

# Martin Buber: Israel und Palästina Zur Geschichte einer Idee

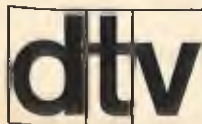


## Über dieses Buch

Die abendländische Welt hat der Entstehung und Entwicklung des Staates Israel, besonders seinen militärischen Auseinandersetzungen, mit Interesse, im allgemeinen aber ohne eigentliche Kenntnis seiner religiösen und historischen Ursprünge zugehört. Martin Buber, seit 1898 in der zionistischen Bewegung, schildert hier die geistesgeschichtlichen Grundlagen und den Werdegang dieser religiösen Idee von den biblischen Anfängen bis zur Gegenwart. Er greift auf den Ideengehalt der Lehren und Legenden des Chassidismus zurück, der die von Orthodoxie und Intellektualismus des Gesetzesglaubens vernachlässigten Gemütswerte betont und die Allgegenwart der Offenbarung hervorhebt. Buber predigt die menschliche und politische Erneuerung aus dem Geist der Bibel. Als Gegenbewegung zur „Urdistanz“ sieht er das unmittelbare Verhältnis zum jeweiligen Gegenüber, die Fähigkeit des Menschen zur Begegnung, zum »In-Beziehung-Treten«. In Martin Buber manifestiert sich die Fähigkeit des jungen Israels zur Staatlichkeit und die Bereitschaft zur jüdisch-arabischen Föderation in Palästina.

Martin Buber:  
Israel und Palästina  
Zur Geschichte einer Idee

Deutscher  
Taschenbuch  
Verlag





1988.3303

(B 5425)

Ungekürzte Ausgabe

Mai 1968

Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG,  
München

© 1950 by Artemis-Verlags AG, Zürich

Umschlaggestaltung: Celestino Piatti

Umschlagbild: Bundeslade (Holzschnitt aus Schedels  
Weltchronik)

Foto: Bildarchiv [Handke]

Gesamtherstellung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei,  
Nördlingen

Printed in Germany

## Inhalt

Einleitung	
Zion und die nationalen Ideen . . . . .	8
Erster Teil: Biblisches Zeugnis	
Das Erstlingsgebet . . . . .	15
Mensch und Erdreich . . . . .	22
Die Verheißung . . . . .	30
Die Erlösung . . . . .	42
Zweiter Teil: Deutung und Verklärung	
Die Gabe des Regens . . . . .	48
Verbindung und Trennung . . . . .	56
Im Lande und draußen . . . . .	62
Dritter Teil: Die Stimme des Exils	
Das Herz eines Dichters (Über das Buch Kusari) . . . . .	67
Die Entfaltung des Mysteriums (Über das Buch Sohar) . . . . .	78
Der Anfang der nationalen Idee (Über den »hohen Rabbi Löw«) . . . . .	83
Ein Zaddik kommt ins Land (Über Rabbi Nachman von Bratzlaw) . . . . .	95
Vierter Teil: Der zionistische Gedanke	
Der erste der Letzten (Über Moses Heß) . . . . .	115
Die drängende Stunde (Über Leo Pinsker und Theodor Herzl) . . . . .	127
Die Lehre vom Zentrum (Über Achad-Haam) . . . . .	147
Die Erneuerung der Heiligkeit (Über Raw Kuk) . . . . .	152
Ein Träger der Verwirklichung (Über A. D. Gordon) . . . . .	159
Biographisches und Worterklärungen . . . . .	167

## Vorwort

Die hebräische Ausgabe dieses Buches ist 1944 erschienen. Im Mai 1948 ist der Staat Israel proklamiert worden. Es hat sich aber nicht als nötig erwiesen, am Text, der ja nicht in die Geschichte einer politischen Unternehmung, sondern in die einer religiösen Idee, richtiger, eines Glaubensgeistes, Einblicke gewähren soll, etwas zu ändern. Was jene und ihre Folgen von dieser zu verwirklichen vermögen, wird sich naturgemäß wohl erst im Laufe etlicher Generationen kundtun. Aber es eignet einer solchen Geisteswirklichkeit, daß, solange sie lebt, die Geschichte ihr, nicht sie der Geschichte verantwortlich bleibt.

*Jerusalem, im Frühjahr 1950*

*Martin Buber*

Einleitung:  
Zion und die nationalen Ideen

Solange man »Zion« lediglich als eine der nationalen Ideen versteht, kennt man seine eigentliche Bedeutung nicht.

Wir sprechen von einer nationalen Idee, wenn ein Volk seine Einheit, seinen inneren Zusammenhang, seinen geschichtlichen Charakter, seine Überlieferungen, seine Ursprünge und Entfaltungen, sein Schicksal und seine Bestimmung zum Gegenstand seines Bewußtseins und zur Motivation seines Willens erhebt. Demgemäß ist die Zionsidee des jüdischen Volkes in unserer Epoche eine nationale Idee zu nennen. Aber das Wesentliche an ihr ist eben das, was sie von allen unterscheidet.

Es ist kennzeichnend für den Sachverhalt, daß diese nationale Idee sich nicht wie die andern nach einem Volke, sondern nach einem Orte benannte. Damit ist die Tatsache zum Ausdruck gebracht worden, daß es hier nicht um ein Volk an sich, sondern um seine Verbindung mit einem Land, mit seinem heimatlichen Land geht. Und zwar hat sich die Idee nicht nach einer der Bezeichnungen dieses Landes – Kanaan oder Palästina oder Erez Israel – benannt, sondern nach der alten Jebusiterfestung, die David zu seiner Residenz machte und deren Name von Dichtern und Propheten auf die ganze Stadt Jerusalem, aber vornehmlich nicht als Sitz der Königsburg, sondern als Sitz des Heiligtums erstreckt wurde, wie denn auch der Tempelberg selbst nicht selten so heißt: der Name hat schon früh die Weihe eines heiligen Ortes empfangen. Zion ist »die Stadt des großen Königs« (Ps. 48, 3), das heißt Gottes als des Königs Israels. Diese Weihe ist dem Namen geblieben. Im Gebet und im Lied haben sich Trauer und Sehnsucht des Volkes im Exil an ihn geknüpft, die Heiligkeit des Landes war in ihm verdichtet, und in der Kabbala wurde Zion mit einer der göttlichen Emanationen gleichgesetzt. Als die nationale Idee des jüdischen Volkes diesen Namen zu dem ihren machte, nahm sie die ganze Fülle dieser Assoziationen auf sich.

Sie mußte es tun. Denn zum Unterschied von den nationalen Ideen anderer Völker war die mit diesem Namen bezeichnete nicht ein Novum, nicht ein Produkt der gesellschaftlichen und politischen Wandlungen, deren historische Kundgebung die

Französische Revolution war, sondern nur eine Fortsetzung, nur die der allgemeinen Form der nationalen Bewegungen im 19. Jahrhundert angepaßte Neugestaltung einer uralten, zugleich religiösen und volkstümlichen, geistigen Realität. Und diese Realität war die im Namen Zion zentrierende heilige Ehe eines »heiligen« Volkes mit einem »heiligen« Land.

Es ist ein verhängnisvoller Irrtum der modernen Bibelkritik gewesen, diese Kategorie des Heiligen, wie sie in der Schrift auf Volk und Land angewandt wird, später priesterlicher Anschauung zuzuweisen, für die der Anspruch des Kults der bestimmende war. Diese Kategorie ist vielmehr in ihren Anfängen einem *primitiven* Begriff des Heiligen zugehörig, wie wir ihn bei naturnahen Volksstämmen finden, denen es Bedürfnis ist, gerade die zwei Hauptträger des nationalen Lebens, den Menschen und die Erde, als mit sakraler Kraft ausgestattet zu verstehen. In den Stämmen, die sich zu »Israel« zusammenschlossen, hat sich dieser Begriff auf eine besondere Weise entwickelt und gewandelt: die Heiligkeit ist nicht mehr ein Machtstoff, ein magisches Fluidum, das wie Menschen und Menschengruppen, so auch Ortschaften und Gegenden innewohnen kann, sondern sie ist eine Eigenschaft, die diesem Volk und diesem Land dadurch verliehen wird, daß ein Gott beide *erwählt*, um dieses Volk, sein Volk unter allen, in dieses Land, sein Land unter allen, zu führen und sie miteinander zu verbinden. Seine Erwählung heiligt das Volk als die Schar, der er unmittelbar gebietet, und das Land als seinen Königssitz, und weist sie aufeinander an. Dies ist eher eine politische, theopolitische, als eine kultische Kategorie der Heiligkeit: der Kult ist nur erst der konzentrierte Ausdruck der Gottesherrschaft. Abraham baut Altäre, wo der Gott ihm erschien, aber er tut es nicht als Priester, sondern als Herold des Herrn, der ihn ausgeschiedt hat, und wenn er über dem Altar den Namen seines Herrn ausruft, meldet er damit dessen königlichen Besitzanspruch auf das umliegende Land an. Das ist nicht späte Umfärbung der Urzeit, sondern Urgefühl und Urwort, dessen Verwandtes wir bei anderen frühen Völkern finden, aber nirgends in solch einer geschichtlichen Konkretheit wie hier. »Heiligkeit« bedeutet hier noch: dem Gott angehören, nicht bloß an den dem Kult gewidmeten Zeiten und Stätten und im kultischen Sinnbild, sondern allumfassend und faktisch, in der ganzen Breite des öffentlichen Lebens, als Volk und als Land. Erst spät spezialisiert sich die Kategorie des Heiligen auf den Kult, und zwar in

dem Maße, als der Bereich des öffentlichen Lebens der Gottes- herrschaft entzogen wird.

