bzw. an Akteur:innen im jüdisch-christlichen Dialog wenden. Stellvertretend für die großen verschiedenen Richtungen im Judentum (orthodox, konservativ, reformjüdisch sowie säkular) wird ein Werk (Monographie bzw. Sammelband) ausgewählt. Die Kapitelreihung erfolgt hierbei jeweils nach der Aktualität der Arbeit. Somit wird als Erstes ein reformjüdischer Sammelband »The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism«²⁰, herausgegeben von Vertretern der CCAR, diskutiert. Rabbiner *Stanley Davids*²¹ gilt als Vater der reformjüdischen zionistischen Plattform der CCAR, war Landesvorsitzender der *Association of Reform Zionists of America* (ARZA) von 2004–2008 und machte im Jahr 2004 Alija von den USA. Wie auch sein Co-Herausgeber Rabbi *Lawrence Englander*²² ist er im interreligiösen Dialog sehr engagiert. Der Kanadier *Englander* ist Vorsitzender der ARZENU, einer weltweiten progressiven zionistischen Organisation. Zweitens wird eine Monographie des konservativen amerikanischen Rabbiners *David Novak* »Zionism and Judaism. A New Theory«²³ bearbeitet. *Novak* war einer der Mitautoren bei DE und Schüler von *Heschel*. Als säkulare Stimme wird das Buch »A New Voice for Israel. Fighting for the Survival of the Jewish Nation« des Gründers und Präsidenten der jüdischen-amerikanischen Lobbyorganisation J Street *Jeremy Ben-Ami* analysiert. Eine orthodoxe Perspektive liefert der Rabbiner *Eugene Korn*, der im jüdisch-christlichen Dialog in den USA und Israel aktiv ist sowie an TDW mitgeschrieben hat. Seine Monographie

20 Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018.

21 Davids, Stanley M., Rabbi Stanley M. Davids. Verfügbar unter: <https://www.ccarpress.org/content.asp?tid=510> (10.02.2026).

22 Englander, Lawrence A., Rabbi Lawrence A. Englander. Verfügbar unter: <https://www.ccarpress.org/content.asp?tid=509> (10.02.2026).

23 Novak, David, *Zionism and Judaism. A New Theory*, New York 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316163719>.

»The Jewish Connection to Israel, the Promised Land«²⁴ richtet sich speziell an Christ:innen und ist damit als Werk für den jüdisch-christlichen Dialog besonders interessant.

Im nächsten Abschnitt wird der Blickwinkel auf kritische Stimmen aus dem Judentum erweitert. Diese argumentieren sowohl aus einer religiösen als auch einer säkularen Perspektive. Jeder dieser Beiträge von diversen jüdischen Wissenschaftler:innen soll ganz unterschiedliche Aspekte der Thematik aufzeigen. Ziel dieses Kapitels ist es darauf hinzuweisen, dass die Diskussion um Land und Staat Israel auch innerjüdisch sehr divers ist und verschiedenste Problematiken mit dieser Debatte einhergehen. Die jeweiligen Perspektiven werden in zeitlicher Reihenfolge diskutiert. Die jüdische US-amerikanische Philosophin *Judith Butler* erlangte v.a. mit ihrer Schrift »Das Unbehagen der Geschlechter«²⁵ große Aufmerksamkeit und gilt als Vorreiterin in der Queer-Theorie. Sie hat jedoch auch einen Ruf als sehr bekannte und umstrittene gegenwärtige Vertreterin israelkritischer und antizionistischer Positionen.²⁶ Der jüdische Befreiungstheologe *Marc Ellis* äußert sich seit vielen Jahrzehnten aus einer religiösen Perspektive über den Staat Israel. So wie auch bei *Butler* hinterfragt er grundsätzlich, was es bedeutet jüdisch zu sein. Ebenfalls kritisiert er die Besetzungspolitik des jüdischen Staates, und fordert eine neue Ethik – diese hat für *Ellis* im Gegensatz zu *Butler* jedoch auch eine religiöse Dimension. So schlägt er eine jüdische Theologie der Befreiung vor.

Die beiden nächsten Perspektiven haben eine enge Verknüpfung zum Staat Israel: *Yeshayahu Leibowitz* war orthodoxer Jude und lebte ebenfalls im Staat Israel. Auch er wurde als scharfer Kritiker des Staates Israel bekannt.²⁷ Er beschäftigt sich u.a. mit der Bedeutung des Landes und Staates Israel für das Judentum. Dabei argumentiert er aus einer religiösen Perspektive, warum er jegliche religiöse Dimension des Staates ablehnt.²⁸ Auch *Ella Shohat* wuchs in Israel auf, bevor sie in die USA emigrierte. Ihr Artikel »The Invention of the Mizrahim« ermöglicht einen tieferen Einblick in die unterschiedlichen Situationen innerhalb der jüdischen Immigration

24 Korn, Eugene, *The Jewish Connection to Israel, the Promised Land. A Brief Introduction for Christians*, Woodstock 2008.

25 Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 17 2014.

26 So beispielsweise in einem Beitrag von *Stephan Grigat* im österreichischen jüdischen Magazin NU: Grigat, Stephan, *Deconstructing Israel*. 25.03.2020. Verfügbar unter: <https://nunu.at/artikel/deconstructing-israel/> (10.02.2026).

27 Vgl. beispielsweise Kavon, Eli, *Yeshayahu Leibowitz: Idol smasher or idol maker? The brilliant Yeshayahu Leibowitz – one of the most admired and the most despised thinkers in the history of the State of Israel*. 22.06.2019. Verfügbar unter: <https://www.jpost.com/opinion/yeshayah-u-leibowitz-idol-smasher-or-idol-maker-593342> (10.02.2026).

28 Vgl. Grözingen, Karl E., *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert* (5), Frankfurt a.M./New York 2019, 574–582.

nach Israel und hinterfragt damit auch das zionistische Narrativ der Motive jüdischer Einwanderung in den Staat Israel im 20. Jahrhundert. Abschließend werden die verschiedenen Positionierungen in einer schematischen Landkarte kartiert und so die Vielfalt der verschiedenen jüdischen Perspektiven dargestellt.

5. Historische Perspektiven

5.1 Grundsätze des Zionismus

5.1.1 Anfänge der zionistischen Bewegung: Theodor Herzl

Erste größere Erfolge und v.a. eine Sammlungen der zionistischen Bewegung erfolgten vorwiegend durch die zahlreichen Unternehmungen von Herzl.¹ Spätestens ab Herzl bestimmte die Idee das jüdische Volk als eine »Nation« zu sehen den politischen Zionismus.² So schreibt er in seinem Werk »Der Judenstaat« von 1896: »Ich halte die Judenfrage weder für eine soziale, noch für eine religiöse [...] Sie ist eine nationale Frage.«³ Herzl stellt das hauptsächlich westeuropäische Ideal der Assimilation nach der jüdischen Emanzipation in Frage und prägte stattdessen ein neues Bild: das Judentum als Nation. Die Idee wurde u.a. dadurch gestützt, dass Herzl selbst assimilierter europäischer Jude war, der den inneren Zwiespalt zwischen Emanzipation und Assimilation erlebt hatte. Herzl wurde 1860, väterlicherseits in eine sephardische und mütterlicherseits in eine aschkenasische Familie in Budapest geboren. Damit wuchs Herzl aufgrund der neuen österreichisch-ungarischen Verfassung von 1867 in einer Zeit der jüdischen Emanzipation auf, in welcher die jüdische Gemeinde in Budapest aufblühte. Allerdings verstärkten sich zeitgleich der Antisemitismus und der ungarische Nationalismus.⁴ Alexandra Pontzen sieht den Erfolg Herzls in seiner westeuropäischen Herkunft, seinem diplomatischen Geschick, der

1 Vgl. hierzu die neue Biographie über Herzl, in welcher dessen Werk als ein Aufruf zum Handeln dargestellt wird (Penslar, Derek, Theodor Herzl. Staatsmann ohne Staat. Eine Biographie, Göttingen 2022, 7; <https://doi.org/10.5771/9783835348790>).

2 Vgl. Brumlik, Micha, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, in: Braun, Christina von/Brumlik, Micha (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Köln/Weimar/Wien 2018, 371–383, hier: 374. Eine Begriffsdefinition des »politischen Zionismus« findet sich im folgenden Kapitel 5.1.2. Der »politische Zionismus« hatte zu dieser Zeit die größte Außenwirkung.

3 Herzl, Der Judenstaat, 16.

4 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 214f.

Entscheidung die »Judenfrage« als politische Frage anzugehen und in den historischen, technischen und sozialen Kontext seiner Zeit einzubinden, begründet.⁵

Nach einer verfassungs- und staatsrechtlichen Ausbildung an der Juristischen Fakultät der Universität Wien arbeitete *Herzl* ein Jahr zur Rechtspraxis am Landesgericht in Wien. Da er aber aufgrund seiner jüdischen Herkunft nicht Beamter werden konnte, verließ er das Landesgericht wieder. Eine erstmalig gesicherte Stelle bekam er erst als Journalist für die Wiener »Neue Freie Presse« in Paris.⁶ Diese Zeit als Auslandskorrespondent habe, so *Pontzen*, seinen späteren Einsatz als nationaljüdischer Politiker geprägt. Im Dezember 1884 beobachtet er den Hochverratsprozess gegen den jüdischen Offizier *Alfred Dreyfus* sowie dessen öffentliche Degradierung. *Herzl* habe die *Dreyfus*-Affäre als Ausbruch des Antisemitismus in der französischen Öffentlichkeit erlebt. Damit sei auch *Herzl* für den in Österreich wachsenden Antisemitismus sensibilisiert worden, beispielsweise aufgrund seiner eigenen Kränkung in seiner Studentenverbindung, die sich dem Antisemitismus zugewandt hatte.⁷ In diesem Umfeld habe sich *Herzl* erstmalig vertieft mit der Integrationsproblematik der Jüd:innen beschäftigt. Erst der Fall *Dreyfus* habe *Herzl* dazu geführt die Assimilation der Jüd:innen als vergeblich zu betrachten und eine neue politische Richtung einzuschlagen.⁸ In Folge habe auch *Herzl*, wie bereits andere Pionier:innen des Zionismus vor ihm, die gemeinsame Ansiedlung der Jüd:innen in einem eigenen Territorium angestrebt. Zu diesem Zeitpunkt sei dies jedoch nicht notwendigerweise mit einer Rückkehr des jüdischen Volkes nach Palästina verbunden gewesen. Im Vordergrund habe vielmehr die Idee völkerrechtlicher Anerkennung und gesicherter Souveränität des jüdischen Volkes gestanden.⁹

Das weitreichende diplomatische Geschick von *Herzl* habe sich, so *Pontzen*, in der Organisation des Ersten Zionistenkongresses 1897 in Basel gezeigt. Der Kongress sollte inszeniert werden, so dass er internationale Aufmerksamkeit für das zionistische Projekt gewinnen könnte. Das Programm des Kongresses wurde in den nächsten Jahren bedeutend für die gesamte zionistische Bewegung.¹⁰ Es wird hier jedoch nicht von einem eigenen Staat, sondern vielmehr von einer »öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina«¹¹ gesprochen. Dafür wird allerdings die »Heimstätte« bereits explizit in Palästina situiert:

5 Vgl. *Pontzen*, Alexandra, Das »Land der Väter« im politischen Zionismus Theodor Herzls, in: *Pontzen*, Alexandra/Stähler, Axel (Hg.), Das Gelobte Land. Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart. Quellen und Darstellungen, Reinbek bei Hamburg 2003, 165–190, hier: 166.

6 Vgl. *Battenberg*, Das Europäische Zeitalter, 215.

7 Vgl. *Pontzen*, »Land der Väter«, 167.

8 Vgl. *Battenberg*, Das Europäische Zeitalter, 215f.

9 Vgl. *Pontzen*, »Land der Väter«, 169.

10 Vgl. ebd., 173f.

11 Protokoll des Ersten Zionisten-Kongresses in Basel, 131–134, zit.n.: Ebd., 174.

- I. Die zweckdienliche Förderung der Besiedlung Palästinas mit jüdischen Ackerbauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden.
- II. Die Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft durch geeignete örtliche und allgemeine Veranstaltungen nach den Landesgesetzen.
- III. Die Stärkung des jüdischen Volksgefühls und Volksbewußtseins.
- IV. Vorbereitende Schritte zur Erlangung der Regierungszustimmung(en) die nötig sind, um das Ziel des Zionismus zu erreichen.¹²

Im Programm werden die notwendigen Vorbereitungsschritte für die Gründung einer »Heimstätte« angesprochen und weisen bereits auf die sich zu diesem Zeitpunkt entwickelnden verschiedenen Richtungen der zionistischen Bewegung hin.¹³ Zur politischen Vertretung wird die *World Zionist Organization* (WZO)¹⁴ am Ersten Zionistenkongress gegründet. Die Schaffung einer offiziellen Vertretung des zionistischen Projektes sollte die Involvierung europäischer Mächte und die Internationalisierung der jüdischen Anliegen ermöglichen.¹⁵ In den nächsten Jahren folgten zahlreiche weitere Zionistenkongresse in Basel. So wurde am Zweiten Zionistenkongress ein Finanzinstrument, die spätere Jüdische Kolonialbank, gegründet. Im Zentrum des Dritten Kongresses stand die Bemühung Herzls den türkischen Sultan *Abdul Hamid II.* und die türkische Regierung zur Unterstützung der zionistischen Idee zu gewinnen.¹⁶

Der Zionismus stieß von Anfang an auf großen innerjüdischen Widerstand. Die Spannweite reichte vom assimilierten Reformjudentum (beispielsweise in Deutschland vertreten durch den »Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«), zu gesetzestreuen Jüd:innen bis hin zur Ultraorthodoxie.¹⁷ Grundsätzlich sollte das zionistische Projekt Jüd:innen vor der »unendlichen Fortsetzung [der, J.K.] existenzielle(n) Bedrohung«¹⁸ schützen, indem sie eine eigene Heimstätte bekämen. Auf diese Weise trat der Zionismus in Konkurrenz zu anderen jüdischen Entwürfen der regional unterschiedlich ausgeprägten »Judennot« zu entgegen. Weitere Konzepte zu dieser Zeit waren: (1) das hauptsächlich westeuropäische Assimiliationsjudentum, welches das Judentum konfessionalisieren wollte; (2) verschiedene jüdische Spielarten des Sozialismus, in welcher eine Lösung der

12 Ebd.

13 Eine ausführliche Erläuterung dieser Richtungen findet sich im folgenden Kapitel 5.1.2.

14 Der WZO traten auch die meisten Gruppen der »Chibbat Zion« bei. Die Organisation war in Europa seit 1882 als erste zionistische Organisation entstanden. Besondere Aufmerksamkeit fanden die Schriften von *Pinsker* (vgl. Grözingen, Jüdisches Denken, 118).

15 Vgl. Krämer, A History of Palestine, 107f.

16 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 221f.

17 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 381.

18 Hoppe, Thomas, Theologisch gefordert – realpolitisch eine Illusion? Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern, in: Ansorge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, 301–316, hier: 303f.

sozialen Frage mit dem Verschwinden jeglicher Judenfeindschaft verknüpft wurde; (3) ein rein ethnisch verstandenes Kulturjudentum.¹⁹ Auch die zionistische Bewegung selbst war nicht geeint – neben verschiedenen Richtungen, die sich innerhalb der zionistischen Bewegung entwickelten – wuchs bald die Kritik an Herzl selbst. Insbesondere wurde seine autokratische Lenkung, aber auch seine zu starke Konzentration auf politische und finanzielle Aspekte der zionistischen Idee bemängelt. Beispielsweise schenkte Herzl in seinem Roman »Altneuland«²⁰ den kulturellen sowie geistigen Angelegenheiten der zionistischen Bewegung keinerlei Aufmerksamkeit.²¹

5.1.2 Die verschiedenen Strömungen im säkularen Zionismus

Spätestens seit den ersten Zionistischen Kongressen können verschiedene Richtungen der noch jungen zionistischen Bewegung in zumindest drei Gruppierungen²² eingeteilt werden. Allerdings waren dabei stets auch unterschiedliche Kombinationen möglich.²³ Die Fachliteratur ist sowohl bei der Auswahl der Hauptströmungen innerhalb der zionistischen Bewegung als auch bei der verwendeten Terminologie nicht immer einheitlich. Beispielsweise unterteilt Gideon Shimoni, in einer von der WZO herausgegebenen Sonderedition, den Zionismus in »General Zionism«, »Labor Zionism« und »Revisionist Zionism«.²⁴ Dieser Unterteilung folgt auch Paul Scham²⁵ im »Oxford Dictionary of the Jewish Religion«. Eine andere Zuordnung und Bezeichnungen in der deutschsprachigen Literatur zeigt die Vielschichtigkeit der Richtungen im Zionismus auf. Statt von »General Zionism« wird von »politischem Zionismus«²⁶ und statt von »Labor Zionism« von »praktischem Zionismus«²⁷ oder auch »sozialistischem Zionismus«²⁸ gesprochen. Der »Revisionist Zionism« wird als eine spätere Entwicklung dem »politischen Zionismus«²⁹ zugeordnet. Als dritte Richtung wird dafür explizit der »Kulturzionismus«³⁰ genannt. Im Rahmen der

19 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 373.

20 Herzl, Altneuland: Roman.

21 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 222f.

22 Eine weitere Spielart neben den verschiedenen hauptsächlich säkular geprägten Gruppierungen bildet der religiöse Zionismus. Dieser wird im Rahmen des folgenden Kapitels 5.2.2 explizit bearbeitet.

23 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 374.

24 Vgl. Shimoni, Gideon, The Zionist Ideology, Hanover, NH 1995.

25 Vgl. Scham, Zionism, 813.

26 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175–177; sowie vgl. auch Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 375f.

27 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175.

28 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 377f.

29 Vgl. ebd., 375f.

30 Vgl. ebd., 377.

Arbeit soll ein ausgewählter Überblick über die verschiedenen Richtungen gegeben werden. Die Einteilung erfolgt dabei nach dem deutschsprachigen Handbuch für »Jüdische Studien«³¹. Eine sehr ähnliche Zuordnung findet sich auch im deutschsprachigen mehrbändigen Werk »Jüdisches Denken«³² von Karl Erich Grözinger.

(1) Der »politische Zionismus« bzw. auch »General Zionism« setzte v.a. auf die Sammlung und Organisation aller Jüd:innen. Prägende Repräsentationsfiguren des »politischen Zionismus« waren Herzl und der Arzt Max Nordau.³³ Wesentlich wird diese Spielart des Zionismus in den Punkten II und IV der Basler Erklärung erläutert. Es geht um eine »Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft [...] nach den Landesgesetzen«³⁴ sowie um die »Erlangung der Regierungszustimmung(en)«³⁵ internationaler Mächte. Da jedoch nur von einer »öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte«³⁶ gesprochen wird, bleibt der Kern der zionistischen Idee hier zunächst unscharf. Dies wurde insbesondere dadurch verschärft, weil in Folge die »Heimstätte« nicht mehr für alle Jüd:innen gefordert wurde, sondern nur mehr für verfolgte Jüd:innen. Die »Heimstätte« wird zu einem »Schutzraum« für jüdische Verfolgte. Dies, so Pontzen, habe den assimilierten Westjüd:innen geholfen das zionistische Projekt als sozial-caritative Unternehmung zu unterstützen. Denn es seien v.a. die osteuropäischen Jüd:innen gewesen, welche von Diskriminierung und Pogromen bedroht waren.³⁷

Grözinger definiert in seiner Einführung des vierten Bandes seines Standardwerks »Jüdisches Denken« den politischen Zionismus als

[...] diejenige Richtung, deren Hauptziel es war, eine politische Organisation für alle Juden in der Welt zu errichten, welche die Belange der Juden gegenüber Machthabern und Regierungen dieser Welt vertreten und die zugleich das Ziel verfolgten, die Juden als politische Größe darzustellen, mit der Absicht der Errichtung einer jüdischen Heimstatt oder gar eines Staates für die bedrängten Juden in aller Welt, möglichst in Palästina.³⁸

31 Vgl. ebd., 375–378.

32 Vgl. dazu Band 4: Grözinger, Jüdisches Denken, 28–32.

33 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 100–103.

34 Protokoll des Ersten Zionisten-Kongresses in Basel, 131–134, zit.n.: Pontzen, »Land der Väter«, 174.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175–177.

38 Grözinger, Jüdisches Denken, 29.

Zentrales Merkmal dieser Richtung sei, so *Grözinger* die Fokussierung von Denksätzen auf die sogenannte »Judennot« gewesen.³⁹ Ebenfalls richtete der »politische Zionismus« seinen Fokus auf praktische Tätigkeiten. Hier kann beispielsweise das Sammeln des Schekels für die Unterstützung des Jüdischen Nationalfonds durch Liederbuch und Sammelbüchse genannt werden. Damit konnte das konkrete Sehnsuchtsziel auf praktische Art und Weise näher gebracht werden.⁴⁰

Im Rahmen der Arbeit wird eine der weiteren Entwicklungen des »politischen Zionismus« eingeordnet: Der »revisionistische Zionismus« ist eine Konzeption, die bei der Staatsgründung auch auf Gewaltanwendung setzen wollte. Als Begründer gilt *Wladimir Jabotinsky* (1880–1940), dessen Leitartikel in einer russischen Zeitschrift für jüdische Emigrant:innen in Paris aus dem Jahr 1923 entscheidend für die Entwicklung der Bewegung wird. Der Leitartikel beinhaltet ein Plädoyer, dass die zionistische Idee keine Rücksicht auf die lokale Bevölkerung nehmen dürfe, sowie den Schutz einer jüdischen oder britischen Armee benötige.⁴¹ Denn *Jabotinsky* war überzeugt, dass es niemals zu einem »freiwilligen, friedlichen Ausgleich zwischen jüdischen Kolonisten und Arabern in Palästina«⁴² kommen könne.

(2) Als zweite Variante kann hier der »Kulturzionismus«, wie er beispielsweise von *Buber* oder *Ascher Ginsberg* (*Achad Ha'am*) vertreten wurde, genannt werden. Das Ziel des Kulturzionismus war v.a. in Westeuropa die jüdische Identität von assimilierten Jüd:innen zu stärken. Hervorgehoben wurden dafür die jüdische Kultur, eine Wiedereinführung der hebräischen Sprache sowie die Stärkung jüdischer Literatur.⁴³ Der Kulturzionismus zielte auf die Neuprägung einer säkularen nationalen jüdischen Identität. Vorreiter war hier *Achad Ha'am*, der insbesondere vom positivistischen Denken über Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert inspiriert war. Basis einer »jüdischen Identität« sei nicht die Religion, sondern vielmehr die ethnische Zugehörigkeit.⁴⁴ Damit löste sich die Frage »wer Jüd:in sei« in säkularer Linie auf:

One was a Jew as naturally, immutably, and unquestionably, as one was a child of one's natural parents. Any attempt of a born Jew to pass as a member of any other nation was as self-abasing as it was self-defeating. Assimilation was no more than a form of inner slavery and spiritual degradation. The nation was an evolving organic entity, not a contractual association that one could join or leave at one's will or whim.⁴⁵

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175.

41 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 375.

42 Ebd.

43 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 177.

44 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 270–272.

45 Ebd., 272.

Damit sprach sich *Ha'am* explizit gegen die Möglichkeit der Assimilation aus, wie sie beispielsweise von westeuropäischen Jüd:innen propagiert wurde. Ebenfalls grenzten sich der Kulturzionismus sowie insbesondere *Ha'am* vom politischen Zionismus und *Herzl* ab. Dem »politischen Zionismus« wurde vorgeworfen, er würde zu sehr auf eine rein politisch-diplomatische Lösung setzen und die psychisch-kulturellen Bedürfnisse der Jüd:innen zu wenig berücksichtigen.⁴⁶

Im Gegensatz zu anderen zionistischen Ansätzen seiner Zeit lehnt *Buber* eine rein nationale Auffassung des Zionismus sowie eine ausschließlich säkulare Deutung des Landes ab. Für ihn sind sowohl Land als auch das Volk Israel »heilig«, da beide von Gott erwählt wurden. Die »Erwählung« des Volkes Israel sei der Auftrag einen »gerechten Staat Gottes« im Land zu verwirklichen. Dies könne jedoch nur in Zusammenarbeit mit dem arabischen Volk geschehen.⁴⁷ So schreibt er im Mai 1948: »The land is not, today, devoid of inhabitants, as it was not in those times when our nation trod upon it as they burst forth out of the desert.«⁴⁸ *Buber* spricht sich damit explizit gegen eine gewaltsame Einnahme und Aufbau des Staates Israel aus. Israel könne nur auf Gerechtigkeit gebaut werden, denn nur so würde es seinem Gott treu bleiben. Jüd:innen und Araber:innen sollten in einem gemeinsamen Bund das Land entwickeln.⁴⁹ Den Staat Israel bezeichnet er 1960 als ein messianisches Zeichen, wenn dieser seine religiösen und moralischen Aufgaben für Gerechtigkeit und Frieden zu sorgen erfülle.⁵⁰

(3) Abschließend soll noch der »sozialistische Zionismus« bzw. »Labour Zionismus« genannt werden. Eingegliedert werden kann hier auch die Bezeichnung »praktischer Zionismus«. *Pontzen* beschreibt damit die Grundstückskäufe und direkte Besiedelung v.a. von russischen Zionist:innen.⁵¹ Diese Spielart des Zionismus wurde vorwiegend von kommunistischen und anarchistischen Gedanken beeinflusst und setzte auf die Verwirklichung einer jüdischen Siedlungsgesellschaft durch Arbeit.⁵² Der heute bekannteste Vertreter dieser Richtung ist *David Ben-Gurion*, der zwar weniger eigene inhaltliche Ansätze hervorbrachte, diese jedoch politisch vertrat und breitenwirksam umsetzen konnte.⁵³ Der säkulare Zionist *Ben-Gurion* begründet den Staat Israel mit der Bibel, welches er als Geschichtsbuch des jüdischen Volkes versteht. Die Bibel sei der Beweis für die jahrtausendealte Präsenz

46 Vgl. *Pontzen*, »Land der Väter«, 177.

47 Vgl. *Kickel*, Das gelobte Land, 99f.

48 *Buber*, Martin, Zionism and »Zionism«. From *A Land of Two Peoples* (May 1948), in: *Schatz*, Adam (Hg.), *Prophets Outcast. A Century of dissident Jewish Writing about Zionism and Israel*, New York 2004, 56–59, hier: 57.