Daß der Gott es ist, der dieses Volk mit diesem Land zusam- mentut, ist nicht nachträgliche Geschichtsperspektive: die wan- dernden Scharen waren immer wieder von der Verheißung an die Väter befeuert, und die Entflammtesten unter ihnen sahen den Gott selber dem Volk in das Land vorausgehn. Es ist un- möglich, ein geschichtliches Israel zu konstruieren, das zu ir- gendeiner Zeit ohne den Glauben an seinen Gott besteht und ihn erst danach annimmt: eben durch die Botschaft der gemein- samen Führung schließen sich die wandernden Scharen zum Volk zusammen. Und ebenso ist es unmöglich, diesen Glauben als vorher und außerhalb Israels bestehend zu konstruieren: er ist ganz und gar Geschichtsglaube, Glaube an einen Gott, der erst die Väter und dann das Volk in geschichtlich determinierten Zeiten um göttlich geschichtlicher Ziele willen in das Land führt. Es gibt hier keine »Nation« als solche und keine »Reli- gion« als solche, sondern nur ein Volk, das seine geschichtlichen Erfahrungen als die Taten seines Gottes versteht.

Dieser Glaube an die Führung ist aber zugleich Glaube an einen Auftrag. Wieviel von der uns in der Schrift erhaltenen Gesetzgebung man auch späteren literarischen Schichten zu- weisen mag: daß mit dem Auszug aus Ägypten die Gebung eines als Verfassungsurkunde des göttlichen Herrschers ver- standenen Gesetzes verbunden war, ist nicht anzuzweifeln, und der sichere Kern, um den sich das Spätere ankrystallisiert hat, ist seinem Wesen nach Anweisung für die Begründung einer »heiligen« Volksgemeinschaft in dem zu besiedelnden Land. Wir dürfen uns die Scharen als solche vorstellen, für die die himmlische Führung Befehle auch für die Zukunft im Land einschloß, und aus diesem Grunde wuchs die Überlieferung und die Lehre. Die Erzählung von Abraham, die die Schenkung von Kanaan mit dem Gebot, ein Segen zu werden, verknüpft, ist eine knappste Zusammenfassung der Tatsache, daß die Ver- bindung dieses Volkes mit diesem Land im Zeichen eines Auf- trags stand. Es kam in das Land, um ihn zu erfüllen; durch jede der Auflehnungen gegen ihn erkannte es sein Bestehen an; und seine Propheten waren dazu bestellt, vergangenes und künftiges Schicksal daraus zu deuten, daß das Volk den gerechten Staat Gottes nicht errichtet hatte, den zu errichten es in das Land gebracht worden war. Zu keiner Zeit Israels ist dieses Land einfach Volksbesitz gewesen; immer war es zugleich For-

derung, aus ihm zu machen, was Gott aus ihm gemacht haben wollte.

So steht von Uranbeginn die einzigartige Verbindung zwi- schen diesem Volk und diesem Land im Zeichen dessen, was sein soll, was werden, was verwirklicht werden soll. Zu dieser Verwirklichung kann das Volk nicht ohne das Land und das Land nicht ohne das Volk gelangen: nur die getreue Verbin- dung beider führt zu ihr. Es ist dies aber eine Verbindung, in der das Land nicht als toter, passiver Gegenstand, sondern als lebendiger und tätiger Partner erscheint. Wie das Volk, um sein volles Leben zu gewinnen, des Landes bedarf, so bedarf das Land des Volkes, um sein volles Leben zu gewinnen; im Zusammenwirken des voll Lebendigen mit dem voll Lebendi- gen wird sich das Werk vollziehen, das ihrer Gemeinschaft auf- gegeben ist. Weil das lebendige Land wie das lebendige Volk daran beteiligt ist, wird es zugleich ein Werk der Geschichte und ein Werk der Natur sein. Die in unserem Wissen getrenn- ten Gebiete der Natur und der Geschichte sollen sich, wie sie in der Schöpfung des Menschen vereint waren, in dem Werk verei- nen, zu dem das erwählte Land und das erwählte Volk zu- sammenwirken sollen. Die heilige Ehe beider zielt auf die Ehe der Seinssphären hin.

Dies ist das auf einen kleinen und verachteten Teil des Men- schengeschlechts, auf einen kleinen und verödeten Teil des Erdballs bezogene und doch weltenweite Motiv, das sich im Namen Zion birgt. Das ist nicht einfach ein Sonderfall der na- tionalen Idee und der nationalen Bewegung: das Besondere, das hier zum Allgemeinen hinzutritt, konstituiert eine eigene Gattung, die weit über die Grenze nationaler Probleme hinaus an Menschheitliches, an Kosmisches, ja an das Sein selber rührt. Das Volk Israel mag sonst als ein Volk unter den Völkern und das Land Israel als ein Land unter den Ländern angesehen wer- den: in ihrer Beziehung zueinander und in ihrer gemeinsamen Aufgabe sind sie ein Einziges und Unvergleichbares. Und Ge- heimnis ist und bleibt, was sich zwischen beiden begeben hat, begibt und begeben soll, trotz alles namhaft und historisch Faßlichen doch noch Geheimnis. Diesem Geheimnis haben die Geschlechter des jüdischen Volkes nachgesonnen und nachge- sonnen.

Als die nationale Bewegung dieses Volkes das Geheimnis erbt, wurde in ihr trotz des Einspruchs ihrer wichtigsten gei- stigen Führer der Wille mächtig, es aufzulösen. Es erschien als

zur »Religion« gehörig, und die Religion war auf zwiefache Art diskreditiert: im Westen wegen ihrer Bestrebung in der Emanzipationsepoche, sich zu entnationalisieren, im Osten wegen ihres Widerstandes gegen die Europäisierung des jüdischen Volkes, auf der sich die nationale Bewegung aufbauen wollte. Die säkularisierende Tendenz im Zionismus richtete sich auch gegen das Geheimnis Zions. Ein Volk wie alle Völker, ein Land wie alle Länder, eine nationale Bewegung wie alle nationalen Bewegungen, – das wurde und wird als Postulat des gesunden Menschenverstandes der Nation gegen alle »Mystik« proklamiert. Und von da aus wurde und wird der urzeitliche Glaube bekämpft, daß das Gelingen der Wiederverbindung dieses Volkes mit diesem Land an ein Gebot, an eine Bedingung geknüpft ist. Dem jüdischen wie jedem anderen Volk freie Entfaltung all seiner Kräfte in seinem Land, mehr ist nicht not, das eben heißt »Auferstehung«, – so lautet die Losung.

Ihr gegenüber wird hier die Gewißheit der Geschlechter Israels zum Zeugnis aufgerufen, daß es an dem nicht genug ist. In tieferen Regionen des Erdreichs wurzelt, in höhere Regionen des Luftreichs erhebt sich der Gedanke Zions, und beides an ihm, Wurzeltiefe und Wipfelhöhe, Gedächtnis und Ideal, beide gleichen Gewebes, dürfen nicht verleugnet werden. Wenn Israel auf das Geheimnis verzichtet, verzichtet es auf den Kern der Wirklichkeit selber. Nationale Formen ohne den ewigen Sinn, aus dem sie entstanden sind, bedeuten das Ende der spezifischen Fruchtbarkeit Israels. Eine freie Entfaltung der Kräfte ohne einen höchsten Wert, um dessentwillen sie sich entfalten, ohne eine ihrer Entfaltung gesetzte Richtung auf die Verwirklichung dieses Wertes, bedeutet nicht Auferstehung, sondern das Spiel einer gemeinsamen Selbsttäuschung, hinter dem der Tod der Seele lauert. Wenn Israel weniger will, als was mit ihm gemeint ist, wird es auch das Wenigere verfehlen.