49 Vgl. ebd., 58.

50 Vgl. *Kickel*, Das gelobte Land, 102f.

51 Vgl. *Pontzen*, »Land der Väter«, 175.

52 Vgl. *Brumlik*, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 377.

53 Vgl. *Shimoni*, The Zionist Ideology, 202f.

des jüdischen Volkes im Land. *Ben-Gurion* verwendet für seine Argumentation Begriffe wie »Erlösung« und »messianisch« ohne diese jedoch mit religiösem Inhalt zu füllen.⁵⁴

In den »sozialistischen Zionismus« kann auch die Kibbuz-Bewegung, welche landwirtschaftliche Gemeinschaftssiedlungen gründete, eingeordnet werden. Einen bedeutenden Teil des sozialistischen Zionismus und v.a. der Kibbuz-Bewegung bildete die 1913 in Polen entstandene Jugendbewegung »Haschomer Hatzair« (»der junge Wächter«). Sie trat für eine politische Allianz zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung ein.⁵⁵ *Shimoni* beschreibt die Mitglieder der Jugendbewegung als »young intelligentsia in the making, caught between traditionalist Jewish society on the one side and assimilationist modernity on the other«⁵⁶. Sie sahen die Assimilation in der polnischen Gesellschaft als gescheitert an und suchten nach alternativen Identifikationsmöglichkeiten.⁵⁷

5.2 Fokus: Religiöser Zionismus

5.2.1 Misrachi-Bewegung: Rabbiner Yitzhak Ya'akov Reines

In den Anfängen der zionistischen Bewegung hatte der religiöse Zionismus keine große Bedeutung inne. Der religiöse Zionismus stellte eine weitere Gruppierung innerhalb der zionistischen Bewegung dar und bildete eine Synthese aus jüdischer Orthodoxie und Zionismus.⁵⁸ Allerdings waren viele religiöse jüdische Richtungen ursprünglich Gegner der zionistischen Bewegung bzw. lehnten diese ab: »Zionism began as an overtly secular movement, initially opposed as heretical by most Orthodox and neo-Orthodox Jews, who felt that human attempts to ›hasten the end‹ were wrong [...]«⁵⁹ Auch das Reformjudentum lehnte die Leitlinien des neu entwickelten Zionismus ab. Das »Pittsburgh Programm«⁶⁰ aus dem Jahr 1885, welches grundlegende Prinzipien der damalig durchsetzenden radikalen Richtung innerhalb des Reformjudentums zusammenfasst, spricht sich explizit gegen eine Rückkehr nach Palästina aus.⁶¹

54 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 104–106.

55 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 378.

56 Shimoni, The Zionist Ideology, 223.

57 Vgl. ebd., 223f.

58 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 378.

59 Scham, Zionism, 813.

60 O.A., The Pittsburgh Platform.

61 Vgl. Meyer, Michael M., Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien/Köln/Weimar 2000, 378f.

Der Beginn des religiösen Zionismus kann, laut *Dov Schwartz*, mit dem Eintritt der Misrachi (ein Akronym von »merkaz ruhani«, d.h. »Geistiges Zentrum«) in die WZO 1902 festgehalten werden. Erstmals betraten die religiöse und rabbinische Welt die Bühne institutionalisierter Politik. Religiöse Jüd:innen erkannten, dass für die Durchsetzung ihrer Interessen eine politische Beteiligung notwendig war.⁶² Der religiöse Zionismus wurde als revolutionär eingestuft, da sich die Vertreter:innen als aktiv an der Erlösung der Welt beteiligt sahen. Als Gründungsvater⁶³ des religiösen Zionismus und der Misrachi-Bewegung gilt u.a. Rabbiner *Yitzhak Ya'akov Reines*.⁶⁴ Für *Reines* sollte durch den Zionismus das Gebot im Land zu leben erfüllt werden. Dieses Gebot sei jedoch niemals durch das Modell der israelitischen Eroberung von Kanaan zu befolgen.⁶⁵ Die Misrachi-Bewegung stellt sich in ihren Forderungen und ihrer entwickelten Grundsätze v.a. gegen eine aufgeklärte, säkulare Intelligentsia, die 1901 die »Demokratische Fraktion« innerhalb der zionistischen Bewegung gegründet hatten.⁶⁶ Als Hauptziel der Misrachi-Bewegung formulierte *Reines* die Einbindung der großen Gruppe an orthodoxen osteuropäischen Jüd:innen. Dieser Versuch, die WZO in eine religiöse Institution zu verwandeln, richtete sich insbesondere gegen die stärkere Einbindung eines Kulturjudentums in die WZO.⁶⁷

Die Misrachi-Bewegung verband die Hoffnung, dass ein jüdischer Staat das jüdische Volk einen würde. Dass aber gerade das Leben im Land Israel die tiefen Spaltungen zwischen säkularen und religiösen Lagern im Judentum aufzubrechen drohte, war einer der Gründe, warum die Misrachi den »Uganda Plan« unterstützten (vgl. Kapitel 3.3.1). Denn im verheißenen Land sollten alle Gebote der Torah gelten. Eine zumindest temporäre Ansiedelung in Ostafrika würde die Jüd:innen vor dem europäischen Antisemitismus schützen, und gleichzeitig die Möglichkeit zur weiteren Nationsbildung eröffnen. So konnte in den Anfangsjahren der Misrachi-Bewegung eine enge Verbindung zwischen *Herzl* und *Reines* existieren. Aus Sichtweise vieler religiöser Zionist:innen wurde der säkulare Zionismus lediglich als ein temporäres

62 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism. History and Ideology*, Boston 2009, 7. <https://doi.org/10.2307/jj.36309378>.

63 Ebenfalls als Gründungsväter des religiösen Zionismus werden die Proto-Zionisten, jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts und Rabbiner, *Zvi Hirsch Kalischer* und *Judah Alkalai* genannt (vgl. Novak, *Zionism and Judaism*, 234.). Bereits im Ansatz von *Alkalai* findet sich eine Verbindung der traditionell religiös-messianischen Sichtweise mit nationalpolitischen Elementen. *Grözinger* bezeichnet dies sogar als ein »Grundmodell des »religiösen Zionismus«« (*Grözinger*, *Jüdisches Denken*, 31.).

64 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 3.

65 Vgl. dazu ausführlicher: Harvey, Warren Z., Rabbi Reines on the Conquest of Canaan and Zionism, in: Berthelot, Katell/David, Joseph/Hirshman, Marc (Hg.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, New York/Oxford 2014, 386–398, hier: 387. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199959808.003.0017>.

66 Vgl. Shimoni, *The Zionist Ideology*, 142.

67 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 12f.

Phänomen betrachtet. Gerade an dieser Stelle manifestiert sich eine interessante Paradoxie: Während religiöse Zionist:innen eine Besiedelung in Uganda in Erwägung zogen, haben russische säkulare Zionist:innen über den Verlust von Eretz Israel in diesem Plan lamentiert. Denn hier, so Schwartz, zeige sich, dass das Land Israel die einzige Verknüpfung für säkulare Zionist:innen zu ihrer Herkunft darstellte. Religiöse Zionist:innen wiederum hatten weniger Bedenken, da sie ohnehin dreimal täglich darum beteten es wieder zu sehen.⁶⁸

Die Mitglieder der Misrachi kamen zum größten Teil aus einer städtischen Mittelklasse, ohne großen Anschluss an die (säkularen) Pionier:innen der zionistischen Bewegung.⁶⁹ Für viele säkulare Zionist:innen wiederum, insbesondere für Vertreter:innen des Arbeiterzionismus, galten religiöse Jüd:innen in der Diaspora aber auch in Palästina als »poor, uneducated, superstitious, cowardly, zealous, lacking in self-respect and unproductive«⁷⁰. Die Etablierung einer Arbeiterbewegung innerhalb der Misrachi galt v.a. in den Anfangsjahren als uninteressant: »Observant Jews were not attracted to the lifestyle of laborers in Eretz Israel, whose pioneering work often required them to live in cooperative frameworks.«⁷¹ Erst junge religiöse Jüd:innen, die in der dritten Alija nach Palästina einwanderten, forderten eine Einbindung in die Misrachi und benötigten gleichzeitig Arbeit. Daraus entstand die sozialistische Gruppierung »Ha-Po'el ha-Mizrachi« im Jahr 1921. Die Gruppierung vertrat die theologische Auffassung, dass Gott in der Natur präsent sei und durch körperliche Arbeit offenbart werde. Außerdem proklamierten sie, dass Arbeit zu einem gesunden menschlichen Leben beitrage.⁷² In späteren Jahren sollten die »Ha-Po'el ha-Mizrachi« zur dominanten Fraktion innerhalb der Misrachi-Bewegung werden. Nach der Gründung des Staates Israel gingen die Misrachi in der Nationalreligiösen Partei (»Mafdal«) in der Knesset auf.⁷³

5.2.2 Jüdische Orthodoxie: Rabbiner Abraham Isaak Kook

Der bedeutendste Vertreter der Synthese zwischen Orthodoxie und Zionismus war der erste aschkenasische Oberrabbiner des britischen Mandats Palästina, *Abraham Isaak Kook* (»Rav Kook«; 1865–1935). Obwohl ein Großteil der jüdischen Orthodoxie sowohl dem zionistischen Projekt als auch einer Etablierung eines jüdischen Staates ablehnend gegenüberstand, entwickelte sich mit Kook auch innerhalb der Orthodoxie ein religiöser Zionismus. Dieser sah in der Gründung eines jüdischen Staates die

68 Vgl. ebd., 16.

69 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 57.

70 Ebd.

71 Schwartz, Religious Zionism, 42.

72 Vgl. ebd., 43f.

73 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 129.

Einlösung einer messianischen Verheißung.⁷⁴ Grundsätzlich stand *Kook* der Misrachi-Bewegung ablehnend gegenüber, doch seine Inhalte sollten in späteren Jahren zu einer quasi-offiziellen Lehre der Misrachi werden. Er selbst trat jedoch weder dem religiösen Zionismus noch der zionistischen Bewegung bei.⁷⁵ *Kook* trieb stattdessen internationale Bemühungen einer eigenen Bewegung – in Opposition zu den Misrachi – voran, diese wollte alle observanten Jüd:innen, die die Besiedelung des Landes Israel unterstützten, sammeln. Langfristig hatte dies jedoch wenig Erfolg.⁷⁶

Nach Ende des Ersten Weltkrieges wandte sich *Kook* der Etablierung eines Oberrabbinats in Palästina zu, welches 1921 gegründet wurde. *Kook* übernahm die Position des aschkenasischen Rabbiners, und *Ya'akov Meir*, die Position des sephardischen Rabbiners. Diese offizielle Trennung zwischen aschkenasischem und sephardischem Judentum zeigte einen Spalt in der Einheit des religiösen Zionismus.⁷⁷ Während *Kook* in der Misrachi-Bewegung verehrt, als Oberrabbiner gestützt und seine theologischen Schriften als Lehre angenommen wurden, blieb vieles auch unbekannt. Bis zur Gründung des Staates 1948 waren v.a. die Ansätze von Rabbiner *Reines* formativ für den religiösen Zionismus. Erst nach seinem Tod wurden viele von *Kooks* Essays publiziert und sein Einfluss auf den religiösen Zionismus wuchs.⁷⁸

In seinen Schriften befasste sich *Kook* mit der Spaltung zwischen säkularen Zionismus und jüdischer Orthodoxie. Topographisch äußerte sich dies im Widerstreit von »Zion« und »Jerusalem«. Es standen sich das Streben nach einem säkularen jüdischem vs. einem halachisch, religiösen Leben im Land Israel gegenüber. Sein Ziel war es, die Orthodoxie für die Gründung einer jüdischen, nationalen Heimat zu begeistern.⁷⁹ In seiner Argumentation wurde die Torah zur Grundlage einer nationalen-politischen Theorie – und damit zum »genuinen« Nationalismus. Säkularen Nationalismus lehnte er nicht nur ab, sondern sprach ihm auch seine grundlegende Existenz ab.⁸⁰ Die Misrachi-Bewegung blendete die messianische Frage und die Bedeutung des Landes in den Anfangsjahren aus – erst durch *Kook* wurde diese Thematik ausführlich artikuliert.⁸¹ *Kook* kehrt die Theorie von *Achad Ha'am* zur Beziehung von Religion und Nationalismus um: In einem im Jahr 1901 publizierten Essay wird der Faktor »Nationalismus« zu einem gottgegebenen Instrument zur Erhaltung der Religion. Die Bildung einer jüdischen Nation und Nationalismus sollte dazu dienen, ein Leben nach der Torah führen zu können.⁸² Messianismus wurde erst nach dem

74 Vgl. Brumlik, *Zionismus/Antizionismus/Postzionismus*, 378.

75 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 27.

76 Vgl. ebd., 31.

77 Vgl. ebd., 38.

78 Vgl. Shimoni, *The Zionist Ideology*, 149.

79 Vgl. Brumlik, *Zionismus/Antizionismus/Postzionismus*, 379.

80 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 27f.

81 Auf *Kooks* messianische Deutung des Landes wird in Kapitel 5.3.1 ausführlicher eingegangen.

82 Vgl. Shimoni, *The Zionist Ideology*, 145.

Sechs-Tage-Krieg 1967 sowie dem Jom Kippur Krieg 1973 zu einem wesentlichen Bestandteil des nationalen-religiösen Zionismus.⁸³

5.2.3 Nationalreligiöser Zionismus: Rabbiner Zvi Yehuda Kook

Ein neuer nationalreligiöser Zionismus entwickelte sich nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967. Der Sieg des Staates Israel wurde von nationalreligiösen Teilen der zionistischen Bewegung als ein Beweis für das bevorstehende Kommen des Messias gesehen.⁸⁴ Israel eroberte das Westjordanland, den Gazastreifen, die Golan Höhen, die Sinai-Halbinsel und Ost-Jerusalem. Gleichzeitig entwickelte sich eine neue inhaltliche Prägung und Aktivismus innerhalb des religiösen Zionismus, der in den ersten fünfzehn Jahren der Staatgründung eher passiv war.⁸⁵ In den 1970er Jahren kam es schließlich zu einer Stärkung religiöser zionistischer Gruppierungen. Entscheidend dafür sei der Jom Kippur Krieg von 1973, der Verlust der Glaubwürdigkeit der Labor Partei (»HaAwoda«) sowie amerikanischer Druck, sich aus dem Sinai und den Golan Höhen zurückzuziehen, gewesen.⁸⁶

Die Gruppierung »Gush Emunim« (»Bloc of the faithful«) etablierte sich als Siedlerbewegung in 1974, einige Monate nach dem Jom Kippur Krieg. Sie existierten als formale Organisation bis 1980, haben aber bis heute (weltanschaulichen) Einfluss auf die Siedlerbewegung⁸⁷, damit verbundene Organisationen in der Westbank sowie auf die rechtspolitische Ablehnung eines Rückzugs aus den besetzten Gebie-

83 Vgl. ebd., 151.

84 Vgl. Scham, Zionismus, 814.

85 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 95.

86 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 66.

87 Einen umfassenden und sehr detailreichen Überblick zur Siedlerbewegung liefert: Zertal, Idith/Eldar, Akiva, Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967, München 2007. Das Buch fokussiert dabei u.a. auf die komplexe Beziehung zwischen den jüdischen Siedler:innen und dem Staat Israel. Vgl. hierzu auch insbesondere das Kapitel »Soldaten des Messias« zur Gruppe Gush Emunim (Zertal/Eldar, Die Herren des Landes, 212–275.): »Judaismus, Zionismus, Sicherheit, Aufopferung und Erlösung – mithin die tragenden Säulen und das Ethos des zionistischen Projekts im Lande Israel – waren die Aggregate, die den Gush Emunim antrieben. Dabei präsentierte sich der Gush allerdings vom ersten Tage an als jüdischer, zionistischer, siedlungsorientierter, stärker auf Sicherheit bedacht, physisch und seelisch mit mehr Hingabe bei der Sache und damit aktiver auf die Herbeiführung einer möglichst baldigen, umfassenden Erlösung hinarbeitend. Es war kein Zufall, dass die Anhänger des Gush ausgerechnet in jenen Tagen, da der Zionismus eine Phase der Erschlaffung durchmachte und weltweite Brandmarkung erfuhr, betonten, sie seien die »wahren Zionisten«, die Erben der Siedlungsideologie des Arbeiterzionismus und dessen Erfindung der Kollektivsiedlungen [...].« (Zertal/Eldar, Die Herren des Landes, 213f.).

ten.⁸⁸ Denn sie haben, so *David Newman*, einen zweifachen Effekt auf die israelische Gesellschaft: »[...] as the practical spearhead of the West Bank settlement movement on the one hand, and as the ideological mouthpiece for the philosophy of a Greater Israel on the other«⁸⁹. Der Aktivismus innerhalb des religiösen Zionismus, der letztlich die Entstehung der *Gush Emunim* beförderte, könne, laut *Schwartz*, anhand dreier Punkte erläutert werden: (1) Gruppierungen innerhalb der Bourgeoisie des religiösen Zionismus, die den Aktivismus entdeckt hatten und nun den zionistischen Pioniersmythos für sich einnahmen. (2) Eine Untergrundgruppe junger Idealist:innen, die sich um *Rabbiner Zvi Yehuda HaCohen Kook*, den Sohn von *A. Kook*, scharten und ihn sogar als Prophet und Seher sahen. Die Gruppe wurde durch eine messianisch-theologische Leidenschaftlichkeit getrieben und interpretierte die Besiedelung des Landes als die verheißene Erlösung. (3) Eine Gruppe säkularer Aktivist:innen, die das Ideal eines Großisraels unterstützten und dafür bereit waren mit religiösen Zionist:innen zu kooperieren.⁹⁰

Ein spiritueller Vater von *Gush Emunim* wurde neben *Rav Kook*, insbesondere dessen Sohn *Rabbiner Zvi Kook* (1891–1982). Vater und Sohn vertreten, so *Eliezer Don-Yehiya*, »a singular kind of response to modernization and secularization as well as to the Zionist awakening«⁹¹. *Z. Kook* entwickelte die Theologie seines Vaters weiter und legte damit die Grundlage für eine radikale messianische Interpretation gegenwärtiger historischer Ereignisse. Während in traditionellen Interpretationen Gott den Start der Erlösung durch das Senden des Messias setzen würde, könnte bei *Z. Kook* die Initiative auch vom Menschen ausgehen.⁹²

What is unique and novel in this approach is that the traditional messianic aspirations are given an activist and radical form. This is clearly manifested in the teachings of Rabbi Zvi Yehuda Kook, in which the imposing of Jewish sovereignty on the entire Land of Israel is presented as a religious commandment, vital for the realization of the messianic vision.⁹³

Die Staatsgründung Israels wurde als Teil eines göttlichen Planes gesehen, womit die Besetzung und Besiedelung des ganzen Landes Israel Teil des Erlösungsprozesses sei. Diese Überzeugungen beruhten auf einem Messianismus, der Heiligkeit des

88 Vgl. Newman, David, From Hitnachelut to Hitnatkut. The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society, in: *Israel Studies* 10 (3) (2005) 192–224, hier: 193. <https://doi.org/10.1353/is.2005.0132>.

89 Ebd.

90 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 96f.

91 Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 170.

92 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 100f.

93 Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 171.

Volkes Israel, des Landes Israel sowie der Torah.⁹⁴ Z. Kook ließ in seiner Interpretation des Erlösungsprozesses die Möglichkeit des menschlichen Ringens um Erlösung offen. So wurde die Ausweitung der israelischen Grenzen nach dem Sechstage-Krieg als eine essentielle Stufe im Erlösungsprozess interpretiert. Die Anhänger:innen des jungen Kook zogen die messianischen Lehren als Interpretation der gegenwärtigen Ereignisse heran – damit wurden beispielsweise die Libanon Kriege (1982; 2006) als ein weiterer Schritt in der Erlösung verstanden.⁹⁵ In der Verknüpfung von Torah, Volk und Land Israel hob *Gush Emunim* die Bedeutung des Landes stark hervor – statt der vorherigen Vorrangstellung der Torah, stand nun das Land an erster Stelle. Damit wurde es zum Schlüsselfaktor des religiösen Zionismus.⁹⁶

Nach dem Sechstage-Krieg entwickelte sich in den verschiedenen Gruppierungen des religiösen Zionismus langsam eine erneute verstärkte Beschäftigung mit biblischen Texten – allerdings nicht in den Studierräumen orthodoxer Juden, sondern vielmehr in Jugendbewegungen.⁹⁷ Die Bibel wurde zu einem Guide des religiösen Zionismus: »The text was used as a book of pilgrimage to the actual past.«⁹⁸ Das Heranziehen der Bibel bildete damit, so *Liran Gordon* und *David Ohana*, eine Abgrenzung vom rabbinischen Milieu, die sich vielmehr mit dem Talmud, der Mischna, Kabbala, Halacha und Ethik auseinandersetzten.⁹⁹ Die biblische Landverheißung wurde zur einzigen religiösen wie auch politischen Legitimationsgrundlage der religiösen Siedlerbewegung. Es existiert die Vorstellung, dass die säkulare zionistische Bewegung in die messianische Bewegung aufgehen würde: Der Staat sei nur eine Vorstufe zum biblischen Königreich Israel.¹⁰⁰

Der Erfolg des religiösen Zionismus nach 1967 begründete sich, so *Peled* und *Peled*, aus dem Gegenstand des Zionismus selbst: Der einzige kulturelle Marker, welcher von allen Jüd:innen geteilt werde, sei das Judentum als Religion, genauso wie die Verbindung zwischen der »Nation« und einem »Heimatland« eine religiöse Verknüpfung sei. Damit wurde die:der nationalreligiöse Jüd:in als die Erweiterung und Vervollständigung des Bildes der:des neuen zionistischen Jüd:in gesehen. Modernität wurde mit Religiosität verknüpft, politisches Engagement, die Bereitschaft für körperliche Arbeit und Militärdienst wurden hervorgehoben.¹⁰¹ Die nationalreligiöse Bewegung versuchte sich gleichzeitig in ein symbolisches System des Arbeiterzionismus einzugliedern – besonders die Sprache, das Verhalten und der

94 Vgl. Schoeps, *Pioneers of Zionism*, 82.

95 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 100f.

96 Vgl. Gordon, Liran S./Ohana, David, *Restorative Utopias. The Settlers and the Bible*, in: *MoTh* 36 (4) (2020) 719–742, hier: 730. <https://doi.org/10.1111/moth.12541>.

97 Vgl. ebd., 734.

98 Ebd.

99 Vgl. ebd., 733–735.

100 Vgl. ebd., 720.

101 Vgl. *Peled/Peled, Religionization*, 73.

Kleidungsstil aus der Kibbuz Bewegung wurden übernommen. Der messianische religiöse Diskurs wurde unter dem Deckmantel des ursprünglichen Pionierzionismus vorangetrieben. Die Besiedelung des Landes Israel solle dem gesamten Wohl des jüdischen Volkes dienen.¹⁰²

In den folgenden Jahrzehnten hat sich der nationalreligiöse Zionismus weiterentwickelt: Einerseits innerhalb des politischen Spektrums des Staates Israel¹⁰³, andererseits in der religiösen Siedlerbewegung.¹⁰⁴ Auch diese hat sich ausgehend von den ersten religiösen Siedlern nach 1967 in den besetzten Gebieten (von den Siedler:innen als »Judäa und Samaria«¹⁰⁵ bezeichnet) transformiert: »By and large, when discussing the settlement project, these settlers no longer speak as pioneering mystics on the cusp of a messianic redemption, but as battle-hardened veterans who understand, firsthand, the cost of each success and the price of every failure.«¹⁰⁶ Die Zahl der Siedler:innen stieg jedoch stetig, auch während der Osloer Friedensprozesse in den 1990er Jahren. In einer aktuellen Publikation von Muriel Asseburg und Jan Busse wird die Zahl der Siedler:innen Ende 2020 mit rund 680.000 Israel:innen¹⁰⁷ in 132 Siedlungen und 127 Außenposten im Westjordanland angegeben.¹⁰⁸

5.3 Zentrale jüdische Perspektiven des 20. Jahrhunderts

5.3.1 Rabbiner Abraham Isaak Kook: Orot (1920)

Viele Werke von A. Kook wurden erst spät publiziert bzw. auch rezipiert. Kook starb vor zwei einschneidenden Ereignissen, welche die jüdische Geschichte grundlegend

102 Vgl. ebd., 69.

103 »Mit dem von der rechts-religiösen Netanjahu-Regierung in ihren Leitlinien vom Dezember 2022 formulierten exklusiven Anspruch auf das gesamte Land zwischen Mittelmeer und Jordan fällt der Konflikt nun zurück in die Zeit vor Oslo – und damit in eine existenzielle Auseinandersetzung um das gesamte ehemalige britische Mandatsgebiet Palästina.« Asseburg, Muriel/Busse, Jan, Der Nahostkonflikt. Geschichten, Positionen, Perspektiven, München⁵ 2023, 118.