Für jede neue Begegnung dieses Volkes mit diesem Lande stellt sich die Aufgabe neu, von der geschichtlichen Lage und ihren Problemen aus, und es bleibt die eine Aufgabe. Unbewältigt bedeutet sie Zerfall des Gebauten, ihre Bewältigung wäre der Beginn einer neuen Art menschlicher Gemeinschaft. Gewiß, es erweist sich, daß die Aufgabe mit jedem Mal schwerer wird. Es ist schwerer, im Lande eine gerechte Lebensordnung aufzurichten, wenn man unter der Oberhoheit einer fremden Macht steht wie nach der Rückkehr aus Babylon, als wenn man, wie nach der ersten Landnahme, in seiner Selbstbestimmung ver-

hältnismäßig frei ist; und noch schwerer ist es, wenn man mit der Koexistenz eines andern Volkes im Lande zu rechnen hat, verwandten Ursprungs und verwandter Sprache, aber an Überlieferung, an Struktur, an Tendenzen überwiegend fremd, und diese Lebensstatsache aus der gestellten Aufgabe nicht zu eliminieren ist. Aber in diesem Immer-schwerer-werden scheint ein hoher Sinn zu walten. Auch im Dasein des Einzelnen ist das Versäumte nie wieder im gleichen Bereich und unter den gleichen Bedingungen einzuholen; aber es wird einem zuweilen gewährt, das Verfehlete in einer ganz anderen Situation, in einer ganz anderen Gestalt wiedergutzumachen, und es ist sinnreich, daß die neue Situation widerspruchsvoller, die neue Gestalt schwieriger zu verwirklichen ist als die alte, und daß es von Mal zu Mal eines immer stärkeren Aufschwungs bedarf, um das Werk zu vollbringen; eben solcher Art ist der harte und doch nicht gnadenlose Weg des Lebens. Nicht anders scheint es sich mit dem Dasein Israels zu verhalten.



*Das Erstlingsgebet*

In der hebräischen Bibel, in der, sowohl im Psalmenbuch gesammelt als auch in erzählenden und prophetischen Texten verstreut, so viele Gebete stehen, finden wir nur zwei zum Sprechen in einem alljährlich wiederkehrenden Zeitabschnitt vorgeschriebene (Deuteronomium 26). Das erste von ihnen ist das Gebet, das beim Darbringen der Erstlinge, des »Anfangs von aller Frucht des Bodens«, zu sprechen ist (V. 1-11). Das Gebot, von dem Frühertrag des Landes erlesene Frucht im Heiligtum darzubringen, kehrt in den fünf Büchern der Weisung mehrfach wieder. Hier nun, als an der letzten dieser Stellen, wird gesagt, wie und mit welchem Geleitspruch die Handlung vollzogen werden soll.

Gaben an die Götter vom Anbeginn der Ernte sind uns überallher bekannt, und auch von den Völkern, deren Kultur die altisraelitische beeinflußt hat, von Babylon, Ägypten, Kanaan. Auch Gebete sind uns von mannigfachen Stufen der Entwicklung überliefert, Gebete, in denen sich die Absichten der Darbringung aussprechen. Man dankt den Göttern für den Segen der Erde; man läßt sie zum Mahl; und man bittet sie, neue Fruchtbarkeit zu spenden. Aber unter allen mir bekannten Erstlingsgebeten der Welt ist nur ein einziges, in dem statt alledem der Beter seinen Gott verherrlicht, weil er ihm ein *Land* geschenkt habe.

Schon die einleitende Vorschrift weist darauf hin: »Und es soll sein, wenn du in das Land kommst, das JHWH dein Gott dir als Erbe gibt, und du nimmst es in Besitz und siedelst darin...« Nur noch an einer Stelle außer dieser ist die Formel zu finden: wo von der Einsetzung eines Königs gehandelt wird (17, 14). Während aber dort die Vorschrift das Volk als Ganzes mit »du« anredet, geschieht dies hier nur zu Beginn, eben in dem angeführten Vordersatz: mit dem »du« des Nachsatzes »dann nimm vom Anfang aller Frucht des Bodens, die du einbringst aus deinem Lande, das JHWH dein Gott dir gibt, lege es in die Mulde und geh zu dem Ort, den JHWH dein Gott erwählt seinen Namen dort einwohnen zu lassen und komm zu dem Priester, der es in jenen Tagen sein wird, und sprich zu ihm« ist offenkundig

nicht mehr die Gesamtheit des Volks, sondern der Einzelne, jeder einzelne Landbesitzer in Israel in alle Geschlechter hin gemeint. Die Voraussetzung ist eine kollektive, die Pflicht eine persönliche. Und weiter: die Voraussetzung ist eine einmalig-geschichtliche, die Pflicht eine alljährlich wiederkehrende.

Dieser Doppelbezug des »Du« ist aber kein beiläufiger. Das zeigen unzweideutig die ersten Worte, die der angeredete Landbesitzer zum Priester sprechen soll: »Ich melde heute יהוה deinem Gott, daß ich in das Land gekommen bin, das יהוה unseren Vätern zuschwor uns zu geben.« Noch in den spätesten Zeiten soll der Mann, der die Erstlinge darbringt, nicht etwa sagen: »Meine Väter sind in das Land gekommen«, sondern: »Ich bin in das Land gekommen.« Hier sind die beiden Angeredeten, Volk und Einzelner, verschmolzen. »Ich bin in das Land gekommen«, das heißt zunächst: Ich, das Volk Israel, bin in das Land gekommen. Der Sprecher identifiziert sich mit Israel und spricht in seinem Namen. Der Anrede der Vorschrift an Israel »Wenn du in das Land kommst« entspricht der Spruch »Ich bin in das Land gekommen«: auch der Sohn des späten Geschlechts spricht für jene Generation, die einst nach Kanaan kam, und damit für das ganze Volk, das in ihr nach Kanaan kam. Aber damit ist die Fülle dieses »Ich« noch nicht erschöpft. Der Mann sagt ja nicht einfach »Ich bin in das Land gekommen«, sondern er sagt, er »melde« Gott, er sei in das Land gekommen. Das kann kaum etwas anderes bedeuten als: Ich melde mich als ein in das Land Gekommener. Jedes Jahr, wenn er die Erstlinge seines Bodens bringt, meldet oder bekennt er sich neu als ein in das Land Gekommener. Wenn er nur für das Volk spräche, brauchte er nicht zu melden. Er tut es, weil ihm zu sagen obliegt: Nicht bloß Israel, sondern auch diese Person hier selber ist in das Land gekommen, – ich Einzelner fühle mich und bekenne mich als ein selber in das Land Gekommener, und jedesmal, wenn ich von seinen Frühfrüchten darbringe, erkenne ich das von neuem und erkläre ich das von neuem. Um dies recht zu verstehen, muß man an eine andere Stelle desselben Buches denken (5, 3f.). Mose spricht zum Volke, ehe er ihm den einst am heiligen Berg vernommenen Dekalog wiederholt: »יהוה unser Gott hat mit uns einen Bund am Horeb geschlossen. Nicht mit unseren Vätern hat יהוה diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, uns-selber, diesen hier heute, uns Lebendigen allen.« In diesem Satz, der seine auf die ewige Aktualität des Bundes gehende Absicht mit einer so

nachdrücklichen Unmittelbarkeit zum Ausdruck bringt, heißt es nicht »nicht mit unsern (inzwischen in der Wüste verstorbenen) Vätern allein«, sondern radikaler: »nicht mit unsern Vätern«: nicht mit einer einzelnen Generation, sondern mit jeder vor seinem Angesicht lebenden Generation Israels hat Gott seinen Bund geschlossen. Und wie der Bundesschluß, so ist auch die Landnahme, das Kommen in das im Bund verheißene Land, die Sache aller Volksgeschlechter. Diese Landnahme ist eine Landgabe, und zwar eine stets sich erneuende Gabe Gottes. Jeder Bauer in jedem Geschlecht Israels dankt, die Erstlinge darbringend, Gott für das Land, in das er ihn gebracht hat. Dieses »Bringen« und jenes »Darbringen« werden im Gebet selbst in betonte Entsprechung zueinander gesetzt: »Und er hat uns an diesen Ort gebracht . . . und nun, da bringe ich den Anfang der Frucht des Bodens.« Was so ausgedrückt wird, ist Gegenseitigkeit zwischen Gott und den Menschen seines Volks. Ich bin von ihm in dieses fruchtbare Land gebracht worden, sagt der Bauer, und nun bringe ich ihm von dessen Früchten. Das ist noch etwas anderes als bloß Dank. Das ganze Land ist dem Volk von Gott verliehen; auch die Ernte, die der von ihm hingebraachte Mensch aus dem Boden holt, kommt von Gottes Segen und Werk, man kann ihm nichts davon geben, aber bringen kann man ihm davon, vom Ersten das Beste, zum Sinnbild und zur Weihe. »Von dir und zu dir«, beginnt noch heute eine Opferformel der palästinensischen Araber.

Er aber, Gott, ist der Gebende. Wie so oft in biblischen Texten, so wird auch hier das, um was es geht, dadurch hervorgehoben, daß in dem Abschnitt, der die Vorschrift und das Gebet enthält, siebenfach das Verb »geben« wiederkehrt. Und zwar wird es die drei ersten und die drei letzten Male von dem Geschenk Gottes an Israel gebraucht; zwischen jenen und diesen aber steht ein sonderbares »Geben«, offenbar nicht bloß um die Siebenzahl voll zu machen, sondern vornehmlich um den negativen Hintergrund des göttlichen Gebens recht spüren zu lassen; es sind die Ägypter, die »harten Dienst uns aufgaben« (V. 6). Solcherart ist das geschichtliche »Geben« der Völkerwelt an Israel. Das Geben Gottes befreit es davon. Die große Gabe Gottes an Israel aber – das wird uns in fünffacher Wiederholung eingehämmert – ist das Land. Zuletzt (V. 11) wird es, um allem Mißverständnis vorzubeugen, allgemeiner gefaßt: »alles Gute«, also nicht das Land allein, sondern auch sein jährlicher Ertrag kommt von Gott als sein Geschenk.

Das Land wird wie herkömmlich bezeichnet als »ein Land, das von Milch und Honig übertrieft« (V. 9). So nennt kein Bauer das Land seines Wunsches. Wenn der Bauer das Land preist, sagt er: »Ein Land von Weizen und Gerste, Weinrebe, Feige und Granate« (8, 8). Aber nicht diese oder eine ähnliche Bezeichnung ist die geläufige geworden, sondern jene. Manche meinen, sie sei eine späte, die sich nur in späten Texten finde, und »Milch und Honig« deuteten auf die in den Mythologien verschiedener Völker wiederkehrende heilige Speise hin; die Bezeichnung wäre demnach nicht aus dem Urgefühl einer frühen bildnerischen Geschichtsstunde, sondern aus einer romantischen, fast literarischen Tendenz entstanden. Aber auf diesem Wege pflegen Sprachgebilde von solcher Schlichtheit und Prägnanz nicht zu entstehen. Auch wäre es mehr als seltsam, wenn eine späte Epoche aus einer romantischen Neigung das Land der Verheißung nachträglich mit einem Begriff belegte, der nicht das Interesse des Bauern, sondern das des weidensuchenden Wanderhirten ausspricht, in dem auch der alte Sammlertrieb fortlebt und ihn an dem vorgefundenen Honig der wilden Bienen sich erfreuen läßt<sup>1</sup>. Der Spruch weist auf repräsentative Güter hin, die das Land dem Ankömmling biete, ohne daß er sich um sie zu mühen braucht: Milch, in die sich die Kraft der reichen Weideplätze, gleichsam einer einzigen übergroßen Oase umsetzt, und Honig zur Erquickung des Vorbeiziehenden. Es ist seinem Wesen nach ein sehr alter Spruch, ein Spruch der Verheißung an den Nomaden oder Halbnomaden. In den Jahrhunderten nach der Landnahme scheint er, mündlich stetig umlaufend, im Schrifttum dem neuen Hochgefühl des Bauern Platz gemacht zu haben; später haben städtische Kreise Judäas, insbesondere die Priesterschaften von Jerusalem und andern nahen Heiligtümern, von ihrer geschichtlichen Denkweise aus, die den frühen Situationen wirklich Rechnung zu tragen sucht, den Spruch stärker in die literarische Äußerung mitaufgenommen, – wobei auch das mehr als in Efraim viehzüchterisch gebliebene Volkselement des Südens berücksichtigt worden sein mag.

Aber die Bezeichnung des Landes ist hier nicht der einzige aus alter Überlieferung bewahrte Rest. Das Gebet beginnt mit

<sup>1</sup> Man will darunter vielfach Fruchthonig verstehen, aber es kann sich in dem Spruch, ebenso wie bei den Geschenken Jakobs an Josef »vom Preis des Landes« (Genesis 43, 11), nur um ein Naturprodukt handeln: von einem Kulturerzeugnis läßt kein Spruch ein Land »übertrieftens«. Wir wissen aus ägyptischen Quellen, wie reich Kanaan schon um 2000 v. Chr. an Bienenhonig war.

den Worten: Arammi obed abi, »ein abgesprengter Aramäer ist mein Ahn«. Die alliterative Verknüpfung der drei Wörter, der dreifach wiederkehrende Kehllaut, ist, wie fast immer in der Bibel, nicht beiläufig und auch kein bloßer stilistischer Schmuck: es geht darum, gerade diese Worte dem Hörer oder Leser in besonderer Weise einzuprägen; sie bilden einen »Memorialvers«. Der Zusammenhang mit den Folgenden erscheint schon auf den ersten Eindruck fraglich: »Ein abgesprengter Aramäer ist mein Ahn, und er zog nach Ägypten hinab« klingt nicht wie natürlicher Vortrag. Daß hier Verschiedenes, Verschiedenartiges miteinander verknüpft ist, wird noch deutlicher, wenn wir danach fragen, wer dieser Ahn ist. Dem weiteren Text nach ist an Jakob zu denken; er ist es, der nach Ägypten hinabzieht, dort »gastet« und dort »zu einem Volk« – von Abrahams kurzem Aufenthalt in Ägypten kann selbstverständlich so nicht geredet werden. Aber wie käme man dazu, Jakob einen »abgesprengten Aramäer« zu nennen? Daß seine Mutter Labans des »Aramäers« Schwester, er dessen Schwiegersohn ist, macht ihn nicht zu seinem Volksgenossen. Und daß er mehr als zwei Jahrzehnte seines Lebens fern von seiner Sippe verbringt, berechtigt nicht, ihn als »abgesprengt« zu bezeichnen. Dieses Wort »abgesprengt« ist Hirtensprache. So wird von einem Schaf geredet, das sich von der Herde hinweg verloren hat (Jeremia 50, 6; Ezechiel 34, 4, 16; Psalm 119, 176). »Abgesprengte Schafe«, heißt es bei Jeremia, »das war mein Volk, ihre Hirten ließen sie abirren, ließen sie zu den Bergen sich kehren, von Berg zu Hügel gingen sie, vergaßen ihre Lagerstatt.« »Ihre Hirten ließen sie abirren« – mit dem gleichen Wort in der gleichen Bedeutung, nur freilich in ganz anderem Ton erzählt Abraham (Genesis 20, 13) dem Philisterkönig von seinem Leben: »Es war, als mich Gottmächte abirren ließen vom Haus meines Vaters . . .« Ein schlechter Hirte läßt ein Schaf von der Herde abirren, weil er nicht darauf achtet; Abrahams Gott, von dem er, um sich dem Philister verständlich zu machen, im Plural redet, hat ihn von seiner Herde abirren lassen, weil er auf ihn achtete, er, der gute Hirt. In Haran, im Lande Aram, wo die Sippe der Terachiden, Abrahams Sippe, sich niedergelassen hatte, hat dieser Gott ihn von Verwandtschaft und Vaterhaus hinweggehen lassen »in das Land das ich dir zeigen werde« (2, 1), in dieses Land Kanaan. Gleichviel ob die Terachiden wirklich, wofür manches spricht, von Aramäern stammten, die einst nach Ur gewandert waren, oder ob sie Aramäer genannt

wurden, weil sie sich in »Paddan Aram« niedergelassen hatten: Abraham war in der Tat ein »abgesprengter Aramäer«. Daß er sonst nicht so bezeichnet wird, sondern nur noch etwa als Hebräer (14, 13) – was vermutlich keine Stammesbezeichnung ist, sondern nur die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der »Einherziehenden« oder »Hierhergezogenen« bedeutet –, hängt naturgemäß mit der Überlieferung zusammen, Abraham sei von seinem Gott aus dem Vaterhaus geholt und nach Kanaan gebracht worden, um der Stammvater eines neuen Volkes zu werden: in der Stunde der »Absprengung« ist er noch ein Aramäer, in Kanaan nicht mehr.

Wie die Verknüpfung des alten Spruchs mit dem Gebet sich vollzogen haben mag, ist nicht zu ermitteln. Jakobs aramäischer Aufenthalt hat offenbar die Amalgamierung des »Aramäers« mit ihm erleichtert.

Die auf das Gebet folgende Weisung, ein Freudenmahl von den Erstlingen zu halten, schließt mit der Anordnung, daß wie der besitzlose Levit so auch der Ger, der »Gastsasse in deiner Mitte«, daran teilnehmen solle. Hier scheint etwas von einer Belehrung anzuklingen, jener ähnlich, die an anderer Stelle zu vollem Ausdruck gelangt: eure Väter, von denen ihr eben berichtet habt, haben einst als Gerim in diesem Lande gewilt, nun, da ihr seine Herren seid, laßt die Gerim in eurer Mitte restlos am Genuß des Landes, »an allem Guten, das JHWH dein Gott dir und deinem Haus gegeben hat«, teilnehmen.

Um aber den geistigen Hintergrund des Abschnitts zu erkennen, muß man im Zusammenhang mit ihm die Worte Jeremias (2, 3) lesen: »Geheiligt ist Israel von JHWH, der Anfang seiner Ernte.« Die Welt ist Gottes Flur, die Völker seine Pflanzung, Israel seine Erstlingsfrucht. Wie der Baum alljährlich ihm, dem Geber des Landes, die Erstlinge darbringt, so ist es an Israel, ihm sich selber als den Erstling seiner Welternte darzubringen.

Man darf solch eine Konzeption nicht völlig vergeistigen, nicht ihres leiblichen Gehalts berauben, ohne den der geistige keinen wahren Bestand hätte. Kein Symbol hat echtes Sein im Geiste, wenn es nicht echtes Sein im Leibe hat. Damit Israel der Erstling der Gottesernte werde, bedarf es, wie des wirklichen Volkes, so des wirklichen Landes. Darum leitet das Gotteswort bei Jeremia jenen Spruch so ein: »Ich gedenke dir den Holdsinn deiner Jugend, die Liebe deiner Brautfahrt, da du mir nach durch die Wüste gingst, durch das Land, das nie besät

wird.« Das ist der geschichtliche Gang des Volkes in das Land, das Gott ihm verheißen und gegeben hat.