104 Vgl. dazu beispielsweise Zertal/Eldar, Die Herren des Landes, 26–210.

105 Ebd., 71.

106 Kane, Daniel, The Changing Faces of Israel's Settlement Movement. 01.08.2022. Verfügbar unter: <https://ideas.tikvah.org/mosaic/essays/the-changing-faces-of-israels-settlement-movement> (12.02.2026).

107 Das sind rund zehn Prozent der jüdischen Israel:innen in Israel | Palästina – dem ehemaligen Mandatsgebiet Palästina. Vgl. dazu auch die Übersichtskarte zur demographischen Entwicklung: Asseburg/Busse, Der Nahostkonflikt, 124.

108 Vgl. ebd., 65.

veränderten – dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel. Bis heute können jedoch seine Schriften als relevant bezeichnet werden – gerade aufgrund der sehr unterschiedlichen Rezeption und Weiterentwicklung.¹⁰⁹

Bereits 1898 habe Kook sein erstes zionistisches Pamphlet verfasst, in welchem er von einer Vereinbarkeit von orthodoxer Tradition und Zionismus ausgeht. Wie vieles aus der Feder von Kook wurde es erst Jahre nach der Verfassung publiziert, laut *Aviezer Ravitzky*, sei dieses erste Schreiben bis heute in der Kook Rezeption eher unbeachtet geblieben. Kook spricht in seinem Schreiben vom Kommen des Messias in seiner Generation. Der Messias wird dabei nicht als die treibende Kraft verstanden, sondern vielmehr als das Ergebnis des historischen Prozesses. Kook habe große Hoffnungen in die Etablierung des Großen Sanhedrins (Hohen Rates), als die Autorität des mündlichen Gesetzes und Fokus der religiösen Wiederbelebung gesetzt.¹¹⁰ »(A) center he sees as capable of healing the many spiritual ailments the people suffer because of their exile.«¹¹¹ Aber schon 1910 schränkt Kook wieder ein, die Zeit sei noch nicht reif für die Etablierung des Großen Sanhedrin. Interessant sei, so *Ravitzky*, dass dieser Plan im jüdischen Denken lange mit messianischen Erwartungen verknüpft gewesen sei. Damit habe Kook bereits hier die Eckpfeiler seines messianischen Erlösungszionismus gesetzt.¹¹²

Ein Hauptwerk, in welcher die Bedeutung des »Landes Israel« diskutiert wird, wurde von Kooks Sohn, Z. Kook, noch zu Lebzeiten des Vater aus einer Vielzahl von Manuskripten publiziert. Das Buch mit dem Namen »Orot«¹¹³ (»Lichter«) besteht aus Schriften Kooks aus den Jahren vor und während des Ersten Weltkrieges und erschien 1920.¹¹⁴ In »Orot« wird hervorgehoben, dass die Heiligkeit des Landes nicht mit rationalem Verständnis wertgeschätzt werden könne. Vielmehr sei die Heiligkeit als eine mystische Dimension zu verstehen. Dabei werde ganz besonders das Judentum im Land Israel als die Erlösung selbst hervorgehoben. Denn nur im Land selbst können die Gebote erfüllt werden.¹¹⁵ Kook beziehe sich, so *Brumlik*, in seinem messianisch-religiösen Zionismus auf die Dialektik von *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, genauso wie auf die lurianische Kabbala sowie ihre Fortsetzung im chassidischen Denken von *Salman Schneur von Lyadi* aus dem 18. Jahrhundert. Ausgehend von der Kabbala greift Kook zwei Gestalten des Messias auf: den Messias ben Joseph

109 Vgl. Dan, Joseph, Rav Kooks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken, in: Kook, Abraham I. (Hg.), *Die Lichter der Tora/Orot HaTora*. Hg. von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte, Berlin/Boston 1995, 125–133, hier: 125. <https://doi.org/10.1515/9783050069838-015>.

110 Vgl. Ravitzky, *Messianism*, 86–89.

111 Ebd., 89.

112 Vgl. ebd., 91f.

113 Kook, Abraham I., *Orot. The Original 1920 Version. English Edition. Introduction, Translation and Notes by Bezael Naor*, New Milford/Jerusalem 2015.

114 Vgl. ebd. *Introduction*, 25.

115 Vgl. ebd., 113f.; 120.

und den Messias ben David. Eine solche Spaltung des messianischen Königs finde sich auch im Babylonischen Talmud (Sukka 52a). Während darin der Messias ben Joseph getötet wird, bildet der Messias ben David die erlösende Gestalt. Dieser werde, so der Talmud, noch in »unseren Tagen« erscheinen. In »Orot« identifiziert Kook schließlich den Messias ben Joseph mit dem säkularen Zionismus, dem partikularen, jüdischen Nationalismus. Dieser sei eine reinigende Vorbedingung für das Auftreten der wahren erlösenden Gestalt, des Messias ben David. Damit versuche Kook den säkularen Zionismus theologisch zu legitimieren.¹¹⁶ Zusammenfassend kann, wie Brumlik schreibt, festgehalten werden: Kook vertrat die Auffassung, dass »die vermeintliche Paradoxie der Besiedelung des Landes Israel durch atheistische Sozialisten Teil eines noch nicht verstandenen messianischen Geschehens sei«¹¹⁷.

Die Publikation von »Orot« löste eine heftige Kontroverse in Jerusalem aus und stieß auf Widerstand in der alteingesessenen Orthodoxie. Die Gegner von Kook veröffentlichten ein zwölfseitiges Pamphlet gegen »Orot« mit dem Titel »Kol ha-Shofar« (»The Voice of the Shofar«). An das Schreiben wurden die Siegel von den beiden verehrten Weisen und Rabbinern *Yitshak Yeruham Diskin* und *Yosef Hayyim Sonnenfeld* angebracht. Damit schienen sich die beiden bedeutendsten Rabbiner gegen Kooks Schreiben zu äußern, nur ein Jahr nach dessen Rückkehr aus Europa.¹¹⁸ Erst später hat sich herausgestellt, dass die Siegel der beiden Rabbiner *Diskin* und *Sonnenfeld* missbräuchlich verwendet wurden. Im Jahr 1922 attackierte die gleiche Gruppe Kook und seine Anhängerschaft – nun in einem Schreiben mit dem Namen *Kol Gadol*. Für dieses Schreiben wurden zwei Rabbiner aufgrund der Beschmutzung von Kooks Ansehen von der britischen Mandatsbehörde zur Verantwortung gezogen. Dies feuerte die Kontroverse weiter an: Kook und seinen Anhängern wurde nun vorgeworfen, sie hätten zwei Juden einer nicht-jüdischen Autorität zur Rechtsprechung übergeben.¹¹⁹ Gerade an dieser Kontroverse zeigt sich wie sehr Kook zu Lebzeiten mit seinem Vorhaben die jüdische Orthodoxie zu transformieren und sie an den Ereignissen des 20. Jahrhunderts zu beteiligen, welches er als das »Zeitalter der Erlösung« betrachtete, scheiterte. Erst in seiner späteren Rezeption und Deutung entfaltete sich sein weitreichender Einfluss auf den orthodoxen Glauben.¹²⁰ In der Literatur zu A. Kook bleibt es schwierig zwischen den Ansichten des Vaters und seines Sohnes, Z. Kook, der viele seiner Manuskripte publizierte und Gedanken weiterentwickelte, zu unterscheiden.¹²¹

116 Vgl. Brumlik, *Zionistischer Messianismus*, 76f.

117 Ebd., 75.

118 Vgl. Kook, *Orot* Introduction, 27f.

119 Vgl. ebd. Introduction, 47f.

120 Vgl. Dan, *Rav Kooks Stellung*, 127.

121 Vgl. Brumlik, *Zionistischer Messianismus*, 83.

Zusammenfassend nimmt das »Land« in den Schriften von *Kook* einen großen Stellenwert ein. Seine Deutungen können in drei Phasen geordnet werden: (1) Angelehnt an Rabbiner *Reines* vertrat *Kook* eine instrumentale Sicht des Landes, in welcher das Land zur Realisierung und Stärkung der jüdischen Nationalität beitrug. (2) In einer Weiterentwicklung schrieb *Kook* dem Land einen personifizierten Status zu. Gemeinsam mit dem Volk Israel habe das Land Israel gute und schlechte Phasen erlebt und könne nun zur Vervollkommenheit gelangen. Wer im Land Israel lebe, habe Anteil an der göttlichen Heiligkeit. (3) In der dritten Phasen erreichte das Land in *Kooks* Schreiben einen metaphysisch-ontologischen Status mit einer eigenen Heiligkeit.¹²² Im Rahmen dieser Deutung erklärt *Kook* auf Basis kabbalistischer Spekulationen die landwirtschaftliche Arbeit, das säkulare zionistische Projekt zum »Erlösungswerk«. Damit formulierte *Kook* eine nationalreligiöse Synthese, in welcher die Entstehung eines jüdischen Staates als gottgewollt gedeutet wurde.¹²³ Während das Land einen sehr hohen Stellenwert einnimmt, gilt jüdische Existenz in der Diaspora (Galut) als »narrow and restricted«¹²⁴.

5.3.2 Rabbiner Mordecai Kaplan (1934 | 1955)

Noch heute sei das Werk »Judaism As a Civilization« von Rabbiner *Mordecai Kaplan* »a significant paradigm shift in thinking about religion in general and Judaism in particular«, so *Mel Scult*, ein Biograph von *Kaplan*.¹²⁵ *Kaplans* Arbeit und Schreiben könne laut *Shimoni* als führend für die Artikulation eines Zionismus vor der Gründung des Staates Israel bezeichnet werden. Der Ausgangspunkt von *Kaplans* Werk sei die amerikanische Bundesstaatlichkeit und eine religiös pluralistisch geprägte Gesellschaft gewesen. Seine Position kann ursprünglich als verwandt zu *Ha'am*s Kulturzionismus bezeichnet werden, die beiden Perspektiven unterscheiden sich aber in Bezug auf die Bedeutung von Religion. Denn *Kaplan* lehnt die Idee einer komplett säkularen jüdischen Kultur ab und betont Religion als wesentliches Element einer jüdischen Kultur. In Bezug auf die Einordnung von Religion als Kulturelement stimmt *Kaplan* jedoch mit *Ha'am* überein.¹²⁶

122 Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, 393.

123 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 380.

124 Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 173.

125 Vgl. Scult, Mel, Introduction to Judaism as a Civilization at 75, in: The Jewish Publication Society (Hg.), Mordecai M. Kaplan. Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life, Philadelphia 2010, i-x, hier: i.

126 Vgl. Shimoni, Gideon, Reformulation of Zionist Ideology Since the Establishment of the State of Israel, in: Medding, Peter Y. (Hg.), Studies in Contemporary Jewry: XI: Values, Interests, and Identity: Jews and Politics in a Changing World, Online 2011, 11–36, hier: 15. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195103311.003.0002>.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts entstand der Rekonstruktionismus als eine vierte Richtung innerhalb des Judentums. Die Bewegung wurde von *Kaplan* stark inspiriert – dieser wollte jedoch vielmehr alle drei bisherig bestehenden jüdischen Richtungen in ihren Handlungsweisen und Glaubensansätzen beeinflussen, statt eine eigene Richtung zu gründen. *Kaplan* wurde in orthodoxer Tradition erzogen und erhielt seine Rabbinerordination am konservativen *Jewish Theological Seminary of America* (JTS). Geprägt durch die Spannweiten zwischen assimilierten Jüd:innen und dem osteuropäischen Judentum, sowie der Frage nach institutioneller Verbundenheit beschäftigte sich *Kaplan* mit der Frage wie ein rationaler, moderner Zugang zur jüdischen Tradition möglich sei und warum jemand jüdisch sein sollte.¹²⁷ Er bezeichnet das Judentum als eine »religiöse Zivilisation«, die sich im Laufe der Zeit immer weiter entwickeln würde. Ebenfalls damit untrennbar verknüpft sei die Frage nach dem Wiedererstarken des jüdischen Volkes. Dies sei das Ziel des Zionismus bei *Kaplan* und nicht nur die Etablierung eines jüdischen Staates.¹²⁸

In »Judaism as a Civilization« erläutert *Kaplan*, was als anders am jüdischen Leben beschrieben werden könne. Denn nicht nur die jüdische Religion werde von modernen Entwicklungen in Frage gestellt:¹²⁹

Judaism as otherness is thus something far more comprehensive than Jewish religion. It includes that nexus of a history, literature, language, social organization, folk sanctions, standards of conduct, social and spiritual ideals, esthetic values, which in their totality form a civilization.¹³⁰

Als Locus dieser Zivilisation beschreibt *Kaplan* das Land Israel, welches dieser Greifbarkeit und Sichtbarkeit gebe: »Judaism could neither have arisen, nor continued to exist apart from the land that gave it birth. To appreciate what *Ereš Yisrael* has meant to Judaism, it is necessary to understand the intimate relation that exists between a people's country and its social and spiritual life.«¹³¹ In Folge argumentiert *Kaplan* auf Grundlage biblischer Texte, dass »it takes the physical propinquity of a land to mold an aggregate of human beings into a nation«¹³². Das Land sei also notwendig gewesen für die Gründung eines jüdischen Volkes bzw. für die Konstituierung als Volk mit gemeinsamer Kultur. Ebenfalls bedeutsam dafür seien Bräuche, Traditionen,

127 Vgl. Schoenhaus, Seth, Reconstructionist Judaism, in: Denison Journal of Religion 17 (Art. 7) (2018) 64–70, hier: 64–66.

128 Vgl. Scult, Introduction to Judaism, vii.

129 Vgl. The Jewish Publication Society (Hg.), Mordecai M. Kaplan. Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life, Philadelphia 2010, 177f.

130 Ebd., 178.

131 Ebd., 186 (H.i.O.).

132 Ebd., 187.

sowie Segregation und Zusammenschluss in Gruppen über die Jahrhunderte gewesen. Bis zur jüdischen Emanzipation könne damit, so *Kaplan*, das jüdische Volk als eine »territoriale Gruppierung«¹³³ bezeichnet werden.¹³⁴

Das Land Israel hat bei *Kaplan* also eine besondere Bedeutung inne – insbesondere da dadurch Israel als Nation konstituiert werden könne: »A Land which forms the very texture of a people's life and genius is not a mere geographical entity that may be easily surrendered, but becomes, as Palestine became a Jew, an inexorable destiny.«¹³⁵ *Kaplan* begründet den Stellenwert des Landes Israel biblisch aber auch mit Hilfe des späteren rabbinischen Judentums.¹³⁶ Allerdings hebt *Kaplan* stets hervor, dass nicht alle Jüd:innen in Palästina leben werden können. Somit beschäftigt er sich ausführlich mit der Frage, wie Jüd:innen in eine andere Nation integriert werden, und gleichzeitig als Gruppe konstituiert bleiben können.¹³⁷ Denn *Kaplan* setzt Nation bzw. nationale Einheit nicht mit Staatlichkeit gleich. Es sei eine Irrannahme zu glauben, dass ein Staat die Grundlage einer Nation sei. Wenn es also nicht möglich sei, Bürger von mehr als einem Staat zu sein, dann könne auch niemand Teil von mehr als einer Nation sein. Er argumentiert für eine mehr ethnische Konzeption, die auch auf kulturellen Gemeinsamkeiten beruht:¹³⁸ »The main idea which Jews should stress with regard to nationhood is that it is a form of associated life in which the principal element of cohesion is culture or civilization.«¹³⁹ Im Schreiben *Kaplans* zeigen sich Unterschiede zu klassischen zionistischen Visionen wie bei *Herzl*. *Kaplan* schreibt dem Land und umso mehr einem zukünftigen Staat Israel in »Judaism as a Civilization« nur insofern Bedeutung zu, solange diese zur Erhaltung und Förderung der jüdischen Zivilisation beitrage. So gibt *Kaplan* auch das Konzept der göttlichen Auserwählung auf, da dies auch nicht mit seinen Überlegungen zu einer sich immer weiterentwickelnden Nation zusammenpasste.¹⁴⁰

Eine Reformulierung seines Zionismus publiziert *Kaplan* nach der Gründung des Staates Israel im Jahr 1955 in »A New Zionism«¹⁴¹. Nachdem nun ein jüdischer Staat existiere, müsse auch das weltweite Judentum neu konstituiert und definiert werden. Damit sei es auch notwendig, den Wert von jüdischem Leben in der Diaspora zu erkennen. Das Exil (*galut*) dürfe nicht mehr negiert werden, der Zionismus benötige eine aktuelle Ausgestaltung.¹⁴²

133 Ebd., 189.

134 Vgl. ebd., 188f.

135 Ebd., 274.

136 Vgl. ebd., 266–270.

137 Vgl. ebd., 215–217.

138 Vgl. ebd., 233f.

139 Ebd., 243.

140 Vgl. Schoenhaus, *Reconstructionist Judaism*, 68f.

141 Kaplan, Mordecai, *A New Zionism*, New York 1955.

142 Vgl. Shimoni, *The Zionist Ideology*, 17.

Zionism has to be redefined, so as to assure a permanent place for Diaspora Judaism. Such a redefinition, while affirming the indispensability of Eretz Yisrael as the home of Judaism for Jews throughout the world, would have to stress the peoplehood, or the oneness and indivisibility of world Jewry.¹⁴³

Damit schlägt *Kaplan* in die Differenz zwischen *Herzls* und *Ha'ams* zionistischer Ausrichtung.¹⁴⁴ Aus diesen Gründen argumentiert *Kaplan*: Die Wiedergeburt von Eretz Israel sei erforderlich für die weitere jüdische Existenz aber nicht ausreichend. Denn auch in Israel sei das jüdische Volk nicht vor einer Dejudaisierung geschützt – zu sehr sei der Kontakt mit der nicht-jüdischen Welt angestiegen.¹⁴⁵ Die Existenz des Staates Israel führe zur Notwendigkeit das Verhältnis zwischen Israel und den weltweiten jüdischen Gemeinden in der Diaspora neu zu bestimmen.¹⁴⁶ Dabei verweist *Kaplan* stets positiv auf die Zentralität Israels für das globale jüdische Leben, gleichzeitig schränkt er ein, dass ein zionistisches Leben nicht nur in Israel möglich sei. Wie auch bereits in »Judaism as a Civilization« betont er, dass ein:e Zionist:in genauso in zwei Zivilisationen leben könne: In einer jüdischen und im dem Staat, in welchen sie:er Bürger:in sei.¹⁴⁷

5.3.3 Rabbiner Joseph Soloveitchik: Kol Dodi Dofek (1956)

Während des Zweiten Weltkrieges schloss sich ein junger Rabbiner und Wissenschaftler den Misrachi in den USA an: Rabbiner *Joseph Soloveitchik*. Sein heutiger Einfluss auf den religiösen Zionismus kann nur mit A. Kook verglichen werden. Denn *Soloveitchik* sollte entscheidend zu den Überzeugungen des religiösen Zionismus in den USA beitragen. Besonders bedeutend¹⁴⁸ wurde seine Ansprache »Kol Dodi Dofek«¹⁴⁹ (KDD; Fate and Destiny) an der Yeshiva Universität im Jahr 1956.¹⁵⁰ Bis zu KDD sei *Soloveitchiks* Denken hauptsächlich phänomenologisch¹⁵¹

143 Kaplan, A New Zionism, 41.

144 Vgl. ebd., 13.

145 Vgl. ebd., 41.

146 Vgl. ebd., 13.

147 Vgl. Shmoni, The Zionist Ideology, 17.

148 Auch in den »Five Adresses« (Soloveitchik, Joseph B., The Rav Speaks. Five Adresses on Israel, History and the Jewish People, Jerusalem 1982.) ist der religiöse Zionismus Thema von *Soloveitchiks* Denken. Während jedoch KDD den Staat Israel als Thema hat, steht in den »Five Adresses« die Misrachi-Bewegung im Fokus, deren Ziel die Unterstützung des Staates Israel und seiner religiösen Institutionen ist (vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 189).

149 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek?tab=contents (12.02.2026).

150 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 108f.

151 Beispielhaft können hier »U-Vikkashtem mi-Sham« und »Halakhic Mind« genannt werden.

gewesen, anschließend daran finden sich zahlreiche Texte, die sich mit existentialistischen Fragestellungen¹⁵² beschäftigen. In seinen phänomenologischen Texten setzt sich *Soloveitchik* mit der Struktur des religiösen Bewusstseins auseinander, und in seinen existentialistischen Texten formuliert er eine komplette Ablehnung der Metaphysik.¹⁵³

Soloveitchiks Überlegungen können in eine Linie mit dem Begründer des religiösen Zionismus, *Rabbiner Reines*, gestellt werden. Wie auch *Reines* vertrat *Soloveitchik* einen nichtmessianischen Zionismus. Er sah den Staat Israel als ein göttliches Geschenk und betrachtete die Gründung als ein Wunder. Der Staat, so *Soloveitchik*, bilde kein Kommen der messianischen Zeit.¹⁵⁴ Ebenso wie *Reines* maß *Soloveitchik* nationaler Ehre große Bedeutung zu, indem er beispielsweise dieses Motiv in seinen religiösen Zionismus inkludierte. Denn der religiöse Zionismus habe die Ehre der Religion gerettet, da die nationale Renaissance der Jüd:innen nicht alleinig in der Verantwortung des säkularen Zionismus blieb.¹⁵⁵ In der Ablehnung eines messianischen Zionismus stand *Soloveitchik* im Gegensatz zu *Rav Kook* und dessen Sohn *Zvi Kook*. Ebenfalls stellte sich *Soloveitchik* damit aber auch gegen seine eigenen Vorfahren und Verwandten. Denn viele aus dem orthodoxen und ultra-orthodoxen Judentum, so auch *Soloveitchiks* Verwandtschaft glaubten, dass, wenn Gott dazu bereit sei, dieser den Messias schicken werde, um die Jüd:innen in ihr Heimatland zurückzubringen. Sie wiesen jegliche menschliche Beteiligung daran zurück, besonders wurde dabei der säkulare Zionismus abgelehnt.¹⁵⁶

Während *Soloveitchiks* Überlegungen in seinen existentialistischen Texten sehr in seinem damaligen Kontext eingebunden gewesen seien, hatten sie jedoch, so *Mali Brofsky*, über den gegenwärtigen Kontext hinaus Bedeutung. KDD greift zwei der wichtigsten Themen der Zeit auf: den Holocaust und die Rückkehr und Souveränität des jüdischen Volkes im Land Israel. Dabei erörtert er diese Themen im Rahmen einer der zeitlosesten Fragen und theologischen Herausforderungen: der Theodizee.¹⁵⁷ Nach *Simcha Krauss* sei dies eine Ablehnung der Ansichten und eine Entgegnung auf einen der größten Gegner des Zionismus und des Staates Israel zur damaligen Zeit, *Rabbiner Yoel Teitelbaum*, dem ersten Satmarer Rebbe, gewesen. Dieser lehnte jegliche halachische Legitimität eines jüdischen Staates vor dem Kommen des Messias ab. Nach dem Holocaust ergänzte *Teitelbaum*, dass der Holocaust als

152 Neben »Kol Dodi Dofek« sind dies z.B. »Confrontation« und »The Lonely Man of Faith«.

153 Vgl. Schwartz, Dov, *Kol Dodi Dofek: A Religious-Zionist Alternative*, in: Trad. 39 (3) (2006) 59–72, hier: 59f.

154 Vgl. Zelcer/Zelcer, *Philosophy*, 174.

155 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 110.