Zweimal siebenmal steht in dem kurzen Abschnitt der Gottesname, davon dreimal dreimal mit dem Zusatz »dein Gott«<sup>1</sup>. Solches Zahlenwerk des Verfassers oder Redaktors ist, wie schon gezeigt worden ist, von einer Absicht der Unterweisung getragen. Wenn hier immer wieder, bei jeder Teilhandlung, in jedem wichtigen Glied der Äußerung, JHWH als »dein Gott« genannt wird, wenn in ebendieser Weise betont wird, daß das Heiligtum sein Heiligtum, der Altar sein Altar, er der im Gebet Angesprochene ist, so wird damit ein Glaubensbekenntnis von entscheidender Wichtigkeit geäußert. Für den Kanaanäer ist die Fruchtbarkeit des Bodens das Werk von Naturgöttern, vieler örtlichen Baalim oder in der entwickelteren phönikischen Kultur des »himmlischen« Baal, die Wirkung geschlechtlicher Verbindungen von wasserspenderer mit wasserempfangender Gottheit. Diese Vorstellung war nicht auf den kultischen Bereich beschränkt: sie bestimmte den Bodenbau selber mit seinen magisch-orgiastischen Sexualbräuchen, sie durchdrang das Leben des Bauern. Ihrem Einfluß gegenüber war es von den Tagen der Landnahme an in wachsendem Maße die Schicksalsfrage des Glaubens Israels, es jedem Volksmitglied zur unmittelbaren und unüberwindlichen Gewißheit zu machen, daß der Gott, der ihm die Frucht des Landes, »Korn, Most und Öl gibt« (Hosea 2, 10), eben der ist, der Israel das Land gegeben hat. Geschichtsgottheit und Naturgottheit sind nicht voneinander zu trennen, und das Zeichen ihrer Einheit ist das Land. Der Gott, der Israel in dieses Land gebracht hat, er eben ist es, dessen Augen stets darauf gerichtet sind, »von der Frühe des Jahres bis zur Jahrespäte« (Deuteronomium 11, 12). Die gleichmäßig wiederkehrenden Jahreszeiten mit ihren Segnungen sind an jenen einmaligen Geschichtsakt gebunden, in dem der Gott das Volk mit dem er den Bund geschlossen hat, in das ihm verheißene Land führte. Die Schöpfung selber zeugt für die Offenbarung. Ihr Zeugnis ist das Land.

Erst aus frühaltmudischer Zeit ist uns eine Schilderung überliefert, wie die Darbringung der Erstlinge begangen wurde. Der Bericht der Mischna (Bikkurim III) klingt, als wolle man etwas Verlorenes, Dahingegangenes für das Gedächtnis der kommenden Geschlechter bewahren. Da hören wir, wie die

<sup>1</sup> Daher, um die symbolische Zahl voll zu machen, wohl auch der seltsame Zusatz »deinem Gott« in der Anrede an den Priester (V. 3).

Leute ringsumher mit den Frühfrüchten, die Nahen mit frischen, die Fernen mit getrockneten, nach Jerusalem kommen. Am Morgen betritt der Zug die Stadt, Flötenspiel voran, dann der Opferstier mit vergoldeten Hörnern, hinter ihm die Männer, die mit Früchten gefüllten, mit Trauben umkränzten Körbe tragend, jeder nach seinem Vermögen, goldne Körbe, silberne Körbe, und Körbe aus geschälten Weidenruten geflochten. Die Handwerker Jerusalems kommen ihnen entgegen und grüßen sie, jede Ortschaft besonders: »Brüder, Männer aus der Ortschaft des und des Namens, euer Kommen sei in Frieden!« Als sie aber am Tempelberg standen, nahm der König selber seinen Korb auf die Schulter und trat mit ihnen ein. Im Vorhof sangen die Leviten den Psalmvers: »Erheben will ich dich, JHWH, denn du hast mich heraufgezogen.« Das Verb bezeichnet das Heraufziehen des Eimers aus dem Brunnen. Im Zusammenhang der Handlung, im Zusammenhang mit dem nun zu sprechenden Gebet, das die Befreiung aus Ägypten preist, nimmt der Psalmvers die Bedeutung an: Israel dankt Gott, daß er es aus dem Brunnen Ägypten in die Helle und Freiheit des eigenen Landes heraufgezogen hat.

Was uns in dem Bericht der Mischna entgegentritt, ist die lebendige Einheit – vom Kleinbauern und Handwerker bis zum König reichend – eines Volkes, das den Natursegen als Geschichtssegen erlebt und verherrlicht. Damit erschließt sich uns vollends der Sinn des Abschnitts von der Darbringung der Erstlinge, – der einzigartigen Urkunde eines einzigartigen Verhältnisses zwischen einem Volk und einem Land.

### *Mensch und Erdreich*

In den Mythen der Völker, vom Fernen Osten und den Inseln der Südsee bis zum Innersten des afrikanischen Kontinents, kehrt Mal um Mal die Vorstellung wieder von einem Urzusammenhang zwischen dem Menschen und dem Erdreich: aus Lehm oder aus Schlamm formen die Götter das Menschengeschlecht; zuweilen, so in Babylon, wird dem Lehm das Blut eines geschlachteten Gottes beigemischt. In der biblischen Schöpfungsgeschichte gewinnt die Vorstellung eine Ausgestaltung ohnegleichen: vom Ursprung her ist das ganze Schicksal des Menschen mit dem Ackerboden unlöslich verknüpft, aber auch dessen Schicksal mit ihm. Erst ist (Genesis 2, 5) eine Adama, ein fruchtbares Erdreich, da, aber ein Mensch, ein Adam, fehlt,

es zu »bedienen«. Dann wird von Gott dem Töpfer aus dem Staub der Adama der Adam gebildet und in den Garten gesetzt, dessen Fruchtbäume er aus der Adama aufsprießen ließ. Und wieder bildet Gott aus der Adama Tiere und Vögel und bringt sie dem Adam, daß er jedem den rechten, den Wesensnamen gebe. Aber so in die Mitte der lebendigen Welt gesetzt, veründigt sich das Menschenpaar. Und nun spricht Gott in Adams Ohren den Fluch über die Adama aus: um des Menschen willen wird sie verflucht. Und weiter erfährt Adam, daß er im Tode zur Adama, aus der er genommen wurde, zurückkehren muß. Sie sind von urher und für immer miteinander verbunden.

Wir haben keine zuverlässige Kenntnis von der Herkunft der Wörter *adam* und *adama*, deren erstes der biblische Text offenkundig aus dem zweiten ableitet, ohne daß die Sprachwissenschaft ihm recht geben dürfte, freilich aber auch ohne daß sie hinreichenden Grund hätte ihm zu widersprechen. Die biblische Verknüpfung der beiden geht wohl darauf zurück, daß »der lichtbraune Mensch aus der lichtbraunen Erde gebildet ist, in die er sich schließlich auflöst« (*adima* heißt arabisch braun sein, rötlichbraun sein, und »braunrot« wird auch die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen *adam* sein), aber die lichtbraune Farbe dürfte es auch gewesen sein, »die dem fruchtbaren Erdreich den Namen gegeben hat, das sich in Palästina in hellen, bräunlichen Tönen von den unfruchtbaren, grauen Kalkfelsen des Turon und Cenoman und dem blendend weißen Senon der Wüsteneien absetzt<sup>1</sup>«. Aber die biblische Erzählung will mit ihrer mehrfach wiederkehrenden Zusammenstellung beider Namen mehr sagen, als etwa die Römer im Sinn hatten, wenn sie *homo* von *humus* ableiteten, weil der Mensch »aus der Ackererde geboren« sei. Was sie zum Ausdruck bringen will, ist eine *Existenzgemeinschaft* beider, eine Gemeinschaft, die sich zu einer eigentümlichen *Solidarität* auswirkt. Das Erdreich trägt den Fluch der Menschentat, es hat für sie einzustehen, aus einem alles von selber hervorbringenden wird es durch sie zu einem kargen und spröden, Dorn und Distel treibenden. Das ist noch etwas anderes, als wenn etwa Hesiod die Erde zur Zeit des goldnen Geschlechts von selber Früchte in Fülle tragen und erst in den späteren der Bestellung bedürfen läßt. Der biblische Acker hat zu verantworten, was der aus ihm stammende, ihm verhaftete Mensch verschuldet. Sie sind auf Gedeih und Verderb miteinander

<sup>1</sup> Leonhard Rost, Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament (Festschrift Otto Proksch, 1934) S. 126.

ander verbunden, so aber, daß es der Mensch ist, der mit seinem Tun und Lassen das Schicksal des Bodens bestimmt, welches hinwieder zu seinem Schicksal wird. Gewiß, nur ein Bauernvolk kann so reden; aber ich weiß außer dem in Kanaan sesshaft gewordenen Israel kein anderes Bauernvolk, das so geredet hat.

Wohl zeigt es sich in einer andern biblischen Erzählung, der von der Sintflut, daß nicht bloß die Adama als solche, sondern die Erde überhaupt durch die Verfehlung des Menschen fehlerhaft und straffällig wird. Indem sie, die Erde, sich mit menschlicher Gewalttat füllt, »verdirt« sie selber (6, 11). Gott sieht sie an und nimmt wahr, welche Wirkung es getan hat, daß »alles Fleisch seinen Weg auf der Erde verderbt hat«: »sie selber ist verdorben« (V. 12). Und so beschließt er, sie zu »verderben«, das heißt die von innen zerrüttete von außen zu verwüsten (V. 13), und eben damit »alles Fleisch zu verderben«, das heißt es vergehen zu lassen (V. 17). Nach Ende der Flut aber, da er mit den Geretteten, mit allen bewahrten Lebewesen und ihren Nachkommen den Bund im Zeichen des Regenbogens schließt, spricht er aus, es werde keine Flut mehr sein, »die Erde zu verderben« (9, 11). Auch hier hat all die Wiederholung den Zweck, eine Grundtatsache einzuprägen: die Erde ist und bleibt mit dem Menschen, der sie zu »füllen« und zu »bewältigen« erschaffen worden ist (1, 28), solidarisch, aber die Buße, die sie zu leisten hat, soll nicht mehr bis zur Zerstörung gehen, der ununterbrochene Gang der Gezeiten soll ihr hinfert nicht verkümmert werden (8, 22). Unter den vier Paaren der Gezeiten, die genannt werden, steht am ersten Platz das eine, das nicht der Natur, sondern der Kultur angehört: Saat und Ernte. So sehr ist die Erzählung vom Grundgefühl des Bauern beherrscht. Und hier zeigt es sich, daß auch, wenn von der Erde überhaupt, als mit dem Menschen in verantwortlicher Existenzgemeinschaft stehend, gesprochen wird, letztlich die Adama gemeint ist, von deren Fluch Noah das Menschengeschlecht aufatmen lassen soll (5, 29) und als deren »Mann«<sup>1</sup> er nach der Flut (9, 20) das neue Werk beginnt.

Einen anderen, aber wohl noch stärkeren Ausdruck gewinnt der Zusammenhang zwischen Mensch und Boden, wenn es nicht um die Erde überhaupt, sondern unmittelbar um das Land Kanaan geht.

<sup>1</sup> Es ist wohl nicht einfach »Landmann« gemeint, sondern die nur hier vorkommende Wendung bedeutet etwa: der nunmehr der (erneuten) Adama als ihr Bebauer zugehörnde Mann.

Die Reihe der Verbote geschlechtlicher Unsitten im achtzehnten Kapitel des Buches Leviticus endet mit dem Anruf an das Volk, sich mit alledem nicht zu bemakeln. »Denn mit alledem bemakelten sich die Völker, die ich vor euch fortschicke, maklig wurde das Land, ich ahndete an ihm seinen Fehl, das Land spie seine Insassen aus . . . Daß nicht euch ausspie das Land, wenn ihr es bemakelt, wie es ausspie das Volk, das vor euch da war!« Die kanaanitischen Völker haben mit ihren Unsitten nicht bloß sich selbst, sondern auch das Land, mit dem sie verbunden waren, unrein, zuinnerst unrein gemacht, und das Land konnte sich dieser seiner Unreinheit nur entledigen, indem es sich der Völker selber entledigte. Das gleiche Los droht Israel, wenn es unrein wird und das Land, mit dem es verbunden worden ist, unrein macht. Das wird am Schluß der zugehörigen Strafbestimmungen (20, 22) wiederholt.

Das sündige Menschenvolk »versündigt« das Land, in dem es siedelt (Deuteronomium 24, 4), das heißt es versetzt es in einen Zustand des innern Zerfalls. Dieser Zustand wird aufs genaueste durch das Wort *chanaf* bezeichnet, das (wie wir aus der Bedeutung des arabischen Verbs *chanifa*, an einer Fußverrenkung leiden, entnehmen dürfen) etwa als »aus den Fugen geraten sein« zu verstehen ist. »Bringt nicht aus den Fugen das Land, darin ihr seid«, heißt es in dem Verbot, einen Mörder zu schonen (Numeri 35, 33), »denn das Blut, es bringt das Land aus den Fugen, nicht wird Sühne dem Land um das Blut, das darin vergossen ward, es sei denn durch das Blut dessen, der's vergoß«. Das Erdland hat seine natürliche Fügung und Ordnung, die es durch die Schuld des Menschen verliert und erst wenn die gesühnt ist wiedererlangt. »Heißt es nicht«, so führt Jeremia (3, 1), anscheinend aus einem alten Volksspruch an, »aus den Fugen, aus den Fugen geraten muß das Land (dessen Bevölkerung sich so verschuldet)?« Und er klagt Israel an (V. 9), es habe mit seiner Hurerei das Land aus den Fugen gebracht. »Von den Kündern Jerusalems aus«, ruft er (23, 15) über die entarteten Propheten, »fuhr Verrenkung in alles Erdland.« Mit noch stärkeren Akzenten erklingt die Trauer um die geschändete Erde, in der gleichen Sprache, aber über Kanaan weithinausgreifend, in der großen Untergangsvision, die in das Buch Jesaja (Kap. 24) aufgenommen worden ist: »Das Erdland ist unter seinen Insassen aus den Fugen geraten, denn sie übertreten die Weisungen, sie entglitten dem Gesetz, sie zerbrachen den Urzeit-Bund. Darum versehrt ein Fluch das Erdland.«

Solchen Äußerungen kann eine Erklärung, die bloß auf die Bestrafung einer Bevölkerung durch Minderung des Bodenertrags oder dergleichen hinzuweisen weiß, nicht gerecht werden. Ihnen liegt offenbar der Glaube an einen unmittelbaren Zusammenhang von Mensch und Erdreich zugrunde, einen Zusammenhang von kosmisch-ethischem Charakter, worin aber das ethische Element das entscheidende ist. Der Mensch ist unter das Gebot eines ihm seinen Willen offenbarenden Gottes gestellt, und er ist durch den Schöpfungsakt eben dieses Gottes in so enge Verbundenheit mit dem Erdboden gesetzt, daß sein Verhalten zum Gottesgebot sich unmittelbar zu Heil oder Schaden des Erdreichs auswirkt. Das leidenschaftliche Verhältnis Israels zur Adama, an dem sich die Glut dieses Glaubens entzündet, beeinflußt die Darstellung der Bedingtheit des Erdenschicksals durch die Menschentat wie in der Geschichte der Urzeit, so in der Verkündigung des Gottesbundes.

Die Gemeinschaft zwischen Mensch und Erdreich erfordert aber vor allem ein redliches Verhalten des Menschen in allem, was mit dem Acker, ja mit der gesamten Ackerwirtschaft, einschließlich der Erwerbung des Bodens und der Verwertung der Ernte, zusammenhängt. Seine Rede gegen die Kornwucherer, die den Scheffel verkleinern und das Geldgewicht vergrößern, schließt Amos (8, 8) mit dem Spruch, das Erdland müsse um solches Treibens willen erbeben und aufgewühlt werden. Und Hiob spricht am Ende seiner Rechtfertigung (31, 38 ff.) von dem ungerechten Bodenerwerber (wir denken an Nabots Weinberg), dessen Adama über ihn schreit und ihre Furchen weinen mitsammen. Wir vernehmen hier etwas anderes als eine bloße dichterische Metapher: in dem späten Bilde stellt sich uns ein Urglaube dar. Das Erdreich ist in Israel nicht bloß wie bei allen frühen oder die Kraft ihrer Frühe bewahrenden Völkern ein lebendes Wesen, sondern es ist auch der Partner einer Gemeinschaft, die eine sittliche, eine von Gott gewollte und gebürgte ist.