156 Vgl. Zelcer/Zelcer, *Philosophy*, 175–177.

157 Vgl. Brofsky, Mali, *The Enduring Vision of Kol Dodi Dofek*, in: Trad. 39 (3) (2006) 21–26, hier: 21.

Gottes Strafe für die zionistische Häresie einer jüdischen Staatsgründung verstanden werden könne. *Soloveitchik* hingegen fragt nicht nach dem »warum« des Bösen, sondern vielmehr danach, »wie« darauf geantwortet werden solle.¹⁵⁸

Das »wie« beantwortet *Soloveitchik* mit der Gründung des Staates Israel in KDD. Die Etablierung des Staates Israel habe halachische Bedeutung. Denn viele Gebote können nur im Land Israel erfüllt werden. Allerdings schränkt *Soloveitchik* ebenfalls ein, dass die Loyalität einer:s Jüd:in zu Gott und zur Torah gehen solle – der Staat sei vielmehr ein Hilfsmittel und nicht das oberste Ziel. Der Staat sei eine notwendige Korrektur des furchtbaren Horrors, welchen die Jüd:innen im Holocaust erlebten.¹⁵⁹ *Soloveitchik* startet seinen Essay KDD mit einer Diskussion nach dem Leiden im Allgemeinen: »Why and wherefore do the righteous suffer and evildoers prosper?«¹⁶⁰ Anschließend behandelt er als speziellen Fall Hiob, um dann zur Hauptfrage des Textes zu kommen: »What are we to do in the wake of the destruction of European Jewry, and what is our responsibility to the newly established State of Israel?«¹⁶¹ Im Abschnitt »Six Knocks«¹⁶² von KDD beschreibt *Soloveitchik*, dass Gott sechsmal an die Tür geklopft habe, um das jüdische Volk zur Unterstützung des jüdischen Staates aufzufordern:¹⁶³ »How many times did the Beloved knock on the door of the Lover? It appears to me that we can count at least six knocks.«¹⁶⁴ In sechs verschiedenen Post-Holocaust-Ereignissen habe Gott das jüdische Volk zu erreichen versucht. Dies war (1) die Gründung eines jüdischen Staates; (2) der militärische Sieg Israels 1948 über seine arabischen Nachbarn; (3) das Ende der christlichen theologischen Behauptung, dass die Trennung des jüdischen Volkes von seinem Land als Beweis für die Übernahme der biblischen Verheißungen auf das Christentum stehe; (4) die Rückkehr vieler Jüd:innen zum religiösen Glauben; (5) das jüdische Blut nicht wertlos sei; und (6) der jüdische Staat ein Zufluchtsort für alle Jüd:innen weltweit sei.¹⁶⁵

In Folge beschreibt *Soloveitchik* zwei Bünde von Gott mit dem Volk Israel. Der erste Bund sei in Ägypten geschlossen worden (Ex 6,7), und der zweite Bund am Berg Sinai (Ex 24,7f.). *Soloveitchik* vergleicht den ägyptischen Bund mit einem Schicksalsbund (»covenant of fate«) und den Sinai-Bund mit einem Bestimmungsbund

158 Vgl. Krauss, Simcha, *Kol Dodi Dofek: Fifty Years Later*, in: Trad. 39 (3) (2006) 38–46, hier: 40.

159 Vgl. Zelter/Zelter, *Philosophy*, 181f.

160 Soloveitchik, Joseph B., *Kol Dodi Dofek. The Righteous Suffer*. Translated by David Z. Gordon. 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Righteous_Suff?lang=en (12.02.2026), 2.

161 Zelter/Zelter, *Philosophy*, 186.

162 Soloveitchik, Joseph B., *Kol Dodi Dofek. Six Knocks*. Translated by David Z. Gordon. 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_Six_Knocks?lang=en&with=Navigations&lang2=en (12.02.2026).

163 Vgl. Krauss, *Kol Dodi Dofek*, 42.

164 Soloveitchik, *Kol Dodi Dofek*, 2.

165 Vgl. ebd., 3–12.

(»covenant of destiny«).¹⁶⁶ Angelehnt an die jüdische Lehre, dass es der Auftrag der Menschen in dieser Welt sei, Schicksal in Bestimmung zu ändern,¹⁶⁷ argumentiert *Soloveitchik*, dass der Schicksalsbund in einen Bestimmungsbund umgewandelt werden müsse. Bereits in »Halakhic Man«¹⁶⁸ habe *Soloveitchik* ein Konzept entwickelt, wonach die Rolle der säkularen Jüd:innen in der Staatsgründung verstanden werden konnte. Denn alle Jüd:innen seien in einer Schicksalsgemeinschaft vereint. Wird ein:e Jüd:in verfolgt, leiden alle Jüd:innen. Auch alle Jüd:innen würden am Wiederaufbau der jüdischen Heimat mitwirken. Ausschließlich Jüd:innen, welche die Halacha befolgen, seien Teil der jüdischen Glaubensgemeinschaft.¹⁶⁹ Nur wenn sich der halachische Mann (»Halakhic Man«) der Halacha zuwende, werde er von einem passiven Object (»Man of Fate«) zu einem aktiven Subjekt (»Man of Destiny«).¹⁷⁰ In Folge heißt dies: Das jüdische Volk müsse sich um das spirituelle und physische Wohlergehen des jüdischen Staates kümmern. An dieser Stelle klagt *Soloveitchik* v.a. das amerikanische Judentum an, von dem er sich selbst nicht ausnimmt. Denn das amerikanische Judentum sei weder mit dem europäischen Judentum im Holocaust solidarisch gewesen, noch habe es sich ausreichend um den Staat Israel gekümmert:¹⁷¹

During the terrible Holocaust, when European Jewry was systematically destroyed in gas chambers and crematoria, the American Jewish community did not rise to the occasion, and did not acquit itself as a community with the collective consciousness of shared fate, shared suffering and shared action with which it should have been expected to act.¹⁷²

Besondere Verantwortung dafür würden die orthodoxen Jüd:innen tragen:

Orthodox Jews should have hastened to perform so great a mitzvah, to plunge with joy and enthusiasm into the very midst of this holy work: the building and settling of the Land. However, to our regret, we have not reacted that way.¹⁷³

166 Vgl. Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Covenants of Sinai and Egypt. Translated by David Z. Gordon 2006, 1. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Covenants_of_Sinai_and_Egypt?lang=bi (12.02.2026).

167 Vgl. Soloveitchik, Kol Dodi Dofek, 9.

168 Soloveitchik, Joseph B., Halakhic Man. Translated by Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983.

169 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 180.

170 Vgl. ebd., 186.

171 Vgl. Schwartz, Kol Dodi Dofek, 67.

172 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Mournful Thoughts of Confession. Translated by David Z. Gordon 2006, 1. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_Mournful_Thoughts_of_Confession?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

173 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Obligation of Torah Judaism to the Land of Israel. Translated by David Z. Gordon 2006, 2. Verfügbar unter: <https://www.sefaria.org/Kol>

Für *Soloveitchik* sei die furchtbare Zerstörung des europäischen Judentums der Auslöser gewesen den politischen Zionismus leidenschaftlich zu unterstützen. In Folge schloss er sich den Mizrachi an, und verabschiedete sich aus der ultraorthodoxen Organisation Agudath Israel, in welcher er sich als religiöser Zionist nicht mehr willkommen fühlte.¹⁷⁴ Während *Soloveitchik* anschließend das Engagement des religiösen Zionismus in der Politik grundsätzlich unterstützte, lehnte er die Einführung einer religiösen Gesetzgebung im Staat Israel ab. Auch in Hinblick auf territoriale Kompromisse für den Frieden zeigte sich *Soloveitchik* speziell nach dem Sechs-Tage-Krieg als gemäßigt. Er trat dafür ein, dass insbesondere Grenzfragen von der Politik und dem Militär entschieden werden sollten. Einem rein säkularen Zionismus stand *Soloveitchik* kritisch gegenüber, sah diesen jedoch als vorherbestimmt für die göttlichen Ziele an.¹⁷⁵ *Soloveitchik* selbst sei vermutlich aus zwei Gründen Zionist geworden: (1) Die Rückkehr der Jüd:innen in ihr Heimatland sei eine eindruckliche Widerlegung der christlichen Behauptung, Gott habe das jüdische Volk verlassen; (2) während des Holocaust protestierten die amerikanischen Jüd:innen nicht gegen das Schicksal der europäischen Jüd:innen. *Soloveitchik* sei entschlossen gewesen, diesen Fehler nicht zu wiederholen und passiv zu bleiben, als die Jüd:innen in Israel von den arabischen Nachbarstaaten bedroht wurden.¹⁷⁶

In vielen Punkten steht *Soloveitchiks* Philosophie in starkem Kontrast zu einem religiösen Zionismus, der durch die Metaphysik geprägt war. So waren die Ansätze von *Rav Kook* und *Soloveitchik* sehr unterschiedlich im Denken und Terminologie. Beide Werke wurden im religiösen Zionismus bewundert und studiert, allerdings wurde *Soloveitchik* lange wenig im religiös-zionistischen Bewusstsein rezipiert.¹⁷⁷ *Soloveitchiks* antimetaphysische und nichtmessianische Ideen fanden im Gegensatz zu *Rav Kooks* Messianismus wenig Anklang.¹⁷⁸ Diese Situation hat sich jedoch in den letzten Jahren geändert, da sich auch das orthodoxe und religiös-zionistische Spektrum pluralisiert habe.¹⁷⁹

5.3.4 Rabbiner Abraham Heschel: Israel: An Echo of Eternity (1969)

Erst spät in seinem Leben hat *Heschel* explizit zum Zionismus, zu Land, Staat und Volk Israel geschrieben. Im Gegensatz zu vielen anderen seiner Werke ist »Israel.

_Dodi_Dofek%2C_The_Obligation_of_Torah_Judaism_to_the_Land_of_Israel.2?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

174 Vgl. Zelcer/Zelcer, *Philosophy*, 180f.

175 Vgl. Schwartz, *Religious Zionism*, 110f.

176 Vgl. Zelcer/Zelcer, *Philosophy*, 185.

177 Vgl. Schwartz, *Kol Dodi Dofek*, 67f.

178 Vgl. Zelcer/Zelcer, *Philosophy*, 188.

179 Vgl. Schwartz, *Kol Dodi Dofek*, 68.

Echo der Ewigkeit«¹⁸⁰ aus dem Jahr 1969 ein Auftragswerk. *Heschel* verfasste es für die Anti-Diffamierungs-Liga, eine amerikanische Organisation, deren Haupttätigkeit der Kampf gegen den Antisemitismus ist, als Antwort auf christliche Kritik in Folge des Sechs-Tage-Krieges im Jahr 1967. Im Buch wird die Bindung des jüdischen Volkes an das Land und den Staat Israel erläutert.¹⁸¹

Heschel setzt damit ein leidenschaftliches Zeichen für eine friedliche und sichere Existenz des Staates Israel. Seine Arbeit ist geprägt durch die Erkenntnis, dass Israels gesamte Existenz 1967 auf dem Spiel gestanden habe. Das zentrale Thema seiner Arbeit ist der Bund des Volkes Israel mit Gott, wobei insbesondere der Fokus auf den Landverheißungen liegt. So führt er die kontinuierliche Existenz des jüdischen Volkes auf ihre Bindung zum Land Israel zurück:¹⁸² »Es gibt eine einzigartige Verbindung zwischen dem Volk und dem Land Israel. Noch bevor Israel ein Volk wird, ist das Land für Israel vorbestimmt.«¹⁸³ In Folge entfaltet *Heschel* im ersten Teil seines Buches folgende zentrale These: Palästina war »nie eine nationale Heimstätte für irgendein anderes Volk, wurde nie als geopolitische Einheit betrachtet, war nie ein unabhängiger Staat.«¹⁸⁴ Dabei falle er, so *Yehezkel Landau* jedoch in das Diktum »A Land without a People for a People without a Land«.¹⁸⁵ So beschreibt *Heschel* Palästina vor der Staatsgründung als »ein Land, das voller Trümmer war, mit Malaria infiziert, ein Land ohne Bäume.«¹⁸⁶ Es habe, so *Heschel*, zwar eine große Pluralität in der Bevölkerung Palästinas in der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben, aber niemand außer den Jüd:innen habe das Land als seine Heimat verstanden, als eine politische Einheit, die ein Nationalstaat werden könnte.¹⁸⁷

Der Ansatz von *Heschel* wird sehr divers rezipiert: Während beispielsweise *Karl-Josef Kuschel* das Buch Israel als eine »prophetische Vision für den Nahen Osten«¹⁸⁸ interpretiert, kritisiert *Landau* die einseitige Perspektive des Buches. *Kuschel* deutet insbesondere das vorletzte Kapitel »Juden–Christen–Araber« als einen »großen

180 Heschel, Abraham J., Israel. Echo der Ewigkeit, Neukirchen-Vluyn 1988. Im englischen Original: »Israel: An Echo of Eternity«.

181 Vgl. Kaplan, Lawrence J., Time, history, space, and place: Abraham Joshua Heschel on the religious significance of the Land of Israel, in: JMJS 17 (4) (2018) 496–504, hier: 496f. <https://doi.org/10.1080/14725886.2018.1513187>.

182 Vgl. Heschel, Israel, 27–33; 136.

183 Ebd., 63.

184 Ebd., 34.

185 Vgl. Landau, Yehezkel, Israel. An Echo of Eternity, by Abraham Joshua Heschel., in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 205–211, hier: 208. <https://doi.org/10.1353/sho.0.0032>. Weiterführende Ausführungen dazu finden sich auch in der Einleitung.

186 Heschel, Israel, 75.

187 Vgl. ebd., 34.

188 Kuschel, Karl-Josef, Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Ostfildern 2011, 479.

Aufruf zur Zusammenarbeit von Juden und Muslimen zum Segen aller.«¹⁸⁹ Beispielshaft dafür nennt er die Formulierung *Heschels*: »Araber und Juden sind mehr als Nachbarn. Sie sind Verwandte. Das wiedergeborene Israel muss zwangsläufig ein Segen für die arabische Welt sein und eine Hauptrolle bei deren Wiedergeburt spielen.«¹⁹⁰ Ebenfalls genannt werden könnte hier der Verweis *Heschels* auf die gemeinsamen Werte von Jüd:innen und Araber:innen.¹⁹¹ *Landau* wiederum bemängelt, dass sich *Heschel* leidenschaftlich für das jüdische Volk äußere, aber kaum Interesse an der palästinensischen Bevölkerung zeige. Vielmehr werde diese diskriminiert und die Araber:innen zum Sündenbock seiner Erzählung.¹⁹² Beispielsweise schreibt *Heschel*: »Der Zusammenstoß, der sich dann ereignete, wurde durch die extreme Ausprägung des arabischen Nationalismus bewirkt, ein Umstand, der immer noch zutrifft.«¹⁹³ Allerdings müsse, so *Landau*, das Buch in seinem historischen Kontext gelesen werden: »Had he lived another ten or twenty years (he died in 1972), he might well have rewritten portions of it. As it stands, the book is a personal manifesto of Jewish fidelity to the people, land, and state of Israel written shortly after the Six-Day War in 1967.«¹⁹⁴ Diese Aussage unterstützt auch *David Moore*, der die Meinung vertritt, *Heschel* sei zum Zeitpunkt der Verfassung des Buches, unwissend über viele politische Entscheidungen bei der Gründung des Staates Israel gewesen. Erst in seinen letzten Lebensjahren habe er sich auch für das Wohl der Palästinenser:innen eingesetzt, und Kritik an Entscheidungen der israelischen Politik geäußert.¹⁹⁵

Im Vergleich zu anderen seiner Arbeiten sei, so *Kaplan*, »Israel: Echo der Ewigkeit« kein bemerkenswertes Buch. Einzig der Versuch von *Heschel* die religiöse Bedeutung des Staates Israel für Jüd:innen zu erklären, sei beachtlich. Vornehmlich richte sich dieses Bemühen an christliche Leser:innen. Als problematisch zeige sich an dieser Stelle erneut, dass *Heschel* wie auch in vorherigen Werken, die Bedeutung von Raum gegenüber von Zeit geringschätze.¹⁹⁶ Bereits in »Der Sabbat«¹⁹⁷ versteht

189 Ebd.

190 Heschel, Israel, 117.

191 Vgl. ebd., 110.

192 Vgl. Landau, Israel, 206f.

193 Heschel, Israel, 110.

194 Landau, Israel, 206.

195 Vgl. Moore, Donald J., Heschel on Israel, in: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 26 (1) (2007) 112–130, hier: 119. <https://doi.org/10.1353/sho.0.0006>.

196 Gleichzeitig könne dies jedoch auch als die Reflexion einer Überbetonung des Raumes gelesen werden. Siehe dazu die Analyse in Kapitel 9.2.1.2.

197 Heschel, Abraham J., *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1990.

Heschel Zeit als die Sphäre, in welcher der Mensch Gott begegnet. In »Israel. Echo der Ewigkeit« ordnet *Heschel* Raum als eine Dimension von Zeit ein.¹⁹⁸

Wir müssen versuchen, die Wiedergeburt Israels im Licht der Geschichte, unter der Kategorie der Zeit zu verstehen. In diesem Land gibt es keinen einzigen Ort, der nicht einen ereignisreichen Augenblick widerspiegelt. [...] Es ist ein Land, wo Zeit den Raum transzendiert, wo der Raum eine Dimension der Zeit ist. Wenn man an Israel denkt, denkt man an Ereignisse, an Durchbrüche in der Geschichte.¹⁹⁹

Heschel wolle damit die religiöse Bedeutung des Landes ausdrücken, da er Zeit als synonym mit Geschichte – dem Ort der Gottesbegegnung verstehe. In Folge zeige sich *Heschel* eindeutig auch als Kulturzionist.²⁰⁰ Denn Israel sei, so *Heschel*, der einzige Ort, wo es keinen Antisemitismus gebe, und ein volles jüdisches Leben möglich sei:

Es ist ein Land, wo man ein volles Leben als Jude leben kann im Einklang mit Tradition und Gewissen; wo der Sabbat die Straßen erfüllt, nicht nur die Häuser; wo man Hebräisch spricht. Israel ist der Ort, wo sich das jüdische Volk der vielfältigen Herausforderung der gesellschaftlichen und spirituellen Krisen des Tages gegenüberstellt, bereit, jedem Juden, der in Schwierigkeiten ist, Schutz zu gewähren.²⁰¹

Wie auch sein Gegner und Rivale *Mordecai Kaplan* formuliere *Heschel* hier in prosaischer, nicht theologischer Sprache, ähnliche Gedanken wie ihr gemeinsamer Lehrer *Ha'am*. Ein Volk, welches eine eigene, lebendige Kultur entwickeln will, brauche einen konkreten Ort und Territorium.²⁰² Allerdings, so schreibt *Heschel* an späterer Stelle, sei die Bedeutung des Staates Israel nicht nur in der Sicherung jüdischer Existenz zu finden, sondern als mehr, auch in einem religiösen Sinn, zu verstehen.²⁰³

Für alle, die die Hebräische Bibel mit biblischen Augen lesen, ist der Staat Israel ein feierliches Zeichen von Gottes Spur in der Geschichte. Er ist nicht Erfüllung der Verheißung, er nicht die Antwort auf all die bitteren Fragen. Seine geistliche Begleitung jedoch leuchtet hervor. Letztlich muss der Sinn der Geschichte theologisch verstanden werden.²⁰⁴

198 Vgl. Kaplan, *Time, history, space*, 497–499.

199 *Heschel*, *Israel*, 77.

200 Vgl. Kaplan, *Time, history, space*, 499–501.

201 *Heschel*, *Israel*, 77f.

202 Vgl. Kaplan, *Time, history, space*, 501.

203 Vgl. *Heschel*, *Israel*, 140.

204 Ebd.

Hervorzuheben ist hier, dass *Heschel* den Staat als »ein feierliches Zeichen von Gottes Spur in der Geschichte« bezeichnet. Gleichzeitig schränkt er ein, dass der Staat nicht die Erfüllung der Landverheißung sein könne. Abschließend schreibt *Heschel* dazu am Ende seines Werkes:

Den letzten Sinn des Staates Israels muß man mit den Augen prophetischer Schau sehen: die Erlösung aller Menschen. Religiöse Pflicht des Juden ist es, mitzuwirken am Prozeß der dauernden Erlösung, indem er dafür sorgt, daß Gerechtigkeit über die Macht siegt, daß menschliches Verstehen von Wissen um Gott durchdrungen ist.²⁰⁵

5.4 Erste Ergebnisse: Der Landdiskurs im 20. Jahrhundert

Die Analyse verschiedener ausgewählter jüdischer Perspektiven aus dem 20. Jahrhundert zeigt eine große Bandbreite an Positionen zu Land und Staat Israel auf. Als Gemeinsamkeit eint alle Deutungen – unabhängig davon, ob diese religiös oder nicht-religiös sind – dass sie sich in irgendeiner Form auf die Bindung zwischen Volk und Land abgeleitet aus der Torah beziehen. Die klassischen säkularen zionistischen Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verwenden religiöse Begrifflichkeiten ohne deren religiösen Bedeutungsgehalt, um die Etablierung einer jüdischen Heimstätte bzw. eines jüdischen Staates zu argumentieren. Dabei kann zwischen den verschiedenen Spielarten des Zionismus weiter differenziert werden:

(1) So hebt der »Politische Zionismus«, beispielsweise vertreten durch *Herzl* und *Nordau*, das Judentum als Nation hervor.²⁰⁶ In den Anfängen zur Zeit des Ersten Zionistenkongresses liegt der Fokus auf der Etablierung einer »Heimstätte«²⁰⁷, welche zu einem Schutzraum für verfolgte Jüd:innen in Europa werden sollte. Ziele des Politischen Zionismus sind die Gewinnung eines eigenen Territoriums, die Souveränität des jüdischen Volkes sowie die internationale völkerrechtliche Anerkennung zuerst einer »Heimstätte«, später auch eines Staates.²⁰⁸ (2) Im »Kulturzionismus« wird v.a. die Stärkung der jüdischen Identität von assimilierten Jüd:innen hervorgehoben.²⁰⁹ So betont beispielsweise *Ha'am* als Basis der jüdischen Identität die ethnische Zugehörigkeit. *Buber*, als gläubiger Jude, wiederum sieht im Staat ein messianisches Zeichen abhängig von der religiösen und moralischen

205 Ebd., 144.

206 Vgl. Brumlik, *Zionismus/Antizionismus/Postzionismus*, 374.

207 Protokoll des Ersten Zionisten-Kongresses in Basel, 131–134, zit.n.: Pontzen, »Land der Väter«, 174.

208 Vgl. ebd., 169; 175–177.

209 Vgl. ebd., 177.

Qualität des Staates.²¹⁰ (3) Im »Sozialistischen Zionismus« steht die Verwirklichung einer jüdischen Siedlungsgesellschaft durch Arbeit im Vordergrund.²¹¹ Einer der einflussreichsten Vertreter dieser Richtung ist *Ben-Gurion*. Dieser argumentiert die Gründung und Existenz des Staates Israel mit der Bibel, welches er als das Geschichtsbuch des jüdischen Volkes interpretiert. Der Aufbau von Land und Staat wird als die »Erlösung«²¹² des jüdischen Volkes hier und jetzt gesehen.²¹³

Eine weitere Variante des Zionismus bildet ab Beginn des 20. Jahrhunderts der entstehende »religiöse Zionismus«. Als Gründungsvater sowie als richtungsweisend gilt lange Rabbiner *Reines*.²¹⁴ Eine Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung findet sich zuerst bei (4) Rabbiner A. *Kook*, der erstmals eine Synthese zwischen jüdischer Orthodoxie und Zionismus herstellt, und einige Jahrzehnte später bei (5) Rabbiner *Soloveitchik*. Beide kommen aus dem orthodoxen Judentum und stützen sich insbesondere auf die Halacha. Während jedoch *Kook* den Staat »messianisch« interpretiert, lehnt *Soloveitchik* eine messianische Deutung ab. Für *Kook* (4) bildet der Aufbau des Landes bzw. der Nationalismus den Weg zum bevorstehenden messianischen Zeitalter. Dass die größten Teile des Landes durch säkulare Zionist:innen besiedelt werden, sei Teil eines noch nicht verstandenen Erlösungsgeschehens. Die Bedeutung des Staates Israel sehen *Kook* und seine Anhängerschaft darin, durch die Durchsetzung des Religionsgesetzes im Staat Israel säkulare Jüd:innen zur Halacha zu bekehren.²¹⁵ Im Gegensatz dazu deutet *Soloveitchik* (5) den Staat Israel als ein göttliches Geschenk, sowie die Gründung des Staates als ein Wunder. Der Staat habe halachische Bedeutung, insbesondere da viele Gebote nur im Land erfüllt werden können, stelle jedoch kein Kommen der messianischen Zeit dar. Denn der Staat sei nur ein Hilfsmittel und nicht oberstes Ziel.²¹⁶ Vielmehr müsse sich das jüdische Volk um das spirituelle und physische Wohlergehen des jüdischen Staates kümmern.²¹⁷

Eine Radikalisierung des religiösen Zionismus findet sich im (6) »Politischen Messianismus«, welcher leitend für die radikale Gruppierung »Gush Emunim« sowie bis heute für die illegale Siedlerbewegung im Westjordanland ist. Als spirituelle Väter dienen A. *Kook* und vorwiegend dessen Sohn Rabbiner Z. *Kook*, welcher die Lehren seines Vaters weiterentwickelt. Z. *Kook* erarbeitet die Grundlage für eine radikale messianische Interpretation gegenwärtiger historischer Ereignisse. Während bei A. *Kook* Gott als Sender des Messias den Beginn des Erlösungsprozesses

210 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 103.

211 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 377.

212 »Erlösung« wird hier nicht religiös definiert.

213 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 106.

214 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 3.

215 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 380.

216 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 174; 181f.