Von hier aus ist die Institution des Sabbatjahrs in ihrem vollen Sinn zu erfassen, eine Institution, deren Aufkommen, wie ein kritischer Forscher vor kurzem mit Recht erklärte<sup>1</sup>, nur in einer Zeit denkbar ist, »in der die israelitischen Stämme das Halbnomadentum ihrer Vorzeit noch nicht ganz verlassen und mit dem Ackerbau zwar schon begonnen, ihn aber noch nicht zum Mittelpunkt ihrer Wirtschaft gemacht hatten«. Die Vor-

<sup>1</sup> Albrecht Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934) S. 65.

schriften für sie liegen uns bekanntlich in zwei Fassungen vor. Die erste, offenkundig fragmentarische (Exodus 23, 10f.), weiß nur zu sagen, in jedem siebenten Jahr erlösche der Anspruch der Sippen auf die ausschließliche Nutznießung des ihnen zugeheilten Bodens, und der Ertrag solle allen, die es hungert, freigegeben werden, wie wenn der Boden Gemeinbesitz aller in der Landschaft Lebenden wäre, zu denen mit entsprechender Abstufung auch die Tiere gerechnet sind. Die zweite, umfassende und begründende (Leviticus 25, 2-7), ist zwar in der uns vorliegenden Sprachform als eine spätere Bearbeitung anzusehn, aber ihre Elemente lassen sich ebensowenig wie die der ersten als »theologischer Konsequenzmacherei«<sup>2</sup> verstehen, sondern nur aus Zusammenfluß und Ausgestaltung alter Rechtstraditionen. Zum Unterschied von der ersten Fassung steht hier der Begriff des Sabbat im Mittelpunkt, der seinem ursprünglichen Bestande nach als uralt gelten darf<sup>3</sup>. Das Sabbatjahr ist der Sabbat der Erde, ihre »Feierzeit«, denn dies bedeutet ja Sabbat. »Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe«, gebietet die Vorschrift, »feiere das Land eine Feier dem JHWH.« Wie der Sabbat des Volkes nicht ein bloßes Ruhen von der Arbeit, sondern ein dem Gott geweihtes Feiern ist, so auch der Sabbat des Landes. Wie am Sabbat alle in der Volksgemeinschaft lebenden Wesen von aller Befehlsgewalt außer der des einen Herrn frei werden, so im Sabbatjahr das Land. Es ist eine »sakral gedachte Brache«<sup>4</sup>. Wohl darf man sagen, der Gedanke gehe darauf, »daß die Erde für eine Zeit frei sei, so daß sie nicht dem Menschenwillen unterworfen, sondern ihrer eigenen Natur überlassen sei, gleichsam ein Niemandland«<sup>4</sup>. Aber wesentlich ist, daß die Ruhe des Ackers eben eine Gottesruhe und seine Freiheit eine Gottesfreiheit bedeutet. Ruhen, Freisein, Feiern ist keine negative Bestimmung, es ist mehr als das Aussetzen von Arbeit und Abhängigkeit, es ist das Aufgenommensein in das naturhafte Wirken des Gottesbundes. »Im siebenten Jahr«, gebietet die Vorschrift, »sei Feierzeit des Feierns (schabbat schabbaton) dem Land, Feier dem JHWH.« Der zweifache Dativ redet eine deutliche Sprache. In der Befreiung des Bodens von der Verfügungsgewalt der Besitzer, in der Hergabe seiner Früchte an alle tritt der Boden immer neu in die göttliche Weihe

<sup>2</sup> Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (1921) III, S. 57, 76.

<sup>3</sup> Vgl. den Überblick über den Stand der Forschung bei Walther Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I (1933), S. 59, Anm. 3.

<sup>4</sup> Alt a. a. O.

<sup>5</sup> Johannes Pedersen, Israel, Its Life and Culture I-II (1926), S. 480.

ein. In den im gleichen Abschnitt enthaltenen Vorschriften für das Jubeljahr wird das Verbot, Land »auf Abschluß«, für immer, zu verkaufen, und das Gebot, für verkauftes Land Auslösung zu gewähren, mit dem Gottesspruch begründet (V. 23): »Denn mein ist das Erdland, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir.« Das Land ist nicht Einzelner, es ist aller, es ist des Volkes, denn es ist Gottes. Alle Besitzverschiebungen, alle aufgekommene Latifundienwirtschaft wird im »Heimholer«-Jahr (denn *das* scheint *jobel* zu bedeuten) ausgeglichen, alles wird in das Lehen Gottes an das Volk »heimgeholt«. Aber dieselbe Begründung darf auch für das Sabbatjahr gelten: dadurch, daß immer wieder der Ertrag des Bodens aller wird, wird immer neu bekundet, daß das Land Gottes ist.

Wir kennen auch aus anderem früh-theokratischem Schrifttum, so insbesondere aus altarabischen politisch-religiösen Urkunden<sup>1</sup>, sakralen Zusammenhang zwischen Gott, Volk und Land; erobertes Land wird dort an den Gott und an das Volk übergeben, der Stammesgott ist Eigentümer der Güter. Aber nirgends ist, wie in der heiligen Schrift Israels, die sozial-religiöse Folgerung gezogen, nirgends sonst die Würde des fruchtbarkeitsbegabten Erdbodens zu solchem gläubigen Ethos der Forderung an das ihn bebauende Menschevolk erhoben.

Siebenmal wiederholt sich feierlich die Wortwurzel *shawat* in der Leviticus-Verordnung für das Sabbatjahr. Und erneut siebenmal kehrt sie wieder in jenem Teil der großen Warnung (26, 3-45), der von dem Motiv des nicht eingehaltenen Sabbatjahrs beherrscht ist (V. 34-43). Das ist echt biblisches Pathos der Zahl, wie es den Hörern der regelmäßig verlesenen Texte wohl auch durch rhythmische Hervorhebung zu Gefühl gebracht worden ist.

Es ist die letzte Steigerung der sich immer wieder steigernden Strafansage, worin dieses Motiv bestimmend ist. Die Voraussetzung ist der Anspruch des Bodens auf das Sabbatjahr; ihm gebührt es, wie es Gott gebührt. Das ihm Gebührende wird ihm zuteil werden, wenn das Volk von ihm vertrieben wird. »Und euch«, so heißt es (V. 33), »streue ich unter die Völker, und ich zücke hinter euch ein Schwert.« Wie einst das Schwert der Cheruben den ersten Menschen den Rückweg ins verlorene Paradies verwehrte, so will hier der Gott selber der schwerttragende Wächter des verheißenen, geschenkten, dann verscherten Landes sein. Das Land soll dann endlich frei werden:

<sup>1</sup> Vgl. Martin Buber, *Königtum Gottes*, 2. Auflage (1936), S. 36 ff.

indem es menschenleer wird. Wenn das Volk, das das Sabbatjahr nicht hat halten wollen (wir wissen nicht, ob es in der vor-exilischen Epoche überhaupt gehalten worden ist), aus seinem Land vertrieben wird, Volk und Land voneinander getrennt werden, dann wird das Land endlich zu seinem Rechte kommen: eben zu den Sabbatjahren, die das Volk ihm vorenthalten hatte und die nun in einer langen ununterbrochenen Brachezeit nachgeholt werden sollen. Aber zuletzt führt doch die Verheißung über die Verwünschung hinaus. Beides ist eigentümlich tief miteinander verwoben, und zwar dadurch, daß jene Verbundenheit von Mensch und Erde, von Volk und Land, durch das Mittel der Wiederholung des gleichen Worts in zwiefältiger Bedeutung eine denkwürdig eigentümliche Sprachgestalt gewinnt. In verschiedenen Formen kehrt mit starker Betonung das Verb *raza* wieder, das in der Kal-Form etwa »eine Leistung annehmen und dadurch gültig machen, durch eine Leistung befriedigt werden« und in der Hifil-Form »eine gültige, befriedigende Leistung vollziehen« bedeutet. So werden die lange starre Ruhe des Landes, die das Versäumte ausgleicht, und die lange große Buße des Volkes, die die Spannung zwischen ihm und Gott ausgleicht, weil es darin zu ihm umkehrt und »sein Herz sich unterwirft« (V. 41), beide werden mit demselben Wort erfaßt und so in der festen wechselseitigen Beziehung gehalten. In der Zeit, da Israel im Land seiner Feinde ist, wird das Land Israel »seine Feiertage nachschätzen«, es wird das ihm Gebührende gültig geleistet bekommen, »alle Tage der Verödung wird es feiern, was es nicht feierte bei euren Feiersitten, bei eurem Sitzen auf ihm« (V. 34; das Wortspiel *b'shab-totechem*, bei euren Feiersitten, *b'schivtchem*, bei eurem Sitzen, ist mehr als ein Spiel). Da aber das Sabbatjahr wie der Sabbat, und überhaupt alles »Feiern« JHWH zugeweiht ist, ist, was das Land mit diesem langen Feiern empfängt, zugleich etwas, was es selber leistet, was es dem Gott leistet: es schätzt (ihm) seine Feiern, seine Sabbatjahre ab. Und hinwieder wird die Verfehlung des Volkes ihm durch seine Buße vergütet, »nachgeschätzt« (V. 41), die durch seine Umkehr bewirkte Sühnung seiner Schuld empfängt es selber als gültige Leistung. So wird in dem einen Verb der verstörten Beziehung zwischen Gott, Volk und Land die Wiederherstellung bereitet. Über den strengen Ausgleich hinaus waltet das Wohlgefallen, *razon*, Gottes zwischen ihm, dem Volk und dem Land.

Im zweitletzten Vers der Schrift (II Chronik 36, 21) wird das



Wort »Bis das Land seine Feierjahre nachgeschätzt hat« dem Propheten Jeremia in den Mund gelegt, als eines, das nunmehr zur Erfüllung gekommen sei. »Alle Tage der Verödung«, fährt der Text fort, »hat es gefeiert, bis siebzig Jahre voll waren.« Ein Aufruf Kyros' zur Rückkehr Israels aus Babel in das Land wird als die Erfüllung jenes Spruchs angeführt. Sein Schluß ist der Beschluß der Schrift (der auch in der ausführlichen Fassung des Aufrufs zu Anfang des Buches Esra steht): »Wer unter euch von alseinem Volke ist – JHWH sein Gott ist bei ihm, er ziehe hinauf!« Der letzte Satz der Bibel klingt wie das Bekenntnis einer geschichtlichen Stunde zu der Verbundenheit von Gott, Volk und Land.