217 Vgl. Schwartz, Kol Dodi Dofek, 67.

setzt, ist dies bei Z. Kook der Mensch selbst, der diesen Prozess starten kann.²¹⁸ Die Besetzung und Besiedlung des ganzen Landes Israels wird damit zum Teil des vom Menschen gestarteten Erlösungsprozesses sowie zur unbedingten religiösen Pflicht.²¹⁹ Aus der Trias Torah-Volk-Land hebt die Bewegung das Land an die erste Stelle. Als Legitimierung dient die Bibel und hierbei hauptsächlich die biblischen Landverheißungen, die als religiöse und politische Legitimationsgrundlage für den Staat herangezogen werden. Im Gegensatz zum orthodoxen Milieu – beispielsweise bei A. Kook und Soloveitchik – haben Talmud, Mischna und Halacha weniger Bedeutung.²²⁰

Ebenfalls schreibt Rabbiner Heschel (7) dem Staat religiöse Bedeutung zu, der wie sein Gegner Rabbiner Kaplan (8) Schüler von Ha'am war. Beide haben in ihren Lehren eine kulturzionistische Ausrichtung, unterscheiden sich aber in der Frage, welche Bedeutung der Staat Israel haben könne.²²¹ Für Heschel (7) sei die kontinuierliche Existenz des Volkes Israel auf ihre Bindung zum Land zurückzuführen. Zentrales Thema seines Ansatzes ist der Bund des Volkes Israel mit Gott, d.h. Heschel begründet den Anspruch des Volkes Israel auf das Land Israel anhand der Landverheißungen biblisch.²²² Einerseits sieht Heschel die Bedeutung des Staates Israel in Sicherheit und Schutz für das jüdische Volk,²²³ andererseits könne er in einem religiösen Sinn auch als »feierliches Zeichen von Gottes Spur in der Geschichte«²²⁴ bezeichnet werden. Der Staat sei jedoch nicht die Erfüllung der Landverheißungen.²²⁵ Auch Kaplan (8) hebt die Bedeutung des Landes Israel hervor, da dieses der jüdischen Zivilisation Sichtbarkeit und Greifbarkeit gebe. Hier zeigt sich klar Kaplans kulturzionistische Ausrichtung, wenn er argumentiert, dass das Volk Israel nur durch das Land zu einer Nation werden könne.²²⁶ Allerdings setzt Kaplan die Nation nicht mit einem Staat gleich und argumentiert für eine mehr ethnisch verstandene Konzeption des Judentums, die auf kulturellen Gemeinsamkeiten beruht.²²⁷ Land und Staat haben nur insofern Bedeutung, solange sie zu Erhalt und Förderung der jüdischen Zivilisation beitragen.²²⁸ Denn die Wiedergeburt von Eretz Israel sei notwendig aber nicht ausreichend für die weitere jüdische Existenz. Somit sei so-

218 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 101f.

219 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 90.

220 Vgl. Gordon/Ohana, Restorative Utopias, 730–735.

221 Vgl. Kaplan, Time, history, space, 501.

222 Vgl. Heschel, Israel, 27–33.

223 Vgl. ebd., 140.

224 Ebd.

225 Vgl. ebd.

226 Vgl. The Jewish Publication Society, Mordecai M. Kaplan, 186f.

227 Vgl. ebd., 233f.

228 Vgl. Schoenhaus, Reconstructionist Judaism, 68f.

wohl die Zentralität Israels wichtig aber auch die Diaspora.²²⁹ Dem Staat Israel wird damit keinerlei religiöse Bedeutung zugemessen.

Ebenfalls jegliche religiöse Bedeutung eines Staates Israel, allerdings auf Grundlage einer anderen Argumentation, lehnen einige ultraorthodoxe Gruppierungen ab, die einen radikalen Antizionismus vertreten. Hierzu kommt auch noch die politische Ablehnung des Staates. Denn in dieser Richtung werde ein Staat Israel nur als ein göttlich eingesetzter Staat akzeptiert, dessen Verfassung auf der Torah beruhe.²³⁰ Als beispielhafte Gruppierung können hier die »Neturei Karta« (»Wächter der Stadt«) genannt werden, die sich von Agudat Israel 1934 abgespalteten. In ihren Augen sei der Staat Israel illegitim, pseudomessianisch und eine absolute Ketzerei. Menschliche Bemühungen zur Wiedererrichtung eines jüdischen Staates werden als sündhaft gesehen, da am kommenden messianischen Reich der Mensch nicht mitwirken dürfe und könne.²³¹ Hier kann auch der erste Satmarer Rebbe, Rabbiner *Teitelbaum*, eingeordnet werden, welcher ebenso jede halachische Legitimität eines jüdischen Staates vor dem Kommen des Messias negiert. Ebenfalls vertritt er die Ansicht, dass der Holocaust eine Strafe Gottes für die zionistischen Bemühungen einen jüdischen Staat Israel zu gründen sei.²³² Auch die ultraorthodoxe chassidische Partei Agudat Israel kann hier zumindest teilweise eingefügt werden. Der säkulare Zionismus wird gänzlich abgelehnt, eine gewisse Zusammenarbeit mit dem Staat – in Hinblick auf die Status Quo Vereinbarung – wird als denkbar erachtet. In den Anfangsjahren wird eine religiöse Bedeutung eines möglichen jüdischen Staates verneint, seit der Staatsgründung wird der Staat Israel jedoch als Beginn der Erlösung gesehen.²³³

229 Vgl. Kaplan, *A New Zionism*, 41.

230 Vgl. Kenny, *Catholics*, 106f.

231 Vgl. Kinkel, *Das gelobte Land*, 89.

232 Krauss, *Kol Dodi Dofek*, 40.

233 Vgl. Kinkel, *Das gelobte Land*, 75–77.

6. Der Stellenwert von Land und Staat Israel im 21. Jahrhundert

6.1 Land und Staat in ausgewählten jüdischen Erklärungen

6.1.1 BJR: Between Jerusalem and Rome (2017)

Die erste Stellungnahme orthodoxer jüdischer Organisationen zum Verhältnis der katholischen Kirche mit dem Judentum nach NA hat bereits selbst einen symbolisch aufgeladenen Titel: »Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra aetate*«¹ (BJR).² Die enthaltenen Überlegungen sind in einem »Zwischenraum«³ angesiedelt. Nicht im Zentrum des Judentums, symbolisch betitelt mit Jerusalem, oder der katholischen Kirche, angezeigt durch Rom, soll der Dialog stattfinden, sondern ganz explizit dazwischen.⁴ Als institutionelle Autoren werden die Europäische Rabbinerkonferenz⁵ (CER), der Rabbinische Rat von Amerika sowie das Israelische Oberrabbinat⁶ genannt.

-
- 1 The Conference of European Rabbis/The Rabbinical Council of America, Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra aetate* 2017. Verfügbar unter: <https://www.jcrelations.net/article/between-jerusalem-and-rome-kll-ofrt-bin-iroshlim-lromi.pdf> (12.02.2026).
 - 2 Für die Analyse wird auf die deutsche Übersetzung in »Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband, Zwischen Jerusalem und Rom« zurückgegriffen.
 - 3 Vgl. dazu die Diskussion von BJR bei: Schmuck, Glaubensraum Dialog, 269.
 - 4 Vgl. Schmitz, Barbara, Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin, Bonn 2020, 22–28, hier: 22f.
 - 5 Im Englischen: »Conference of European Rabbis« (CER)
 - 6 Das Israelische Oberrabbinat hat den Text erst nachträglich unterzeichnet, nachdem dieser bereits am 1. Februar 2017 publiziert wurde. Sie waren jedoch bei der Übergabe des Textes an *Franziskus* Ende August dabei. Vgl. Rutishauser, Christian M., Zwei jüdisch-orthodoxe Erklärungen beleben den Dialog, in: Kul 32 (2) (2017) 136–143, hier: 137.

Der Erklärung BJR ging bereits im Jahr 2015 eine Erklärung orthodoxer Rabbiner (TDW) im Kontext der Publikation des Dokumentes G&C der vatikanischen *Kommission* sowie des fünfzigsten Jahrestages der Promulgation von NA voraus. TDW kann als »erste Reaktion und Antwort auf die Erklärung der vatikanischen Kommission«⁷ verstanden werden und konstituiert die erste halachisch begründete Verhältnisbestimmung des Judentums zum Christentum.⁸ Auch BJR greift diese Thematik auf, indem »erstmalig Vereinigungen des orthodoxen Judentums ein Dokument [verfassen, J.K.], das sich in sehr direkter Weise mit den theologischen Aussagen von *Nostra aetate* auseinandersetzt« (BJR 176). Gleichzeitig wird festgehalten, dass die Lehrunterschiede »wesentlich« (BJR 187) sind, während TDW eine theologische Anerkennung des Christentums formuliert.⁹ Im Dialog habe BJR, so *Norbert Hofmann*, jedoch »bedeutendes Gewicht«¹⁰. BJR hebt hervor, dass der Dialog und die Partnerschaft zwischen Judentum und Christentum vertieft werden sollen, um zu einem besseren gegenseitigen Verständnis kommen sowie gemeinsame Ziele verfolgen zu können (vgl. BJR 190).

Auf die Frage nach dem Land oder auch Staat Israel wird in dem Dokument nicht der eigentliche Fokus gelegt¹¹, allerdings wird in BJR gleich zu Beginn darauf verwiesen. Anschließend an eine Bezugnahme auf die biblische Erzählung der Schöpfungsgeschichte wird eine direkte Verbindung zum Land Israel hergestellt:

Als Gott Abraham, Isaak und Jakob auserwählte, vertraute Er ihnen einen doppelten Auftrag an: die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als eine Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte. (BJR 177)

Hier wird klar an die biblischen Landverheißungen angeknüpft: Abraham und anschließend Isaak und Jakob bekommen einen doppelten Auftrag: Ersterer bezieht sich auf die Gründung des »Volkes Israel«, welches im »Land Israel« eine vorbildliche Gesellschaft errichten sollte. Das Zitat zeigt eine enge Verknüpfung von Gott, Volk

7 Ansorge, Dirk, *Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum*, in: Augustin, George/Schaller, Christian/Śledziwski, Sławomir (Hg.), *Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter*. Für Gerhard Kardinal Müller, Freiburg i.Br. 2017, 115–152, hier: 119.

8 Vgl. ebd., 120.

9 Vgl. ebd., 123.

10 Vgl. Ahrens, Jehoschua/Hofmann, Norbert J., *Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Aktuelle Chancen und Herausforderungen im jüdisch-katholischen Gespräch*, Ostfildern 2021, 103.

11 In TDW werden weder die Thematik noch die Begriffe »Land Israel« oder »Staat Israel« aufgegriffen.

und Land auf: Zum »Land Israel« wird durch die Zuschreibung »heilig« ein religiöser Bezug hergestellt. In weiterer Folge wird die Verbindung von Gott mit dem Volk als ein immer wieder manifestierender »ewiger Bund« (BJR 177) beschrieben. Die Neue tablierung von Gemeinden in der Diaspora und die Rückkehr vieler Jüd:innen in das Land Israel wird als ein Wiedererwachen und –erstarken des jüdischen Bewusstseins bezeichnet (vgl. BJR 177): »In der Diaspora entstanden wieder Gemeinden und viele Juden folgten dem Ruf, nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand.« (BJR 177) Somit wird der Bezug zum Leben in einem »souveräne(n) jüdische(n) Staat« gesetzt. Dies wird erneut aufgegriffen, wenn das Recht des jüdischen Volkes als »souveräne Nation« (BJR 180) im eigenen Land zu leben als »endlich sichtbar und selbstverständlich« (BJR 180) hervorgehoben wird. Hier wird *erstens* die Souveränität des jüdischen Volkes betont, *zweitens* zeigt sich auch die Bedeutung der Verknüpfung des Landes mit dem Staat Israel: Denn im Land Israel ist ein souveräner jüdischer Staat entstanden (vgl. BJR 177).

In Folge wird mehrmals auf den Staat Israel Bezug genommen: So wird NA als wegweisend für die diplomatische Anerkennung des Staates Israel 1993 durch den Vatikan verstanden (vgl. BJR 182). Die Etablierung diplomatischer Beziehungen zum Staat Israel gilt als einer der Meilensteine im Dialog (vgl. BJR 183). Ebenfalls in Hinblick auf den Staat Israel wird eine Rede von *Franziskus* vor einer Delegation des World Jewish Congress (WJC) zitiert, in welcher er »an outright attack on the State of Israel«¹² als Antisemitismus bezeichnet sowie das Existenzrecht des Staates Israel in Sicherheit und Wohlstand betont (BJR 183). Diese mehrmalige Bezugnahme von BJR auf den Staat Israel könne, so *Rutishauser*, aus der Mitverantwortung des Israelischen Oberrabbinats für den Text abgeleitet werden.¹³

Im Text wird somit wiederholt die Bedeutung des Staates Israel betont, ohne jedoch, dass dieser explizit religiös beschrieben wird. Land und Staat werden miteinander verknüpft, wenn von einer Rückkehr in das Land Israel, indem ein souveräner jüdischer Staat entstanden ist, gesprochen wird.

6.1.2 DE: Dabru emet (2000)

Das Dokument »Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 10. September 2000« (DE) wurde am 10. September 2000 in der New York Times und der Baltimore Sun veröffentlicht. Bereits einige Monate nach der Veröffentlichung hatten mehr als 200 jüdische Rabbiner:innen und Intellektuelle

12 World Jewish Congress, Pope Francis to make first official visit to Rome's Great Synagogue. 17.11.2015. Verfügbar unter: <https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-to-make-first-official-visit-to-rome> (12.02.2026).

13 Vgl. *Rutishauser*, Zwei jüdisch-orthodoxe Erklärungen, 140.

den Text, der aus einer Einleitung und 8 Thesen besteht, unterschrieben.¹⁴ DE wurde von vier Autor:innen, die unterschiedlichen jüdischen Richtungen angehören, verfasst: *Tikva Frymer-Kensky* ist Professorin an der Divinity School der Universität Chicago, sowie Mitglied des »Conservative Movement of American Judaism«; *Peter Ochs* ist Professor für Jüdische Philosophie im Fach Religious Studies der Universität Virginia; Rabbiner *David Novak* ist Vorsitzender der »Union of Traditional Judaism« und Rabbiner *Michael Signer*, Mitglied der Reformbewegung, unterrichtet das Fach »Judentum« an einem theologischen Fachbereich einer katholischen Universität.¹⁵

DE reagiert als eine jüdische Stellungnahme auf die Veränderungen in den Beziehungen und Wahrnehmungen des Judentums durch christliche Kirchen – so der einleitende Satz des Textes: »In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen.« (DE 9) Gleichzeitig fassen die Thesen zentrale Punkte im jüdisch-christlichen Gespräch zusammen, an denen bereits gearbeitet wurde, die jedoch Weiterarbeit voraussetzen.¹⁶ Die Autor:innen von DE verstehen den Text als »eine wohl bedachte jüdische Antwort« (DE 9) auf die Veränderungen im jüdisch-christlichen Gespräch. Anschließend an die Veröffentlichung startete eine sehr diverse Diskussion¹⁷ über Stellenwert und Inhalt des Dokumentes. Das Dokument wurde mehrheitlich, aber nicht ausschließlich, von Vertreter:innen eines nicht-orthodoxen Judentums unterzeichnet,¹⁸ von der Orthodoxie kam teilweise heftige Ablehnung.¹⁹

Der dritte Punkt des Textes greift explizit die Thematik »Land und Staat Israel« auf:

Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren. Für Juden stellt die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion wissen Christen zu würdigen, daß Israel den Juden als phy-

14 Vgl. Kampling, Rainer/Weinrich, Michael, Vorwort, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 7f., hier: 7.

15 Vgl. Signer, Michael, *Reflexionen. Ein jüdischer Blick auf DABRU EMET*, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 15–30, hier: 21.

16 Vgl. Kampling/Weinrich, Vorwort, 7.

17 Vgl. beispielsweise Signer, *Reflexionen*, 20; oder auch: Rudin, A. James, *Redet Wahrheit – eine jüdische Gegenstimme*. Verfügbar unter: <https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/redet-wahrheit-eine-juedische-gegenstimme.html> (12.02.2026).

18 Vgl. Holtschneider, Hannah, »Redet die Wahrheit« (Dabru Emet) – Zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs, in: *Orientierung* 68 (13/14) (2004) 1–15, hier: 4.

19 Vgl. Ansoorge, *Gottes Treue zu Israel*, 120; beispielsweise insbesondere von Rabbiner *David Berger* (vgl. Ben-Johanan, Karma, *Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II*, Cambridge/London 2022, 249f.; <https://doi.org/10.4159/9780674276352>).

sisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde. Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung. Darüber hinaus wissen wir, daß die jüdische Tradition gegenüber allen Nicht-Juden, die in einem jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet. (DE 10; H.i.O.)

Die einleitende These eines jeden Punktes solle, so *Signer*, einer der Autoren des Textes, als »*Quaestio disputata*«²⁰ gelesen werden. D.h. die These könne als Frage formuliert werden und die Leser:innen werden dazu eingeladen die anschließenden Argumente zu prüfen.²¹ Damit wird also die Frage gestellt: Können Christ:innen den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren?

Für eine Analyse in Hinblick auf die Bedeutung des Landes Israel sind folgende Formulierungen wesentlich:

(1) Es wird der »Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel« als einleitende These verfasst. Welcher Anspruch hier gemeint ist, bleibt offen – die weitere Argumentation in diesem Punkt lässt darauf schließen, dass dies auch bewusst nicht eindeutig formuliert wird. So bezeichnet *Michael Bongardt* in seinem Kommentar zum dritten Punkt von DE genau diesen Anspruch als »theologisch vermutlich schwierigste und umstrittenste«²² Angelegenheit. *Edna Brocke* wiederum merkt an, die Autor:innen von DE haben in dieser These, dass christliche Unbehagen einer (Teil-)Überschneidung von Land und Staat übernommen und diese sei »derart offen formuliert, dass sie keine erkennbare Position vermittelt«²³.

(2) Das Land Israel wird mit dem Staat Israel verknüpft, wenn von der »Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land« gesprochen wird. Dies gilt als das »bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust«, womit die Bedeutung des Staates explizit hervorgehoben wird, ohne, dass dieser religiös konnotiert wird.²⁴ Auf diese Weise wird auch deutlich zwischen Land und Staat Israel differenziert. Die Verbindung von Land und Staat geschieht hier durch die Autor:innen sehr vorsichtig, oh-

20 Signer, Reflexionen, 23.

21 Vgl. ebd.

22 Bongardt, Michael, Kommentar. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 94–102, hier: 95.

23 Brocke, Edna, Kommentar. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 103–112, hier: 106.

24 Vgl. beispielsweise hier auch: Bongardt, Kommentar, 101.

ne dass diese durch weitere Beschreibungen charakterisiert wird. In der weiteren Argumentation wird in DE konstatiert, dass Christ:innen den Staat »aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur« unterstützen. Hierin wird jedoch nicht darauf eingegangen, welche Gründe dies sind bzw. welchen Charakter diese einnehmen. *Brocke* kritisiert an dieser Stelle den hergestellten Zusammenhang zwischen dem Holocaust und der Existenz des Staates Israel in DE. Ob dies so eng miteinander verflochten dargestellt werden könne, sei nicht nur innerjüdisch umstritten.²⁵

(3) Israel wird als das »physische() Zentrum des Bundes zwischen ihnen [Jüd:innen, J.K.] und Gott« verstanden. Damit hat das Land in DE eindeutig religiöse Bedeutung, da »die erneute Möglichkeit für Jüdinnen und Juden, im Land Israel zu leben, mit einem Wirken Gottes in Verbindung gebracht«²⁶ wird.

Eine interessante Analyse des Textes liefert der polnische Philosoph *Stanislaw Krajewski*, der zu den späteren Unterzeichnern von DE gehört. Er argumentiert, dass DE viele Ideen aufnimmt und weiterentwickelt, welche auf *Heschel* zurückgehen – insbesondere auf dessen bahnbrechenden Vortrag »No Religion Is an Island« aus dem Jahr 1965.²⁷ *Krajewski* bezeichnet *Heschel* als »precursor and spiritual father of the declaration«²⁸. So verknüpft er beispielsweise die dritte These von DE zur Thematik von Land und Staat Israel mit *Heschels* Werk »Israel. An Echo of Eternity«, in welchem die christliche Wahrnehmung der jüdischen Bindung an das Land betont wird.²⁹

6.1.3 Dokumente der CCAR

Die CCAR wurde Ende des 19. Jahrhunderts zur Plattform der religiösen Diskussionen des sich wandelnden Reformjudentums³⁰. So sollte für die folgenden Jahrzehnte zuerst, die von der CCAR adaptierte »Pittsburgh Platform«³¹ (1885), später die »Columbus Platform«³² (1937), »A Centenary Perspective«³³ (1976) und »A State-

25 Vgl. *Brocke*, Kommentar, 112.

26 *Bongardt*, Kommentar, 101.

27 Vgl. *Krajewski*, *Stanislaw*, *Abraham Joshua Heschel and the Declaration Dabru Emet*, in: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 26 (1) (2007) 154–166, hier: 156. <https://doi.org/10.1353/sho.0.0029>.

28 Ebd., 165.

29 Vgl. ebd., 160.

30 Vgl. *Meyer*, Antwort auf die Moderne, 378f.

31 O.A., *The Pittsburgh Platform*.

32 *Central Conference of American Rabbis*, *The Guiding Principles*.

33 *Central Conference of American Rabbis*, *Reform Judaism: A Centenary Perspective 1976*. Verfügbar unter: <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-centenary-perspective/> (12.02.2026).

ment of Principles for Reform Judaism»³⁴ (SPRJ) (1999) richtungsweisend für das reformjüdische Programm werden. Anlässlich des 100jährigen Jubiläums des ersten Zionistenkongresses 1897 veröffentlichte die CCAR unter dem Titel »Reform Judaism & Zionism: A Centenary Platform« bzw. aufgrund der Verortung in Miami auch »The Miami Platform« (MP) ihr erstes Dokument, welches sich exklusiv mit der Beziehung zwischen Reformjudentum und Zionismus beschäftigt.³⁵

In diesem Dokument bekennt sich die amerikanische Reformbewegung auf institutioneller Ebene zu ihrem Engagement für den Staat Israel sowie dem Zionismus. Im Jahr 1989 begann ein von der ARZA initiiertes Denkprozess, an welchem ab 1994 auch die CCAR sowie die *Union of American Hebrew Congregations* und das *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* teilnahmen. Die Plattform wurde bis heute von Reformjüd:innen wenig rezipiert, zeigt aber das institutionelle Engagement und die Förderung des Staates Israel durch die Reformbewegung.³⁶ Auch *Stanley Davids*, ein US-amerikanischer Rabbiner, der führend an der Verfassung von MP beteiligt war, beschreibt 2018 die Wirkung der Plattform folgendermaßen: »Sadly, platforms alone did not suffice to greatly alter the nature of Reform Zionist commitment. At the end of the day, very little actually changed on the ground.«³⁷

Die Einleitung von MP startet mit einer Zusammenfassung vorheriger Statements, die vom CCAR übernommen wurden: In der »Pittsburgh Platform«, die sich selbst als eine Fortsetzung der Philadelphia Konferenz von 1869 begriff, wurde unter der Präsidentschaft von *Isaac Mayer Wise* festgehalten, dass sich das jüdische Volk nicht mehr als Nation, sondern als Religionsgemeinschaft verstehe: »We consider ourselves no longer a nation, but a religious community, and therefore expect neither a return to Palestine, nor a sacrificial worship under the sons of Aaron, nor the restoration of any of the laws concerning the Jewish state.«³⁸ Dieses Statement wurde in der »Columbus Platform« widerrufen. Hier wird Palästina als jüdische Heimat betrachtet, welche nicht nur ein sicherer Hafen für die Geflüchteten, sondern auch Zentrum jüdischen kulturellen und spirituellen Lebens werden solle.³⁹ Auch die »Centenary Perspective« von 1976 greift die Frage des Zionismus auf, und hebt

34 Central Conference of American Rabbis, A Statement of Principles for Reform Judaism 1999. Verfügbar unter: <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/> (12.02.2026).

35 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism, Preamble.

36 Vgl. Kaplan, Dana E., American Reform Judaism. An Introduction, New Brunswick/New Jersey/London 2003, 119f.

37 Davids, Stanley M., Prologue. »Without a Vision, a People Will Perish«, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S., hier: o.S.

38 O.A., The Pittsburgh Platform, Art. 5.

39 Vgl. Central Conference of American Rabbis, The Guiding Principles, A.5.

eine Verbindung zum Staat hervor: »We are bound to that land and to the newly re-born State of Israel by innumerable religious and ethnic ties.«⁴⁰

Im Vorwort des Textes formulieren die Autor:innen von MP das Ziel: Es will »the ideological and spiritual bonds that connect Am Yisrael [the People of Israel] to Eretz Yisrael [the Land of Israel] and to Medinat Yisrael [the State of Israel]« (MP Vorwort) neu untersuchen und definieren. Die Rückkehr des Volkes Israel nach Staats- und Machtlosigkeit in sein altes Heimatland bedeute »physical refuge, the possibility of religious and cultural renewal on its own soil, and the realization of God's promise to Abraham [...]« (MP I). Eindeutig wird hier ein religiöser Bezug des Volkes Israel zum Land Israel hervorgehoben, indem insbesondere auf die Landverheißung an Abraham sowie in weiterer Folge auf den Bundesschluss am Sinai Bezug genommen wird. Im zweiten Kapitel wird die Souveränität des Volkes Israel unterstrichen: Das Volk Israel habe immer an eine Rückkehr nach Eretz Yisrael geglaubt. Die Shoah habe die Entschlossenheit intensiviert den zionistischen Traum einer Rückkehr zu verfolgen (vgl. MP If.). In weiterer Folge konstatiert das Dokument sowohl Verpflichtungen der Menschen in der Diaspora zum Staat Israel (politische und finanzielle Unterstützung, Förderung der Alija; vgl. MP IV) als auch des Staates Israel zur Diaspora (Sicherheit und spirituelle Integrität des jüdischen Volkes, Konstituierung des Staates als pluralistisch und demokratisch; vgl. MP V). Der Staat selbst wird als »spiritual and cultural focal point of world Jewry« (MP III) verstanden. Jüdisches nationales Leben im Land Israel sei:

[...] a necessary condition for the realization of the physical and spiritual redemption of the Jewish people and of all humanity. While that day of redemption remains but a distant yearning, we express the fervent hope that Medinat Yisrael, living in peace with its neighbors, will hasten the redemption of Am Yisrael, and the fulfillment of our messianic dream of universal peace under the sovereignty of God. (MP VI)

Im zwei Jahre später erschienenen Dokument SPRJ werden erneut, aufgrund des Wandels des Reformjudentums, die grundlegenden Prinzipien »Gott, Torah und Israel« in einem zweijährigen Diskussionsprozess mit allen Mitgliedern des CCAR sowie weiteren Laien ausführlich diskutiert (vgl. SPRJ Preamble). Wie bereits in MP wird die Bindung an Land und Staat Israel betont und stellenweise übernommen:⁴¹ »We are committed to (Medinat Yisrael), the State of Israel, and rejoice in its accomplishments. We affirm the unique qualities of living in (Eretz Yisrael), the land of Israel, and encourage (aliyah), immigration to Israel« (SPRJ Israel).

40 Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism, Art. 5.

41 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Commentary on the Principles for Reform Judaism 2004. Verfügbar unter: <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-commentary-principles-reform-judaism/> (12.02.2026).

Ebenfalls hervorgehoben wird, die Notwendigkeit, dass Israel die Rechte seiner Bewohner:innen schütze und fördere sowie in Frieden mit seinen Nachbarn lebe: »We are committed to a vision of the State of Israel that promotes full civil, human and religious rights for all its inhabitants and that strives for a lasting peace between Israel and its neighbors« (SPRJ Israel).

Im Jahr 2004 gibt die CCAR einen dazugehörigen Kommentar heraus. In diesem wird die Verwendung des Begriffes »Israel« rückbezogen auf die biblischen Landverheißungen. Die Bezeichnung des modernen Staates Israel stelle eine Verbindung zwischen Volk, Verheißung und Land dar.⁴² Erneuert wird diese Zusage von Unterstützung und Engagement für den Staat Israel in einem Statement⁴³ vieler Organisationen der Reformbewegung zum 70. Jubiläum der Gründung des Staates Israel. Der Staat Israel wird als »greatest achievement«⁴⁴ der jüngsten jüdischen Geschichte bezeichnet, da »millions with the land that gave birth to the faith and people of Israel«⁴⁵ vereint werden. Als wichtig werde die Souveränität des jüdischen Staates hervorgehoben. Bezugnehmend auf die Unabhängigkeitserklärung wird das »natürliche Recht« betont, dass das jüdische Volk frei über sein eigenes Schicksal in einem eigenen Staat bestimmen könne. Gleichzeitig wird festgehalten, dass sich die Institutionen der Reformbewegung für ein Israel einsetzen, welches an der Seite eines zukünftigen Staates Palästinas existieren werde.⁴⁶

6.1.4 EVE: Emet Ve'Emunah (1988)

Im Jahr 1988 wurde »Emet Ve'Emunah« (EVE) als erstes und bisher auch einziges offizielles Dokument des Konservativen Judentums über seine Prinzipien und Glaubensinhalte herausgegeben.⁴⁷ Anlass für die Vorbereitung des Dokumentes war einerseits der Wandel des Konservativen Judentums, andererseits das 100jährige Jubiläum des JTS, dessen Gründung den institutionell verankerten Beginn des Konservativen Judentums darstellt. Lange Zeit sei das Konservative Judentum darüber definiert worden, was es in Abgrenzung zu Reformjudentum und Orthodoxie nicht

42 Vgl. ebd.

43 American Conference of Cantors u.a., Joint Reform Movement Statement on the 70th Anniversary of the Establishment of the State of Israel 2018. Verfügbar unter: <https://www.ccarnet.org/70th-anniversary-of-the-establishment-of-the-state-of-israel/> (12.02.2026).

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Dorff, Elliot N., Modern Conservative Judaism. Evolving thought and practice, Lincoln 2018, 17. <https://doi.org/10.2307/j.ctt22zmb4x>.

sei, statt festzuhalten, was eigene Prinzipien seien.⁴⁸ In EVE werden grundlegende Inhalte definiert, jedoch kein Glaubenskatechismus festgeschrieben: »While we believe that this Statement of Principles presents a consensus of the views of the movement, it should not be necessary to point out that the Statement of Principles of Conservative Judaism is not a catechism or a test of faith.«⁴⁹ Das Dokument wurde in einem mehrjährigen Prozess von der Kommission für die Philosophie des Konservativen Judentums erarbeitet. In der Kommission waren Repräsentant:innen von allen fünf Hauptgruppierungen innerhalb des Konservativen Judentums vertreten: Vom JTS; vom *Rabbinical Assembly* (RA); von der *United Synagogue of Conservative Judaism*; von der *Women's League of Conservative Judaism*; sowie der *Federation of Jewish Men's Clubs*. Den Vorsitz der Kommission übernahm Rabbiner *Robert Gordis*, Mitglied sowohl des JTS sowie des RA.⁵⁰

EVE⁵¹ setzt sich aus drei Hauptkapiteln zusammen: (1.) »God in the World«; (2.) »The Jewish People«; und (3.) »Living a Life of Torah«. Im zweiten Teil von EVE finden sich unter der Überschrift »The Jewish People« (EVE 27–38) auch thematische Abschnitte zu Volk Israel, Land Israel und Staat Israel. Grundsätzlich sei, so *Elliot Dorff*, das Konservative Judentum niemals antizionistisch gewesen oder habe sich gegen die Gründung eines modernen Staates Israel ausgesprochen. Der heutige Zugang zum Zionismus und zum Staat Israel sei geprägt durch die ungleiche Behandlung der unterschiedlichen Richtungen des Judentums.⁵² Im Dokument wird daher sowohl die Notwendigkeit des demokratischen als auch des jüdischen Prinzips im Staat Israel hervorgehoben und betont, dass der Staat die Pluralität des Judentums unterstützen solle (vgl. EVE 29). An den Staat Israel werden auch hohe Anforderungen gestellt: »Without being a theocracy, Israel should reflect the highest religious and moral values of Judaism and be saturated with Jewish living to the fullest extent possible in a free society.« (EVE 29) Gleichzeitig wird die Notwendigkeit von Religionsfreiheit betont: »[...] that neither the State nor its political subdivisions or agencies employ coercion in the area of religious belief and practice« (ebd.). So wird auch auf die Rechte von religiösen und ethischen Minderheiten hingewiesen« (EVE 30).

Der Gründung des Staates Israel im Land Israel wird weitreichende, auch religiöse, Bedeutung zugemessen:

48 Vgl. Abelson, Kassel, Foreword – A Personal View, in: *The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emanah. Statement of Principles of Conservative Judaism*, o.O. ²1990, 4–6, hier: 4.

49 Gordis, Robert, Introduction: The Commission, the Statement, the Movement, in: *The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emanah. Statement of Principles of Conservative Judaism*, o.O. ²1990, 9–16, hier: 14.

50 Vgl. Dorff, *Modern Conservative Judaism*, 16.

51 Alle folgenden Seitenangaben des Dokumentes im Text.

52 Vgl. Dorff, *Modern Conservative Judaism*, 336–338.

We rejoice in the existence of Medinat Yisrael (the State of Israel) in Eretz Yisrael (the Land of Israel) with its capital of Jerusalem, the Holy City, the City of Peace. We view this phenomenon not just in political or military terms; rather, we consider it to be a miracle, reflecting Divine Providence in human affairs. We glory in that miracle; we celebrate the rebirth of Zion. (EVE 31)

Die Gründung des Staates Israel wird als Wunder beschrieben, welches die göttliche Vorsehung im menschlichen Handeln offenbart. Weiterführend wird die bedeutende Rolle des Landes Israel für das Leben und die Kultur des gesamten Judentums hervorgehoben (vgl. EVE 31). Hier wird ein biblischer Bezug durch den Verweis auf die Landverheißungen gesetzt: »The Bible indicates that God has promised the Land of Israel to our ancestors and to their descendants« (EVE 31). Ebenfalls betont wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, sowie damit einhergehend die Verbindung zum Land Israel, welche über die Jahrhunderte stets bewahrt wurde: »The brit (covenant) between God and the Jewish people created an unbreakable bond between us and the geographic entity we call Eretz Yisrael. Throughout the ages, we have revered, honored, cherished, prayed for, dreamed of, and sought to settle in Jerusalem and the Land of Israel.« (EVE 31)

Obwohl hier die Bedeutung des Landes Israel, die Staatsgründung sowie der Staat Israel hervorgehoben werden, wird auch eindeutig die Verbindung zur Diaspora konstatiert (vgl. EVE 31): »We view it as both a misinterpretation of Jewish history and a threat to Jewish survival to negate the complementary roles of Eretz Yisrael and the Diaspora.« (EVE 32) Das volle jüdische Leben sei nur in Israel möglich (vgl. EVE 32).

6.2 Jüdische Perspektiven und Rezeption heute

6.2.1 Stimmen aus dem (amerikanischen) Reformjudentum

Der Sammelband »The Fragile Dialogue: New Voices of Liberal Zionism« sammelt diverse Beiträge aus dem amerikanischen Reformjudentum. Die jeweiligen Autor:innen sprechen einige für sie sehr markante Probleme eines liberalen, progressiven bzw. reformjüdischen Zionismus an. Im Vordergrund der Debatte stehen oftmals der Staat Israel sowie das moralische Handeln von dessen Regierung. Die grundlegende Bedeutung des Staates Israel als sicherer Ort für jüdisches Leben wird mehrfach hervorgehoben – gleichwohl wird betont, dass es für den Staat Israel nicht mehr reiche einen sicheren Schutzraum für jüdisches Leben darzustellen. Vielmehr müssen die handelnden Personen des Staates Israel danach streben die-

sen nach den Grundsätzen jüdischer Ethik zu formen.⁵³ »A Jewish state in Israel, on the other hand, gives us the challenge of applying Jewish ethics, values, and laws to every single walk of life.«⁵⁴ Dies sei bis heute jedoch ein Desideratum, denn die heutige Situation im Staat Israel, in welcher keineswegs Gerechtigkeit, Friede und Brüderlichkeit im Vordergrund des Agierens stehen, sei eine große Enttäuschung.⁵⁵ Israel müsse, so Rabbi *Rachel Sabath Beit-Halachmi*, eine universale Wirkung haben:

Israel wasn't meant just for us, but for the world. It isn't just about the ethical necessity of creating a safe haven for the tormented Jew or about the right to self-defense and self-determination. It must be all of that but it must also be more. Israel must have universal impact; it must be transformative for all its citizens and for all of humankind. That is how I understand my Liberal Religious Zionism.⁵⁶

Auch *Haim Rechnittzer* greift wie *Beit-Halachmi* auf *Buber* als guten Ausgangspunkt für einen liberalen Zionismus, basierend auf jüdischen und humanistisch inspirierten Werten, zurück. Denn als große Herausforderung für einen liberalen Zionismus sieht er die Gleichsetzung der Handlungen des israelischen Staates mit dem Zionismus. *Buber* forderte einen postnationalen Zionismus, der sich außerhalb eines nationalen Spektrums bewege. Land könne bei *Buber* nicht nur auf ein Staatskonzept reduziert werden. Vielmehr müsse ein postnationaler Zionismus eine universale Perspektive vertreten. Diese wird inspiriert von sozialen Gerechtigkeitskonzepten aus der jüdischen Tradition und steht in Verbindung zum *ger* (dem Anderen/Fremden), bezugnehmend auf Ex 22,20-22 (Verbot der Ausbeutung der Schwachen).⁵⁷ Ein weiterer bedeutender jüdischer Denker sei *Levi Strauss*, der als Ausgangspunkt für eine gegenwärtige jüdische Kritik moderner Staaten dient – hier des Staates Israel: »This critique should strive to constantly encourage the

53 Vgl. beispielsweise *Beit-Halachmi*, Rachel S., *An Evolving Covenant. Renewing the Liberal Commitment to a Jewish Democratic State*, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.; und vgl. Vaisberg, David Z., *Israel: Projection, Potential, and Self-Actualization*, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.

54 Vaisberg, Israel, o.S.

55 Vgl. Sattath, Noa, *Restoring Tikkun Olam to Liberal Religious Zionist Activism*, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.

56 *Beit-Halachmi*, *An Evolving Covenant*, o.S.

57 Vgl. Rechnittzer, Haim O., *To Be a Post-nationalist Zionist. A Theo-political Reflection*, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.

Israeli state, its leaders and citizens, to not lose sight of the universal message of the Jewish tradition.«⁵⁸

Die Beiträge distanzieren sich insbesondere von der Okkupation des Westjordanlandes⁵⁹ bzw. des palästinensischen Volkes⁶⁰. Für *Joshua Holo* bildet darüber hinaus aber nicht nur 1967 – die Besetzung und Kontrolle über das Westjordanland, den Gazastreifen, Ostjerusalem, den Sinai und die Golan-Höhen – sondern bereits 1948 die große grundlegende Problematik. Denn der Sieg des israelischen Volkes in ihrem Unabhängigkeitskrieg bedeute die Vertreibung und Niederlage einer anderen Bevölkerung.⁶¹ Auch *Liya Rechtmann* betont die Notwendigkeit einer rigorosen und kritischen zionistischen Ethik, welche sich aktiv mit den Ungerechtigkeiten innerhalb des Staates Israel auseinandersetze. Nur so sei ein liberaler Zionismus heute möglich: Als Zionist:in sei der Einsatz für die Selbstbestimmung aller Bevölkerungen sowie gegen Menschenrechtsverletzungen und die Besetzung der palästinensischen Gebiete grundlegend.⁶² Als eine Möglichkeit für eine religiöse zionistische Gemeinschaft, in welcher die Werte des Friedens und der Gerechtigkeit im Vordergrund stehen, schlägt Rabbiner *Noa Sattath* das Konzept »Tikkun Olam« vor. Dieses würde die Gebrochenheit der Welt anerkennen, die Verbesserung bedarf: »Our role is not to eliminate deeply embedded problems, but to be constant partners in an ongoing work to improve an imperfect situation.«⁶³

Es zeigt sich, dass die diversen Ansätze alle in einer gewissen Form mit dem Staat Israel ringen:

For many liberal Jews in the twenty-first century, the State of Israel's existence is a given and also provides a strong sense of inspiration from which to build and strengthen Jewish identity. There's no question that it is also a source of contention and of serious concern.⁶⁴

Die Existenz des Staates und auch seine Möglichkeit jüdisches Leben in einem Staat auszuüben werden wertgeschätzt – allerdings weisen die Beiträge darauf hin, dass

58 Ebd.

59 Vgl. Holo, Joshua, Peering into the Nationalist Mirror, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.

60 Vgl. Rechtmann, Liya, A Letter to My Rabbi, from Your Favorite Twentysomething Congregant, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.

61 Vgl. Holo, Peering, o.S.

62 Vgl. Rechtmann, Letter, o.S.

63 Sattath, Restoring Tikkun Olam, o.S.

64 Weinberg, Joshua, Is There a Common Ground?, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), *The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism*, New York 2018, o.S.

dies für die Vertretung eines heutigen liberalen jüdischen Zionismus nicht mehr reiche. Vielmehr stehen die ungerechten Entscheidungen und Handlungen des israelischen Staates insbesondere gegenüber der palästinensischen Bevölkerung in Kritik. Gerade für liberale Jüd:innen in den USA werde somit die Verbundenheit zu Israel zum Lackmustest selbst. So könne dies auch eine Erklärung dafür sein, warum in der amerikanischen Reformbewegung – trotz der Plattformen⁶⁵ – der Zionismus oder auch Israel immer weniger als Teil der jüdischen Identität von Jüd:innen innerhalb der USA gesehen werden.⁶⁶

6.2.2 Ein aktueller Blickwinkel aus dem konservativen Judentum

Einen aktuellen Beitrag zu jüdischen Perspektiven auf Land und Staat Israel liefert Rabbiner *David Novak* in seiner Monografie »Zionism and Judaism: A New Theory«⁶⁷ aus dem Jahr 2015. Das Werk kann als eine Apologie des Zionismus eingeordnet werden,⁶⁸ welches in acht Kapiteln versucht darzulegen, wie Zionismus heute verstanden werden sollte. In der Argumentation von *Novak* zeigt sich sehr bald, dass dieser seinen Fokus insbesondere auf theologische Deutungsmuster legt, und dabei u.a. politische, historische und ethische Faktoren in einem geringeren Ausmaß miteinbezieht. Zentraler Gegenstand seiner Abhandlung ist das jüdische Volk, der Bund zwischen Volk Israel und Gott und daraus hervorgehend dessen Bezug zum Land und somit auch zum Staat Israel. Die palästinensische Bevölkerung nimmt er wahr, bleibt aber als Faktor stark unterrepräsentiert.⁶⁹ Allerdings könne, so *D'Costa*, die Monographie von *Novak* auch als ein innerjüdisches religiöses zionistisches Argument verstanden werden, welches eine volle politische Einigung mit den Palästinenser:innen rechtfertige.⁷⁰ *Novak* war u.a. Schüler von *Heschel*⁷¹ und ist heute Professor und J. Richard and Dorothy Shiff Chair of Jewish Studies am Fachbereich

65 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism.

66 Vgl. Weinberg, Common Ground, o.S.

67 Novak, Zionism and Judaism.

68 Vgl. Omer, Atalia, Book Reviews: Novak, David. Zionism and Judaism: A New Theory: Cambridge University Press, 2015, in: The Journal of Religion 98 (1) (2018) 158–160, hier: 158. <https://doi.org/10.1086/694600>.

69 Während *Novak* zwar anerkennt, dass das Land Israel vor der Rückkehr des jüdischen Volkes nicht unbewohnt gewesen war, geht er nicht weiter auf die arabische Bevölkerung ein. Auch in Kapitel 7, welches sich ausführlich z.B. anhand von *Maimonides* mit dem Status von Nicht-Jüd:innen im Staat Israel auseinandersetzt, bleibt er auf einer sehr theoretischen Ebene. Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 127; 144; sowie 197–224.

70 Vgl. D'Costa, The Catholic Church, 138.

71 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 12.

Philosophie der University of Toronto, sowie konservativer Rabbiner, Gründer und Vizepräsident der Union for Traditional Judaism.⁷²

In seinem Werk versucht *Novak* aufzuzeigen, dass Zionismus und Judentum keineswegs widersprüchlich zueinander stehen müssen, sondern sich vielmehr der Zionismus aus der jüdischen Tradition bereichere: »Zionists need to show why their Zionist commitment to the State of Israel is rooted in the Jewish tradition, and then how Zionism furthers rather than hinders the great purpose for which Jews and Judaism exist and ought to continue to exist.«⁷³ Dafür wendet er sich u.a. gegen das in seiner Interpretation anti-zionistische Argument, das jüdische Volk habe den Auftrag ein Licht unter den Nationen (»a light to the nations«) zu sein. Damit werde die Bestimmung des jüdischen Volkes formuliert, sich international für Gerechtigkeit einzusetzen. *Novak* wiederum argumentiert, dass der Sinn des jüdischen Volkes nicht in ihrem Einsatz für die Welt bestehe, sondern vielmehr in der Bundesbeziehung mit Gott.⁷⁴

In den nachfolgenden Kapiteln seines Buches greift *Novak* verschiedene Themen auf, um die Beziehung zwischen Volk, Land und Staat Israel darzulegen. Erster Ansatzpunkt bildet ein Rückgriff auf den Philosophen *Baruch Spinoza*: Im säkularen Zionismus sei *Spinoza* zu einer Art Vorläufer des Bruches mit dem traditionellen Judentum geworden, welcher bereits ansatzweise als erster Zionist bezeichnet werden könne.⁷⁵ Im Gegensatz zu vielen säkularen Interpretationen von *Spinoza* geht *Novak* davon aus, dass dieser nicht grundsätzlich gegen jede Form von Religion gewesen sei, beispielsweise habe *Spinoza* den alten israelitischen Staat in der Zeit des ersten Tempels sehr bewundert. *Novak* greift hierbei das Konzept der »Theokratie« auf, nicht im Sinne einer Diktatur einer klerikalen Oligarchie, wie sie bei *Spinoza* klar abgelehnt wird, sondern als Herrschaft Gottes (»the rule of God«). In diesem Verständnis von Theokratie sei jeder vor Gott gleich ungleich.⁷⁶

Bevor *Novak* sein Konzept der Theokratie weiter ausführt, liefert er im nächsten Kapitel einen Überblick über die Entwicklungen des säkularen Zionismus und fokussiert hierbei v.a. auf den politischen Zionismus von *Herzl* und den Kulturzionismus von *Ha'am*. Anhand dieser partikulären Ansätze argumentiert er, dass ein rein säkularer Zionismus philosophisch leer sei, und der einzig mögliche Zionismus religiös im Sinne eines theologisch-politischen Weltbildes sei.⁷⁷ Anschließend daran diskutiert *Novak* im nächsten Kapitel erneut den Begriff der Theokratie: Wenn

72 Vgl. University of Toronto. Department of Philosophy, David Novak. Verfügbar unter: <https://www.religion.utoronto.ca/people/directories/all-faculty/david-novak-frsc> (12.02.2026).

73 *Novak*, Zionism and Judaism, 16.

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. ebd., 23–25.

76 Vgl. ebd., 38–40.

77 Vgl. ebd., 84f.

Theokratie richtig, nicht primär als politisches, sondern als theologisches Desideratum verstanden werde, sei es das wahre Ziel des Zionismus.⁷⁸ Gott treffe die Wahl das Land Israel als konkreten Ort der Bundesbeziehung auszusuchen. Nur die politische Regierungsform, welche am Besten die Umsetzung des göttlichen Gebotes das Land zu bewohnen ermögliche, bleibe den Menschen überlassen.⁷⁹

Im fünften Kapitel zeigt sich einer der wichtigsten Punkte von *Novaks* Denken: Er argumentiert, dass es keine natürliche Ableitung für den Bezug des Volkes Israel zum Land Israel geben könne, sondern dieser allein biblisch begründet werden müsse. Damit lehnt *Novak* auch die Begründungsfigur des »natürlichen Rechtes«⁸⁰ in der israelischen Unabhängigkeitserklärung ab.⁸¹ Gott hätte kein Volk auserwählen müssen, dadurch, dass er aber das jüdische Volk erwählt habe, sei ein unwiderruflicher Bund zwischen Gott und diesem Volk entstanden.⁸² Das Land sei der Ort, an dem das Volk den Bund erfüllen könne, werde damit aber nicht Besitz des jüdischen Volkes, sondern all dies existiere allein für Gott. Hier betont *Novak* erneut, dass das Volk Israel bzw. das jüdische Volk nicht die ursprünglichen Bewohner:innen des Landes Israel seien.⁸³

Im nächsten Kapitel über die Bedeutung eines jüdischen und demokratischen Staates scheint erneut *Novaks* Verständnis einer möglichen, aber bis heute nicht erfüllten Theokratie, d.h. eines Staates, in welchem Gott und sein Gesetz souverän seien, durch. *Novak* spricht sich hier explizit gegen eine Oligarchie der (orthodoxen) Rabbiner im Staat Israel aus und lehnt die staatliche Durchführung einer religiösen Gesetzgebung ab. Er plädiert vielmehr für die Entwicklung einer zionistischen Philosophie, welche göttliche Souveränität akzeptiere, ohne das säkulare Jüd:innen das geoffenbarte Gesetz als normativ annehmen müssten. Als mögliche Grundlage dafür nennt er die noachidischen Gebote.⁸⁴ Hiermit legt er auch noch einmal klar dar, dass dem Staat Israel nicht die Heiligkeit, wie dem Land oder dem Volk Israel zukomme. »All the more so, any Jewish state, even in the land of Israel, which itself has no sanctity (*qedushah*), is there solely to fulfill the needs of the people.«⁸⁵ Vielmehr werde der Staat benötigt, weil dieser in der heutigen Realpolitik die einzige politische Umsetzungsform für Souveränität und Sicherheit darstelle.⁸⁶ Dies argu-

78 Vgl. ebd., 88–95.

79 Vgl. ebd., 98f.

80 In der israelischen Unabhängigkeitserklärung wird argumentiert, dass das jüdische Volk ein »natürliches Recht« habe »ein Lehen, wie jedes andere staatlich selbstständige souveräne Volk zu führen« (o.A., Proklamation, 206).

81 Vgl. *Novak*, *Zionism and Judaism*, 144.

82 Vgl. ebd., 136.

83 Vgl. ebd., 143, 151.

84 Vgl. ebd., 157–162; 172.

85 Ebd., 195 (H.i.O.).

86 Vgl. ebd., 195f.

mentiert *Novak* u.a. im letzten Kapitel, wenn es um die Frage nach der Verbindung von Holocaust und der Gründung des Staates Israel geht.⁸⁷ So könne laut *Novak* eine dialektische Beziehung zwischen den beiden Ereignissen hergestellt werden:

[...] each tempers the excesses of the other. By tempering the fear of the Holocaust with the joy of the State of Israel, and by tempering the joy of the State of Israel with the fear of the Holocaust, Jews (and their friends) are able to speak to God and of God in the world, without presuming to speak for God or in place of God. That is the true task of Jewish theology at this juncture in history – nothing more and nothing less.⁸⁸

6.2.3 Ein (säkulares) Plädoyer aus dem amerikanischen Judentum

Jeremy Ben-Ami liefert mit seinem Buch »A New Voice for Israel: Fighting for the Survival of the Jewish Nation«⁸⁹ einen biographischen Einblick in sein Engagement für J Street – eine 2008 von ihm gegründete amerikanisch-jüdische Organisation für Personen, die daran festhalten, dass die Zukunft Israels von einer Zwei-Staaten-Lösung abhängt.⁹⁰ Das Ziel von J Street ist, so *Ben-Ami*: »Believing that active American diplomacy is essential to ending the conflict, our core mission is to change the political dynamics that prevent its resolution, while opening up greater space for debate and discussion on Israel in the Jewish community.«⁹¹ Das aktivistisch geprägte Schreiben von *Ben-Ami* sowie sein Engagement sind nicht unumstritten,⁹² liefern aber einen interessanten Einblick in ein säkular geprägtes Plädoyer aus dem heutigen amerikanischen Judentum.

Aus erzählerischer Perspektive berichtet *Ben-Ami* über vier Generationen von Zionist:innen in seiner Familiengeschichte. Der biographische Startpunkt begründet für *Ben-Ami* das eigene aktivistische Engagement. Das Buch beginnt mit der Flucht der Urgroßeltern vor den Pogromen im russischen Reich Ende des 19. Jahrhunderts und der Einwanderung nach Palästina.⁹³ In Folge berichtet *Ben-Ami* über das Aufwachsen seiner Großeltern sowie auch seines Vater im Land Israel. Während die Großelterngeneration zu den klassischen zionistischen Erbauer:innen im Land Israel zählen, wird sein Vater früh politisch aktiv: »In just a few years, my father

87 Vgl. ebd., 227.

88 Ebd., 249.

89 Ben-Ami, Jeremy, A New Voice for Israel. Fighting for the Survival of the Jewish Nation, New York 2011.

90 Vgl. ebd., xii.

91 Ebd., 12.

92 Vgl. Weiss, Guido C., Fighting for the Survival of the Jewish Nation: A New Voice for Israel by Jeremy Ben-Ami, in: Jewish Political Studies Review 23 (3/4) (2011) 121–124.

93 Vgl. Ben-Ami, A New Voice, 3; 12.

transformed from an idealistic agrarian socialist to a right-of-center political Zionist, believing that the Jewish people had to achieve their independence by force of arms, and that the fate of Europe's Jews hung in the balance.«⁹⁴ In der Geschichte des Vaters folgt der Eintritt in die Jugendbewegung des revisionistischen Zionismus, die Mitgliedschaft in der Untergrundbewegung Irgun, Engagement in der Unterstützung der Flucht europäischer Jüd:innen zuerst 1938 in Österreich und ab 1939 im Rahmen der Bergson Gruppe in den USA.⁹⁵ *Ben-Ami* wird schließlich im Jahr 1961 als US-amerikanischer Staatsbürger mit einer großen Liebe für Israel geboren: »As with so many young Jewish Americans being exposed to Israel in that era, I was thoroughly steeped in – and loved – the mythology of the State of Israel, its miraculous founding and the astonishing accomplishments of its brief history.«⁹⁶ Ausdrücklich beschreibt er darin aber auch eine Lücke, die sein späteres Wirken stark beeinflussen wird: »According to the history I learned, Palestine was essentially empty when the Jews arrived.«⁹⁷ Dass auch Palästinenser:innen in Israel lebten, wurde ignoriert bzw. hatte keine Bedeutung in der Bindung und Begeisterung für Israel.⁹⁸

Die Erzählung zeigt einen klassisch zionistischen Bezug in der Familiengeschichte von *Ben-Ami* auf. Im Gegensatz zu seinem Vater, der in der Israel-Frage politisch rechts gewesen sei, ordnet sich *Ben-Ami* links des Zentrums auf dem politischen Spektrum in Amerika ein.⁹⁹ *Ben-Ami* vertritt einen liberalen Zionismus, in welchem die Unterstützung von Israels jüdischen und demokratischen Charakteristiken wichtig ist, genauso oder auch mehr die Einhaltung von Menschenrechten: »One critical test of Israel's character – and its commitment to both Jewish and democratic values – will be how it treats the non-Jews living in the state, in particular the indigenous Palestinian population that considers the land its home as well.«¹⁰⁰ In weiterer Folge werde dies auch Bestandteil der Frage, welche Einstellung heutige junge jüdische US-Amerikaner:innen zu Israel vertreten – darin zeige sich, dass dies immer mehr auch zu einer Generationenfrage werde: Die Existenz des Staates Israel sei nun ein Faktum und kein Wunder mehr. Die Bindung zu Israel werde heute vielmehr an dessen Handlungen insbesondere gegenüber der palästinensischen Bevölkerung gemessen.¹⁰¹ Problematisch sei hierbei, so *Ben-Ami*, wenn er über das Wahlverhalten im amerikanischen Judentum schreibt, dass das amerikanische politische Spektrum jedoch mit *einer* Stimme zum Thema Israel spreche.¹⁰² »They

94 Ebd., 19.

95 Vgl. ebd., 23–25.

96 Ebd., 39.

97 Ebd.

98 Vgl. ebd., 39–41.

99 Vgl. ebd., 44.

100 Ebd., 181.

101 Vgl. ebd., 114f.

102 Ebd., 69–71.

(politische Kandidat:innen, J.K.) don't seem to grasp that Jewish Americans aren't single-issue voters on Israel or that the majority of Jewish Americans actually hold moderate to liberal views on Israel.«¹⁰³ *Ben-Ami* endet mit einem Plädoyer für eine friedliche und diplomatische Lösung des Israel-Palästina Konfliktes auf der Basis jüdischer Werte: »Let's challenge ourselves to do better, to be the ›light unto the nations‹ that we aspire to be, to set a higher standard.«¹⁰⁴

6.2.4 Ein zeitgenössischer orthodoxer Beitrag

Der orthodoxe Rabbiner *Eugene Korn*, Schüler von *Soloveitchik*,¹⁰⁵ ehemaliger Direktor des Centers for Jewish-Christian Understanding and Cooperation sowie Mitautor von TDW im Jahr 2015, beschreibt aus einer orthodoxen Perspektive in biblischer und historischer Argumentation die jüdische Verbundenheit mit dem Land Israel. Seine Monographie »The Jewish Connection to Israel, the Promised Land. A Brief Introduction for Christians«¹⁰⁶ aus dem Jahr 2008 richtet sich insbesondere an eine christliche Leser:innenschaft. *Korn* argumentiert, dass Israel (sowohl Land als auch Staat Israel) eine zentrale Rolle im Leben und der Identität von Jüd:innen einnehme. Gerade daher seien auch der Staat Israel, sowie dessen Bedeutungen, wichtig für den jüdisch-christlichen Dialog. Seine Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes, des Zionismus und auch des Staates Israel ist aus einer sehr jüdisch-geprägten Perspektive geschrieben, d.h. als ursächlich für den israelisch-palästinensischen Konflikt wird die arabische Seite angesehen. In *Korns* Argumentation werde von jüdischer Seite grundsätzlich Friede und ein sicheres Zusammenleben mit den arabischen Nachbar:innen angestrebt, beispielsweise in der Unabhängigkeitserklärung.¹⁰⁷ Diese hätten jedoch, so in der Erzählung von *Korn*, Friedensbemühungen und Teilungsvorschläge immer wieder abgelehnt.¹⁰⁸

Einen wichtigen Punkt in der Argumentation von *Korn* stellt die enge Verknüpfung von Bund und Land dar:

From its initial appearance in Genesis through to its final appearance in Deuteronomy, the covenant is consistently explained in connection with the Land of Israel. For the Bible, as well as Judaism and Jewish culture that developed out of the Jewish understanding of the biblical story, life on the Land is necessary to God's covenant and for the Jewish people to play its role in human history.¹⁰⁹

103 Ebd., 94.

104 Ebd., 214.

105 Vgl. Ben-Johanan, Jacob's Younger Brother, 251.

106 Korn, The Jewish Connection.

107 Vgl. ebd., xf.

108 Vgl. beispielsweise ebd., 89; 94; 126.

109 Ebd., 9.

Das Land sei unbedingt notwendig für die Erfüllung des Bundes, den Gott mit dem Volk Israel in den Verheißungen an Abraham geschlossen habe. Allerdings stelle es auch keine Garantie dar, sondern vielmehr eröffne es »*the possibility of achieving a holy society and people*«¹¹⁰. Gleichzeitig sei es eine Konsequenz, wenn der »unwiderstehliche Bund« zwischen Gott und dem Volk Israel anerkannt werde, dass dann auch für das Christentum die religiöse und spirituelle Bedeutung des Landes sowie des jüdischen nationalen Lebens auf dem Land bestehen bleibe.¹¹¹

Gerade aufgrund der geschichtlichen Ereignisse, welche im Holocaust einen höchsten Punkt der Zerstörung nahmen, könne heute die Bedeutung von Israel im jüdischen Selbstbewusstsein erklärt werden.¹¹² Die Entwicklung des Staates Israel ist in der Beschreibung von *Korn* eine eindeutige Erfolgsgeschichte: »In short, the State of Israel has enabled the Jewish people to take its place among the nations of the earth, and bestowed upon Jews the blessings of self-determination and the freedom to develop their own values and culture.«¹¹³ Im Gegensatz zum Land haben aber der Staat und seine Regierung keinen göttlichen Charakter oder dürfen als göttlich eingesetzt verstanden werden:

Ancient Jewish sovereignty on the Land is rooted in God's biblical covenant with the Jewish people. Because modern Israel represents the return of the Jewish people to its biblical homeland, the country has great religious significance to Jews and to many Christians as well. However, it is important to understand that neither the State of Israel, nor its government, nor any Israeli government policy or action can be viewed as divinely ordained.¹¹⁴

Der Staat selbst würde lediglich die Gelegenheit für das Volk Israel bieten ihren Bund mit Gott zu leben. Besondere Bedeutung dafür habe die jüdische *Souveränität* – denn gerade dadurch würden Jüd:innen in *politischer Verantwortung* ihren Bund mit Gott leben können. Aber die derzeitige Realität des jüdischen Staats sei weit weg von jeglichem Bundesideal.¹¹⁵ *Korn* sieht in der Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel eine Rückkehr in die Verantwortung des biblischen Bundes – nicht nur in Israel sondern in Hinblick auf die ganze Menschheit. Der Staat ermögliche dem jüdischen Volk eine starke und freie Nation (»a strong and free nation«) zu werden.¹¹⁶

110 Ebd., 22 (H.i.O.).

111 Vgl. ebd., 14.

112 Vgl. ebd., 74.

113 Ebd., 101.

114 Ebd., 119.

115 Vgl. ebd., 119–121.

116 Vgl. ebd., 149.

In Hinblick auf das Christentum habe die Existenz des Staates Israel auch eine religiöse Implikation. Denn vor dem Hintergrund der augustininischen Doktrin, dass Jüd:innen aufgrund ihrer Ablehnung von Jesus, dazu verdammt seien für immer heimatlos und erniedrigt zu sein, stelle der Staat eine bedeutende Widerlegung dar:¹¹⁷ »The permanence of the State of Israel is a powerful empirical refutation of this thesis that has caused so much Christian persecution and Jewish suffering throughout the ages.«¹¹⁸ Dass die christlichen Kirchen, wenn auch nur politisch, die Existenz anerkannt haben, sei eine implizite Zurückweisung der Doktrin. In weiterer Folge könne jedoch auch diese politische Anerkennung des Staates Israel nicht jegliche religiöse Bedeutung vermeiden: »Such recognition necessarily strengthens the idea that the Jewish covenant can no longer be seen as an ›old‹ covenant, but rather must be viewed as a living one. It implies that for Jews Judaism remains a valid path to God.«¹¹⁹ Dies habe damit auch in weiterer Folge eine ekklesiologische Konsequenz für die christlichen Kirchen.

6.3 Kritische jüdische Stimmen

6.3.1 Judith Butler (2012): Parting Ways

Als eines der bekanntesten Werke, in deren Fokus die Möglichkeit von Kritik am Staat Israel sowie die Ablehnung einer Gleichsetzung von Zionismus und Judentum steht, gelten die Arbeiten der jüdischen US-amerikanischen Philosophin *Judith Butler*. In ihrem Buch »Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism«¹²⁰ aus dem Jahr 2012 sei ihre Intention gewesen zu zeigen, dass »a Jewish critique of Israeli state violence is at least possible, if not ethically obligatory«¹²¹ und diese Kritik am Staat Israel keineswegs antisemitisch sein müsse. Relativ zu Beginn ihres Buches beschreibt *Butler* die grundlegenden Voraussetzungen unter denen sie arbeitet: (1) Kritik am Staat Israel sei möglich und notwendig; (2) Antisemitismus und alle anderen Formen von Rassismus seien absolut inakzeptabel; (3) Kritik am Staat Israel und Antisemitismus seien nicht gleichzusetzen.¹²² In ihrem Buch wolle *Butler* viel-

117 Vgl. ebd., 152.

118 Ebd.

119 Ebd.

120 Butler, Judith, Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism, New York 2012.

121 Ebd., 1.

122 Vgl. ebd., 20.

mehr eine Ethik entwickeln, die sich auf die geteilten Erfahrungen von Vertreibung und Exil von Jüd:innen und Palästinenser:innen stütze.¹²³

Butler lehnt die zionistisch geprägte Politik des Staates Israel ab – hierbei kritisiert sie insbesondere den lange Zeit sehr einflussreichen politischen Zionismus, der zu einem Siedlungskolonialismus in Israel geführt habe.¹²⁴ Stattdessen argumentiert sie für einen Binationalismus – allerdings nicht nur im politischen Sinne (als Vertreterin einer Ein-Staaten-Lösung), sondern für eine Gesellschaft und politische Ordnung deren Bürger:innen in ihrer Personalität und Identität binational seien. Dies bedeute, dass eine mononationale Identität (nur jüdisch oder nur palästinensisch) dekonstruiert werden müsse, um anschließend eine binationale Identität konstruieren zu können.¹²⁵ In Folge greift *Butler* im Rahmen ihrer Argumentation auf eine Reihe bedeutender jüdischer sowie arabischer Texte zurück, welche, so *Chaim Gans*, inzwischen kanonischen Status in der westlichen Welt erreicht hätten.¹²⁶ Dies sind *Edward Said* und *Mahmood Darwish* auf arabischer Seite, sowie *Emanuel Levinas*, *Walter Benjamin*, *Hannah Arendt*, *Martin Buber* und *Primo Levi* auf jüdischer Seite. Denn gerade auch jüdische Schriften, besonders wird hier *Arendt*¹²⁷ genannt, können als Ressourcen für einen Postzionismus mit kritischer Perspektive auf den Staat Israel herangezogen werden.¹²⁸

Genauso wie *Butler* Kritik am Staat Israel übt, stehen sie und ihr Schreiben unter heftiger Missbilligung: So wurde sie aufgrund ihrer Israelkritik als Antisemitin bezeichnet und ihre Nähe zur BDS-Bewegung kritisiert.¹²⁹ Die Bedeutung des Buches »Parting Ways« habe sich geändert: Auslöser sei v.a. *Butlers* Engagement in der BDS-Bewegung sowie ihre Befürwortung der BDS-Resolution der *American Studies*

123 Vgl. Scholz, Anna-Lena, Judith Butlers »Am Scheideweg«. Die Philosophin und die Kritik des Zionismus. 21.11.2013. Verfügbar unter: <https://www.tagesspiegel.de/wissen/die-philosophin-und-die-kritik-des-zionismus-3530956.html> (12.02.2026).

124 Vgl. *Butler*, Parting Ways, 4.

125 Ebd.

126 Vgl. *Gans*, Chaim, Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. Notre Dame Philosophical Reviews. Verfügbar unter: <https://ndpr.nd.edu/reviews/parting-ways-jewishness-and-the-critique-of-zionism/> (12.02.2026).

127 *Arendt* wird zur besonderen Kronzeugin der kritischen Analyse von *Butler*. Allerdings argumentiert *Shmuel Lederman*, *Butler* greife zwar viele wichtige Impulse *Arendts* auf, verkenne aber, dass *Arendt* trotz ihrer Kritik am Zionismus selbst in ihrer weltanschaulichen Ausrichtung ihr ganzes Leben lang Zionistin geblieben sei, auch wenn sie später die politische zionistische Bewegung nicht mehr unterstützt habe. Vgl. *Lederman*, Shmuel, Parting Ways Too Soon: Arendt contra Butler on Zionism, in: *The European Legacy* 25 (3) (2020) 248–265. <https://doi.org/10.1080/10848770.2020.1741262>.

128 Vgl. *Butler*, Parting Ways, 35.

129 Vgl. Vogel, Sonja, Antizionismus als Pflicht. *Butler* und die neue jüdische Ethik. 05.10.2013. Verfügbar unter: <https://taz.de/Butler-und-die-neue-juedische-Ethik/!5057813/> (12.02.2026).

*Association*¹³⁰ im Dezember 2014 gewesen.¹³¹ Viele ihrer Aussagen seien als antizionistisch einzustufen, und nicht mehr nur Teil einer philosophischen Abhandlung: Denn *Butler* setze Zionismus mit Kolonialismus bzw. der kolonialen Politik der Entwurzelung ganzer Bevölkerungen und Landstriche gleich.¹³²

Zusammenfassend kritisiert *Butler* v.a. die Regierung des Staates Israels aber in weiterer Folge auch den Staat Israel insgesamt. Sie äußert vorrangig Kritik auf einer säkularen Ebene – im Fokus steht dabei insbesondere der politische Zionismus. Eine mögliche religiöse Dimension des Landes und Staates Israel spricht sie in ihrer Arbeit jedoch nicht an. So umstritten *Butlers* Arbeit zu Israel auch ist, eröffnet diese die Perspektive auf einen säkular geprägten Israel-Diskurs, der sich gegen die Einnahme des Zionismus als jüdischen Wert auflehnt und hinterfragt, was es bedeutet »jüdisch« zu sein.

6.3.2 Marc Ellis (2004): Toward a Jewish Theology of Liberation

Eine weitere bekannte kritische Stimme im Diskurs über Israel liefert der US-amerikanische jüdische Befreiungstheologe *Marc Ellis*. Im Gegensatz zu *Butler* ist seine Argumentation stärker religiös fundiert, fordert aber, wie auch *Butler*, auf der Grundlage der jüdischen Tradition zu einem Engagement für die Gleichberechtigung aller Bewohner:innen Israels – im Besonderen der palästinensischen Bevölkerungsgruppe – auf. Sein Werk »Toward a Jewish Theology of Liberation«¹³³, welches im Jahr 2004 mit dem Untertitel »The Challenge of the 21st Century« erschienen ist, bildet die dritte, sehr weit ergänzte Ausgabe einer bereits Ende der 1980er Jahre erstmals publizierten kritischen Anfrage und Entwicklung einer jüdischen Theologie der Befreiung. Während die zweite Ausgabe des Buches mit der Ergänzung eines Nachwortes gleich blieb, prägte hier nicht nur ein Davidstern (wie in der ersten Ausgabe), sondern auch ein *kefiah*, ein palästinensischer Schal, das Titelcover. *Ellis* will damit explizit zeigen, dass Israel:innen nicht alleine im Land seien, sondern das Land geteilt werden müsse.¹³⁴ In der dritten Ausgabe werden Teile eines weiteren Werkes von *Ellis* »Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holo-

130 Die *American Studies Association* ist eine Organisation, die sich dem interdisziplinären Studium der US-Geschichte und Kultur widmet.

131 Vgl. Stein, Rebecca, Performative Zion: Butler's *Parting Ways*, in: *Studies in American Jewish Literature* (1981) 33 (2) (2014) 259–263, hier: 259. <https://doi.org/10.5325/studamerjewilite.33.2.0259>.

132 Vgl. Gans, *Parting Ways: Jewishness*.

133 Ellis, Marc H., *Toward a Jewish Theology of Liberation. The Challenge of the 21st Century*, Waco, Texas USA 2004.

134 Vgl. ebd., 7.

caust and Israeli Power«¹³⁵ sowie zusätzliches Material inkludiert. Im Vordergrund der Arbeit steht die grundsätzliche Frage, was es bedeutet jüdisch sein zu können.¹³⁶

Ausgangspunkt ist für *Ellis* eine Kritik an einer jüdischen post-Holocaust Geschichtsschreibung, die die Erinnerung an den Holocaust und an das Leiden des jüdischen Volkes in den Fokus stellt. Der Umgang mit dem Holocaust werde in der jüdischen Gemeinschaft gerade auch durch die Gründung des Staates Israel vor eine besondere Herausforderung gestellt:

From the vantage point of the Holocaust, the political empowerment of the Jewish community cannot be denied as an essential form of fidelity to the dead. Empowerment, though, especially in the form of a state, places the community in an obvious dilemma: the desire to nurture life and community is often frustrated by the demands of national security in a hostile environment. We are also beginning to learn that entry into history as a powerful community can lead to either fidelity to, or abuse of, the formative event that is the justification for the community's existence. Having emerged from the prospect of annihilation, the Jewish community has entered a present that offers both fruitful possibility and danger.¹³⁷

Die besondere Problematik sieht *Ellis* also im Umgang mit der Selbstermächtigung des jüdischen Volkes. Diese würde den prophetischen Geist¹³⁸ innerhalb des Judentums überschatten, womit eine gründende Stütze des Judentums verschwinde.¹³⁹ Denn in der Selbstermächtigung des jüdischen Volkes werde ein anderes Volk unterdrückt. *Ellis* hinterfragt, ob die Gründung des jüdischen Staates Israel auf Kosten der Palästinenser:innen den Bund verändere. Als verantwortliche Handlungsträger spricht *Ellis* hier einerseits den Staat Israel bzw. vor dessen Gründung den politischen Zionismus, andererseits das amerikanische Judentum an. Durch die Entwicklung im 20. Jahrhundert, Meinungen von Jüd:innen und Nicht-Jüd:innen, die eine proisraelische Politik kritisieren, zu unterdrücken, werden grundlegende jüdische Werte in Frage gestellt.¹⁴⁰ Insbesondere im Umgang mit der palästinensi-

135 Ellis, Marc H., *Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holocaust and Israeli Power*, New York 1990.

136 Vgl. Ellis, *Jewish Theology*, 7f.

137 Ebd., 28.

138 In deutscher Übersetzung wird der bei *Ellis* häufig verwendete Begriff »prophetic« als prophetisches Prinzip verstanden, welches das »Gewissen der Menschlichkeit« darstellt. Vgl. Ellis, Marc H., Am Ende der (ethischen) jüdischen Geschichte. Anmerkungen zum Ursprung und der Ausbreitung des jüdischen prophetischen Prinzips, in: Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (Hg.), »Diese Wirtschaft tötet«. Papst Franziskus. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg 2015, 105–115, hier: 105.

139 Vgl. Ellis, *Jewish Theology*, 178.

140 Vgl. ebd., 2.

schen Bevölkerung zeige sich die Integrität des Staates Israel.¹⁴¹ Zentrales Element von *Ellis* Darlegung ist, wie der Holocaust zu einer Argumentations- und Begründungsfigur für Handlungen des jüdischen Staates im 20. Jahrhundert geworden ist. Gerade die Verknüpfung zwischen Holocaust und Staat Israel in der jüdischen Argumentation führe dazu, dass kritischer innerjüdischer Dissens verstumme.¹⁴² In Folge diskutiert *Ellis* eine Reihe an Autor:innen und Artikeln (beispielsweise *Ha'am*¹⁴³, *Judah Magnes*¹⁴⁴ und *Arendt*), die er als Beispiele angibt, um aufzuzeigen, dass es eine Tradition der Meinungsverschiedenheiten gebe, auf welche heute eine jüdische Theologie der Befreiung zurückgreifen könne. Denn diese frühen Kritiker:innen hätten bereits verstanden, dass eine Wiederholung westlicher Geschichte gegen Palästinenser:innen die Jüd:innen zu Unterdrücker:innen machen würde.¹⁴⁵

Gerade daher fordert er eine neue Generation jüdischer Theolog:innen nach den Holocaust-Theolog:innen des 20. Jahrhunderts, die als selbstkritische Stimmen auf die jüdische Tradition zurückgreifen und mit anderen Religions- und Kultusgemeinschaften interagieren können. Damit müsse eine neue – selbstkritische, inklusive, solidarische und engagierte – Disziplin (eine jüdische Befreiungstheologie) entstehen, die sich gegen den Mainstream des jüdischen Lebens, welchen *Ellis* mit »konstantinischem Judentum« (in Anlehnung an das konstantinische Christentum) bezeichnet, richte.¹⁴⁶ Dabei spreche sich die jüdische Befreiungstheologie jedoch nicht generell gegen Selbstermächtigung aus, sondern vielmehr dürfe es nicht die Ermächtigung einer Gruppe über eine andere geben: »What is needed, however, is a critical understanding of Israel's empowerment, an understanding that includes the injustices inflicted upon the Palestinian people, as well as their need for empowerment.«¹⁴⁷ Besonders skeptisch äußert sich *Ellis* hierbei auch gegen eine Einbindung religiöser Prinzipien in den Staat – denn die Identifikation mit dem Staat würde an sich keine religiöse Handlung darstellen. Grundlegende Problematik dahinter sei die Gleichsetzung von Judentum mit Zionismus, gegen welche sich *Ellis* ausspricht.¹⁴⁸

Im Gegensatz zum hoffnungsvollen Ton in seiner Arbeit »Toward a Jewish Theology of Liberation« schreibt *Ellis* zum 30-jährigen Jubiläum seiner ersten Publikation, dass er diesen Weg vorwärts heute nicht mehr sehe, da die Besetzung von Pa-

141 Vgl. ebd., 31.

142 Vgl. ebd., 53; 60.

143 Vgl. in dieser Arbeit die Erläuterungen zu *Ha'am* in Kapitel 5.1.2.

144 *Magnes* war amerikanischer Reformrabbiner (1877–1948), der 1923 nach Palästina emigrierte und dort Kanzler der Hebräischen Universität wurde. Vgl. *Ellis*, *Jewish Theology*, 65.

145 Vgl. ebd., 87f.

146 Vgl. ebd., 206.

147 Ebd., 211.

148 Vgl. ebd., 212–215.

lästina permanent geworden sei.¹⁴⁹ Heutige Ansatzpunkte einer Theologie der Befreiung seien damit nicht mehr in der Beschäftigung mit dem Holocaust oder der Gründung des Staates Israel zu finden. Vielmehr müsse der Beginn in der Permanenz der israelischen Besetzung identifiziert werden.¹⁵⁰ Für die vorliegende Arbeit ist Ellis u.a. interessant, da er aus einer religiösen Perspektive argumentiert. Die Selbstermächtigung des jüdischen Volkes nach dem Holocaust kulminiert in Gründung und bestehender Existenz des Staates Israel. Damit einhergegangen sei die inzwischen permanente Besetzung des Westjordanlandes. Dies habe das jüdische Volk insgesamt verändert – und zwar in allen Dimensionen – Ellis spricht hier konkret das prophetische Wirken sowie den Bund Gottes mit dem Judentum an. Daher argumentiert er, dass es eine neue Ethik – eine jüdische Befreiungstheologie – benötige.

6.3.3 Yeshayahu Leibowitz (1992): Judaism, Human Values, and the Jewish State

Eine sehr interessante Perspektive für die Thematik liefert *Yeshayahu Leibowitz* (1903–1994), ein israelischer Biochemist, Neurophysiologe und Religionsphilosoph,¹⁵¹ der insbesondere für seine Kritik an jeglicher religiöser Zuschreibung des Staates bekannt wurde. In seinem 1992 erschienenen Buch »Judaism, Human Values, and the Jewish State«¹⁵² wurden verschiedenste Beiträge von *Leibowitz* neu strukturiert und ergänzt. *Leibowitz* war selbst gläubiger Jude, aber sein Zionismus kann im Wesentlichen als säkular beschrieben werden.¹⁵³ In einer Kritik wird *Leibowitz* als »a man of faith who thinks deeply about faith«¹⁵⁴ sowie als »a true follower of Maimonides, a man of the highest intellect who seeks a rational way to faith«¹⁵⁵ beschrieben. Seit den frühen 1940er Jahren gelte er als »the most incisive and con-

149 Vgl. Ellis, Marc H., On the 30th Anniversary of a Jewish Theology of Liberation, in: Winkler, Ulrich/Boerger, Christian/Klenk, Joel (Hg.), Von Peripherien und Zentren, Mächten und Gewalten. Jerusalemer Ansätze für eine postkoloniale Theologie, Münster 2021, 283–290, hier: 283.

150 Vgl. ebd., 288.

151 Vgl. Rohrlich, Daniel, Judaism, Human Values and the Jewish State by Yeshayahu Leibowitz, in: Trad. 29 (2) (1995) 88–92, hier: 88. <https://doi.org/10.1525/jps.1995.24.2.00p0083w>.

152 Leibowitz, Yeshayahu (Hg.), Judaism, Human Values, and the Jewish State. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge/London ³1995.

153 Vgl. Goldman, Eliezer, Introduction (1991), in: Leibowitz, Yeshayahu (Hg.), Judaism, Human Values, and the Jewish State. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge, London ³1995, vii–xxxiv, hier: xii.

154 Rohrlich, Judaism, Human Values, 89.

155 Ebd.

troversial critic of Israeli culture and politics«¹⁵⁶ und bekam die Zuschreibung als »conscience of Israel«¹⁵⁷.

Leibowitz plädiert für eine strikte Trennung von Religion und Staat. Davon ausgehend liegt es auf der Hand, dass er grundsätzlich jegliche religiöse Bedeutung eines jeden Staates ablehnt: »The state, as such, has no religious value. No state ever had. Political achievements, conquests, victories – none of these are religiously significant.«¹⁵⁸ Insbesondere aus einer religiösen Perspektive könne einem Staat kein religiöser Wert zugeschrieben werden, so auch nicht dem Staat Israel, welcher als säkularer Staat gegründet wurde. Religion dürfe nicht zu einem politischen Instrument werden, denn sonst verkehre sich Religion in das genaue Gegenteil wahrer Religion.¹⁵⁹ So sei es problematisch, wenn das Konzept der »Heiligkeit« in das Profane verschoben werde. Nur Gott könne Heiligkeit zukommen, keinem Land, keinem Staat oder auch keiner Nation:¹⁶⁰ »The idea that a specific country or location have an intrinsic »holiness« is an indubitably idolatrous idea.«¹⁶¹ Ein Staat und seine Funktionen können nur säkular sein. Religion als Anerkennung der Pflicht des Menschen Gott zu dienen, könne nicht in eine politische Institution integriert werden.¹⁶²

Allerdings lehnt *Leibowitz* nicht jegliche Bedeutung des Staates Israel für das jüdische Volk ab. Zionismus bedeutet für ihn eine Befreiung von der Unterdrückung durch Nicht-Jüd:innen. Diese Freiheit werde durch den Staat Israel ermöglicht. Somit stelle der Staat an sich keinen Wert dar, sondern erfülle das Bedürfnis nach dem Überleben des Individuums sowie nach einer Nation. Im Weiteren diskutiert *Leibowitz* auch die Auswirkungen des geschichtlichen Ereignisses der Gründung des Staates Israel für das jüdische Volk.¹⁶³

Leibowitz hatte bereits kurz nach dem Sechs-Tage-Krieg vor den Folgen der Okkupation des Westjordanlands und des Gazastreifens gewarnt und spricht sich gegen eine Besetzung des Landes Israel aus.¹⁶⁴ Religiöse Argumente für eine Annexion der Gebiete seien für *Leibowitz* lediglich Zeichen der Transformation der jüdischen Religion in einen israelischen Nationalismus.¹⁶⁵ Israel würde sich mit seiner Siedlungspolitik, die einem kolonialen Regime gleiche,¹⁶⁶ selbst zerstören: »Israeli policy

156 Goldman, Introduction, vii.

157 Ebd.

158 Leibowitz, Judaism, Human Values, 216.

159 Vgl. ebd., 174–176.

160 Vgl. ebd., 189.

161 Ebd., 227.

162 Vgl. ebd., 215.

163 Vgl. ebd., 214–219.

164 Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, 579.

165 Vgl. Leibowitz, Judaism, Human Values, 225–227.

166 Vgl. ebd., 238.

in the occupied territories is one of self-destruction of the Jewish state, and of relations with the Arabs based on perpetual terror. There is no way out of this situation except withdrawal from the territories.«¹⁶⁷ Daher befürwortet *Leibowitz* eine Zwei-Staaten-Lösung.¹⁶⁸

6.3.4 Ella Shohat (1988): Sephardim in Israel

Die Professorin für Cultural Studies an der New York University, *Ella Shohat*, bezeichnet sich selbst als »arabische Jüdin«. Sie ist Tochter irakischer Jüd:innen, die in den frühen 1950er Jahren nach Israel flohen, wo *Shohat* aufwuchs. Ihre Selbstbeschreibung als »arabische Jüdin« wird als durchaus kontrovers bewertet, da gerade viele Mizrahi, die ihre Wurzeln nach Nordafrika oder in den Mittleren Osten und nicht nach Europa zurückverfolgen, eine heftige Ablehnung gegen Araber:innen entwickelt haben. Nur eine kleine Gruppe innerhalb der Mizrahi vertrete, wie auch *Shohat*, eine kritische Perspektive auf den Staat Israel.¹⁶⁹ So hinterfragt sie in dem Artikel »Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims«¹⁷⁰, ob der Staat Israel als ein gesamtjüdisches Projekt bezeichnet werden könne. Ihre Kritik bezieht sich dabei insbesondere auf die hegemoniale und europäische Prägung der zionistischen Geschichtsschreibung. Denn als ein Hauptnarrativ des Zionismus fungiere die These, dass der europäische Zionismus sephardische Jüd:innen vor der arabischen Verfolgung geschützt habe.¹⁷¹ Einerseits stellt *Shohat* damit das Narrativ einer religiös begründeten Einwanderung von Jüd:innen aus der Diaspora in Frage, andererseits die These des Staates Israel als Schutzraum verfolgter Jüd:innen in der Diaspora.

Der innerisraelische Diskurs über Mizrahi sei geprägt von vielen Vorurteilen über ihre »arabische Herkunft«. Mizrahi werde kein Platz in der israelischen Geschichtsschreibung eingeräumt:¹⁷² »Israeli historiography absorbs the Jews of Asia and Africa into the monolithic official memory of European Jews.«¹⁷³ Denn in der zionistischen Geschichtsschreibung werde die Emigration arabischer Jüd:innen als Folge von arabischem Antisemitismus sowie religiöser Hingabe verstanden. Dabei bleibe außen vor, dass v.a. wirtschaftliche Interessen eine vorrangige Bedeutung

167 Ebd., 239.

168 Vgl. ebd., 232.

169 Vgl. Shatz, Adam (Hg.), *Prophets Outcast. A Century of dissident Jewish Writing about Zionism and Israel*, New York 2004, 277.

170 Shohat, *Sephardim in Israel*. Der Beitrag wurde ursprünglich publiziert in Shohat, Ella, *Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims*, in: *Social Text* (19/20) (1988) 1–35. <https://doi.org/10.2307/466176>.

171 Vgl. Shohat, *Sephardim in Israel*, 280.

172 Vgl. ebd., 285f.

173 Ebd., 286.

für die Förderung der Immigration von sephardischen Jüd:innen gewesen seien.¹⁷⁴ »From the early days of Zionism, Sephardim were perceived as a source of cheap labor that had to be maneuvered into immigrating to Palestine.«¹⁷⁵ Die demographischen und wirtschaftlichen Interessen des neuen Staates haben die Notwendigkeit jüdischer Einwanderung bedingt, auch wenn die Zionist:innen selbst zwiegespalten über die massenhafte Immigration von Jüd:innen aus arabischen Ländern geblieben seien. In Folge sei es zur Diskriminierung der sephardischen Immigrant:innen in Hinblick auf die geographische Ansiedelung in sehr ländlichen und ruralen Gebieten gekommen. Viele Familien und Gruppen wurden voneinander getrennt. Die eklatante Ungleichbehandlung habe sich auch bei der Immigration russischer Jüd:innen gezeigt, die aufgrund ihrer europäischen Herkunft gefördert wurde und bessere Behandlung erfuhr. Zeitgleich seien verfolgte äthiopische Jüd:innen erst spät und nur zögerlich in den Staat aufgenommen worden.¹⁷⁶

Shohat liefert eine kritische Analyse der israelischen Gesellschaft aus einem jüdisch-arabischen Blickwinkel und stellt das zionistische Narrativ des Staates Israel in Frage:¹⁷⁷ »The strong cultural and historical links that Sephardim shared with the Arab-Muslim world, stronger in many respects than those they shared with the Ashkenazim, threatened the conception of a homogeneous nation akin to those on which European nationalist movements were based.«¹⁷⁸

Problematisch sei, dass das Judentum und der Zionismus als Synonyme gesehen werden, während das Judentum und die arabische Welt als Antonyme eingestuft werden.¹⁷⁹ *Shohat* fordert in weiterer Folge, dass sowohl Palästinenser:innen als auch Mizrahi zu Subjekten innerhalb des Staates Israel werden.¹⁸⁰

174 Vgl., ebd. 289.

175 Ebd., 293.

176 Vgl. ebd., 297–303.

177 Vgl. ebd., 305.

178 Ebd., 307.

179 Vgl. ebd., 308.

180 Vgl. ebd., 317.

ZWISCHENFAZIT II: Aktuelle jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel

Bereits die Ergebnisse der Deutungen des 20. Jahrhunderts weisen auf die Pluralität von verschiedenen Blickwinkeln auf Land und Staat Israel hin. Viele dieser ersten Deutungen aus dem Beginn des säkularen und religiösen Zionismus werden in aktuellen Ansätzen weiterentwickelt bzw. in einer kritischen Debatte aufgenommen. Gleichzeitig zeigt sich, dass im Diskurs aufgrund kontextueller Faktoren – zeitgeschichtlicher und politischer Entwicklungen – andere Schwerpunktthemen entstehen. Im Rahmen dieser Arbeit werden verschiedenste aktuelle Sichtweisen auf die Frage nach der Bedeutung von Land und Staat Israel zusammengefasst. Dieser Überblick wird und kann jedoch nicht eine vollständige, umfängliche Analyse zeitgenössischer jüdischer Ansätze bieten, vielmehr werden Ausgangspunkte für eine vertiefte weitere Auseinandersetzung geschaffen. Denn eine katholische Perspektive, in der Rezeption von NA, benötigt eine gründliche Beschäftigung mit den »grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums«¹ und zwar nach »ihrem [d.h. jüdischem, J.K.] Verständnis«².

Gewisse Konsense der drei größeren jüdischen Hauptrichtungen (Orthodoxie, Konservatives Judentum und Reformjudentum) werden in den Dokumenten BJR (Orthodoxie), DE (hauptsächlich liberales Judentum, allerdings nicht eindeutig zuzuordnen), MP (Reformjudentum) und EVE (Konservatives Judentum) abgebildet. Während jedoch BJR und DE im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialoges, mit Blick bzw. als Reaktion auf das Christentum verfasst wurden, sind MP und EVE Grundsatzpapiere der jeweiligen Richtung. Alle genannten Dokumente beschäftigen sich mit der Frage nach der Bedeutung von Land und Staat Israel:

In allen vier Dokumenten kann (1) eine enge Verknüpfung von Gott, Volk und Land konstatiert werden. Der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel sowie die biblischen Landverheißungen haben große Bedeutung. So stellt BJR eine Verknüpfung über die Landverheißung an Abraham her (vgl. BJR 177). In DE wird das »Land

1 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien, 49.

2 Ebd.

als das physische Zentrum des Bundes« (DE 10) beschrieben. MP versteht die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel u.a. als eine Realisierung der Verheißung an Abraham (vgl. MP 1) und auch EVE betont den Bund und damit einhergehend die Bindung zum Land (vgl. EVE 31). (2) Ebenfalls zeigt sich, dass in allen vier Dokumenten Land und Staat Israel in gewisser Weise verknüpft sind. In BJR findet sich die Formulierung »nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand« (BJR 177), ähnlich spricht DE von einer »Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land« (DE 10). Die Autor:innen von MP schreiben über die Verbindung von Volk, Land und Staat Israel (vgl. MP Vorwort). In EVE hat die Gründung eines jüdischen Staates im Land Israel religiöse Bedeutung (vgl. EVE 31). (3) Alle vier Dokumente charakterisieren den Staat als »jüdisch«. (4) Auch die Souveränität des jüdischen Volkes wird von allen Dokumenten außer DE betont.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass während das Land in allen Dokumenten in gewisser Weise religiös konnotiert wird, es sich keine explizit religiöse Zuschreibung zum Staat Israel in BJR, DE und MP findet. Nur EVE schreibt auch dem Staat Israel, aufgrund von dessen Gründung im Land Israel, eine religiöse Bedeutung zu. In den ausgewählten Dokumenten wird also ein expliziter Bezug auf die Verbindung von Volk und Land, abgeleitet aus der Torah, gesetzt.

Dieser steht auch teilweise in den analysierten gegenwärtigen jüdischen Perspektiven im Vordergrund, beispielsweise in den Ansätzen des konservativen Rabbiners *Novak*³ und des orthodoxen Rabbiners *Korn*⁴. Beide formulieren eine aktuelle religiöse zionistische Perspektive, in welcher Land und Staat Israel eine zentrale Rolle für die jüdische Identität und für das jüdische Leben einnehmen. *Novak* kann als Schüler von *Heschel* eindeutig in dessen Linie eingeordnet werden. Im Gegensatz zu *Heschel* sieht *Novak* mehr die Bedeutung des Staates als politische Umsetzungsform und weniger einen eigenen religiösen Wert des Staates. *Korn* wiederum könnte eher in der Tradition von *Soloveitchiks* nichtmessianischem Zionismus verortet werden. Sowohl *Novak* als auch *Korn* heben explizit die religiöse Bedeutung des Landes Israel hervor. So deutet *Novak* das Land als »konkreten Ort der Bundesbeziehung mit Gott«⁵. Auch der Staat Israel habe Bedeutung, allerdings komme ihm nicht die gleiche Heiligkeit wie Land oder Volk Israel zu⁶ bzw. habe keinen göttlichen Charakter.⁷ Er könne jedoch als eindeutige Widerlegung der augustinischen Doktrin verstanden werden, d.h. in Gründung und Existenz des Staates zeige sich die Lebendigkeit und das Fortbestehen des Bundes.⁸ Insbesondere stelle aber der

3 Vgl. Novak, *Zionism and Judaism*, 98f.

4 Vgl. Korn, *The Jewish Connection*, 9.

5 Novak, *Zionism and Judaism*, 98f.

6 Vgl. ebd., 195.

7 Vgl. Korn, *The Jewish Connection*, 119.

8 Vgl. ebd., 152.

Staat die politische Umsetzungsform dar, in welcher das Volk Israel in politischer Verantwortung ihren Bund mit Gott leben könne⁹, und der Staat Souveränität und Sicherheit ermögliche.¹⁰

Auch im Sammelband der CCAR bildet der Staat grundsätzlich den Ort für ein sicheres und selbstbestimmtes jüdisches Leben in Souveränität, allerdings zeigt sich auch explizit, dass dies alleine nicht mehr reiche.¹¹ Hier steht v.a. eine ethische Perspektive im Vordergrund. Eine kontinuierliche Deutungslinie kann beispielsweise zum Ansatz von *Buber* gezogen werden, der bereits Anfang des 20. Jahrhunderts den Staat als ein messianisches Zeichen abhängig von der religiösen und moralischen Qualität gedeutet hatte.¹² Im liberalen zionistischen Sammelband »The Fragile Dialogue« wird große Aufmerksamkeit auf die Handlungen des Staates gelegt. Diese müssten den Grundsätzen jüdischer Ethik folgen.¹³ Es bestehe heute eine tiefe Notwendigkeit für eine kritische zionistische Ethik, in der eine aktive Auseinandersetzung mit den Ungerechtigkeiten innerhalb des Staates, ein Einsatz für die Selbstbestimmung aller Bevölkerungen, gegen Menschenrechtsverletzungen sowie gegen die Besetzung der Palästinenser:innen beinhaltet sei.¹⁴ Ein postnationaler Zionismus benötige eine universale Perspektive und beruhe auf sozialen Gerechtigkeitskonzepten bereichert aus der jüdischen Tradition.¹⁵ Der eher säkular geprägte Ansatz von *Ben-Ami* wiederum hebt besonders die Aufgabe des Judentums, ein Licht unter den Nationen zu sein, hervor.¹⁶ Auch für ihn ist die moralische Qualität der Handlungen des Staates von hoher Relevanz,¹⁷ auf eine mögliche religiöse Bedeutung von Land und Staat Israel geht er jedoch nicht ein.

Anhand einiger ausgewählter kritischer jüdischer Stimmen wird auch ein Blickwinkel auf die Kritik an (religiösen) Zuschreibungen zu Land und Staat Israel gesetzt, sodass diese als Reflexionsfläche ebenfalls in den Diskurs aufgenommen werden können. Als besonders interessant für diese Arbeit hat sich die Kritik des jüdisch-orthodoxen Wissenschaftlers *Leibowitz* herauskristallisiert. Dieser tritt für eine absolute Trennung von Religion und Staat ein und betont, dass ein Staat keinen religiösen Wert haben könne.¹⁸ Darüber hinaus lehnt er jedoch auch die Heiligkeit des Landes sowie einer jüdischen Nation ab, da diese nur Gott zukommen könne.¹⁹

9 Vgl. ebd., 119–121.

10 Vgl. Novak, *Zionism and Judaism*, 195.

11 Vgl. Beit-Halachmi, *An Evolving Covenant*, o.S.

12 Vgl. Kinkel, *Das gelobte Land*, 102f.

13 Vgl. Beit-Halachmi, *An Evolving Covenant*, o.S.; und vgl. Vaisberg, *Israel*, o.S.

14 Vgl. Rechtmann, *Letter*, o.S.

15 Vgl. Rechnitzer, *Post-nationalist Zionist*, o.S.

16 Vgl. Ben-Ami, *A New Voice*, 214.

17 Vgl. ebd., 114f. und 181.

18 Vgl. Leibowitz, *Judaism, Human Values*, 216.

19 Vgl. ebd., 189.

Der Staat Israel habe für ihn die rein nicht-religiöse Bedeutung, dass dieser zur Befreiung der Unterdrückung von Nicht-Jüd:innen diene.²⁰ *Butler* und *Ellis* sprechen in ihren Kritiken vorwiegend die ethische Perspektive auf den Staat Israel an. Beide lehnen die Gleichsetzung von Judentum und Zionismus ab,²¹ kritisieren die Besetzung Palästinas und greifen für ihre Ansätze auf innerjüdische Diskurse zurück. Im Gegensatz zu *Butler* argumentiert *Ellis* jedoch auch auf einer religiösen Ebene und diagnostiziert über die Jahrzehnte einen veränderten Ausgangspunkt seiner Kritik.²² Denn durch die permanente Besetzung sei es zu einer Veränderung des jüdischen Volkes im Staat Israel selbst gekommen.²³ Die Homogenität des Judentums stellt wiederum *Shohat* in Frage, insbesondere ob der Staat Israel überhaupt als ein gesamtjüdisches Projekt verstanden werden könne. Ebenfalls hinterfragt sie das zionistische Narrativ der Einwanderung von Jüd:innen aus religiösen oder sicherheitsbedingten Gründen.²⁴

Im Vergleich mit den Ansätzen des 20. Jahrhunderts wird in den aktuelleren Deutungen weniger häufig ein ausdrücklicher religiöser Bezug zwischen Land und Staat Israel gezogen. Während eine deutliche Verknüpfung bei *Soloveitchik*, *A. Kook* und *Heschel* identifiziert werden kann, zeigt sich für das 21. Jahrhundert ein sehr weiter und diverser Befund. Für die weitere Arbeit ist wesentlich, dass orthodoxe Deutungen, die einer messianischen Tradition zugeordnet werden können, viel expliziter die Bedeutung von Land und Staat Israel sowie ihre religiöse Verknüpfung formulieren, als nicht-messianische Deutungen wie bei *Korn*. Im Vordergrund steht bei *Korn* die Bedeutung des Staates als ein Raum, in welchem der Bund gelebt werden kann.²⁵ Als weiterer wichtiger Aspekt kann konstatiert werden, dass politische Entwicklungen und Begebenheiten eng mit den religiösen Ansätzen verbunden sind: So wird aus reformjüdischer Perspektive²⁶ immer wieder ein ethisches Verhalten des Staates Israel als Grundbedingung eines jeden Zionismus gefordert.

20 Vgl. ebd., 214–219.

21 Vgl. *Ellis*, *Jewish Theology*, 212–215; vgl. *Butler*, *Parting Ways*, 4.

22 Vgl. *Ellis*, *On the 30th*, 288.

23 Vgl. *Ellis*, *Jewish Theology*, 232.

24 Vgl. *Shohat*, *Sephardim in Israel*, 280.

25 Vgl. *Korn*, *The Jewish Connection*, 119–121.

26 Vgl. dazu die Beiträge von *Beit-Halachmi* und *Vaisberg* in *Daids/Englander*, *The Fragile Dialogue*, o.S.