### Die Verheißung

Der ewige Naturessen der Erde als geschichtlicher Segen erfahren, die Solidarität zwischen Mensch und Erdreich als ewige Weisung in die geschichtlichen Grundlagen eines Volkes aufgenommen, das hat sich uns als die entscheidende Besonderheit Israels in seinem Verhältnis zu seinem Land gezeigt. Dieses Verhältnis ist einerseits ein unbedingtes, andererseits aber ist es ein geschichtlich gestiftetes. Unbedingtheit und Geschichtlichkeit scheinen einander ihrem Begriff nach auszuschließen; wo sie im Glauben verschmelzen, entsteht eine Wirklichkeit des Geistes, die, wie wir es von der biblischen Botschaft wissen, den Atem des Unbedingten weithin in die kommende Geschichte des Menschengeschlechts trägt. Solch eine Verschmelzung ist für das Verhältnis zwischen Israel und seinem Land in dem geglaubten Vorgang geschehen, den man die Verheißung nennt.

Die Verheißung bedeutet, daß mitten in der Geschichte ein unbedingtes Verhältnis zwischen einem Volk und einem Land in den Bund zwischen Gott und dem Volk aufgenommen wird.

Manche Völker haben Überlieferung früher Stammeswanderungen in Sagen bewahrt und gestaltet. Zuweilen wird von Göttern erzählt, die hilfreich mit dem Stamme ziehen und ihm beim Aufbau der Siedlung beistehen. Aber in den weiten Räumen der Religionsgeschichte ist mir kein anderer Vorgang bekannt, in dem ein Gott einem Volk ein Land »gibt«, kein Wort, das diesem an die Seite zu stellen wäre (Genesis 12, 7): »Deinem Samen will ich dieses Land geben.« Die vergleichende Religionsgeschichte hat dieses einfache Element nirgends sonst gefunden, und es sieht mir nach einem von jenen aus, die es nur

einmal gibt. Wir wissen allerhand von den Formen des Bundeschlusses bei den Völkern, insbesondere auch bei den semitischen, auch von Bundesschlüssen zwischen Göttern und Menschen wird uns berichtet, dort und hier klingt manches an Biblisches an, aber der Gehalt des Bundes, den die Bibel bezeugt, ist einzig, – und zu diesem Gehalt gehört wesentlich das Geben des Landes.

Der biblische Glaube, daß das Land eine göttliche Gabe ist, darf nicht so verstanden werden, als ob der Gott dieses Glaubens nur einem einzigen Volk ein Land gegeben hätte. Wenn Amos das Volk darauf hinweist (9, 7), daß JHWH nicht bloß Israel aus Ägypten, sondern auch die Philister und die Aramäer aus früheren Aufenthaltsländern in ihre gegenwärtige Heimat geführt habe, so ist der Sprachform seiner Rede (»Ist es nicht so . . .?«) zu entnehmen, daß er nicht eine neue Lehre verkünden, sondern eine überlieferte zum vollen Gefühl bringen will; wohl aber deutet er auch (3, 2) darauf hin, daß nur Israel gegenüber diese Bezeichnung des Gebenden zum Empfangenden zu einer Beziehung des »Erkennens«, der Erwählung, der Offenbarung, des Bundes geworden ist: die von dem Gott geführten Völker, die ein Land von ihm erhalten haben, wissen nicht um seinen wahren Namen, um sein Wesen, um seine Universalität und um seine Forderung, jedes von ihnen weiß nur, daß sein Gott, der Stammesgott, es in dieses Land geführt und mit ihm beschenkt hat. Der diplomatische Stil von Jettas Botschaft an den König eines Nachbarlandes trägt dem Rechnung (Richter 11, 24): nicht Anerkennung JHWH's als des einen wahren Gottes wird verlangt, sondern nur Anerkennung seiner Landgaben an Israel auf der Grundlage der Gegenseitigkeit. Dennoch wird der eigene Glaube an den einen gemeinsamen Befreier, Führer und Lehnsherrn der Völker nicht verschwiegen: weigerst du dich, so fährt die Botschaft fort, dich auf den Boden der gegenseitigen Anerkennung zu stellen, dann (V. 27) »richte JHWH der Richter heut zwischen den Söhnen Israels und den Söhnen Ammons!« Das kommt, mitten in einem Erzeugnis der politisch-geschichtlichen Literatur, jenem umfassendsten Satz (Genesis 18, 25) sehr nah, wo Abraham seinen Gott »den Richter der ganzen Erde« nennt.

Israel – dies ist der Kern seines Verhältnisses zu seiner Urgeschichte und recht eigentlich der Kern seines Glaubens überhaupt – ist unter allen Völkern dasjenige, das weiß, wie es in Wahrheit zum Besitz seines Landes gekommen ist. Un-

ter allen Überlieferungen der Welt gibt es nur diese eine über die Verheißung eines Landes an ein Volk.

Als der Urträger dieser Verheißung erscheint in der Schrift der Mann Abraham. Wenn wir die kargen Angaben über sein Leben vor der Verheißung befragen, erfahren wir zunächst, daß er wandert; außer den genealogischen Namen und Daten erfahren wir nichts anderes als die Etappen der Wanderung. Das ist aber nicht gar wenig. Er wandert mit seiner Sippe und mit deren Herden – es sind nicht die Kamelherden des Beduinen, sondern die gemischten des Halbnomaden einer hohen Stufe –, von Ur, worunter doch wohl die vor kurzem ausgegrabene süd-babylonische Stadt zu verstehen ist, auf der großen Karawanenstraße nordwestwärts, »um in das Land Kanaan zu gehen« (11, 31). Wahrscheinlich ist Ur nicht die Heimat der Sippe, wahrscheinlich stammt sie aus aramäischem Norden und ist von dort nach Ur gezogen, und so kommt sie nun auf ihrer Wanderung in heimisches Gebiet, nach Haran. Da siedelt sie sich an. Die Leute ziehen nicht weiter. Wollten sie in der Tat nach Kanaan und haben ihre Absicht nun aufgegeben, etwa weil Haran wider Erwarten den Motiven ihrer Wanderung – seien dies nun wirtschaftliche, politische, religiöse oder irgend gemischte – Genüge getan hat? Auf jeden Fall wird das aramäische Land von ihnen, wohl von neuem, als »ihr Land« (12, 1) empfunden. Und nun trennt sich Abraham mitsamt den ihm Anhängenden von seiner Sippe und zieht nach Kanaan, also – der Angabe der Schrift nach – zum ursprünglichen Ziel der Wanderung, und zwar weil ein Gott, den der Erzähler JHWH nennt, es ihn tun heißt. Wann er den Namen dieses Gottes erfährt, den er bald danach über Altären, die er in Kanaan baut, auszurufen beginnt (V. 8), sagt uns die Schrift nicht. Sie sagt uns nicht einmal, ob er schon sein Gott gewesen ist, ehe er ihm den Befehl erteilt. In einem andern Abschnitt der Erzählung (15, 7) deutet sie uns freilich an, auch schon die Wanderung aus Ur sei von dem Gott veranlaßt gewesen, er habe Abraham schon von dort »herausgeholt«, ihm »dieses Land zu geben, es zu erben«. Wir wissen aber nicht, ob damit eine Kundgebung an Abraham in Ur, jener in Haran erfolgten ähnlich, gemeint ist – was nicht recht wahrscheinlich ist, da es doch nicht an Abraham, sondern an seinem Vater Terach war, den Entschluß zu fassen – oder nur eine Eingebung an Terach, deren göttlichen Ursprung dieser nicht kannte, die er eben seinem eigenen Gotte zuschrieb. Eine Kundgebung an Terach oder an ihn und die Seinen kann (obgleich das apokryphe

Buch Judith, das wohl aus der Makkabäerzeit stammt, dergleichen (5, 7) andeuten zu wollen scheint: »... daß sie dann einem Gott des Himmels dienten, der ihnen hinwegzuziehen und in Haran zu siedeln gebot«) nicht wohl gemeint sein, da die Kundgebung in Haran unzweideutig auf eine religiöse Los-sagung Abrahams von seinem Vaterhause hinweist. Eine in einem, freilich nicht frühen Texte im Buch Josua (24, 2) bewahrte Tradition läßt Terach, der »jenseits des Stroms«, also östlich vom Lauf des Euphrat gesiedelt habe, ausdrücklich »anderen Göttern dienen«. Was das für Götter waren, wird uns weder hier noch anderswo gesagt. Aber wir wissen, daß die heilige Stadt Ur der Mittelpunkt des Mondkults war und Haran dessen zweite Hauptstätte, die wohl von aus der Gegend von Ur eingewanderten mondgläubigen Halbnomaden gegründet worden war. Der Mondgott war ja der Gott der Nomaden, der Wanderer, der Gott der Karawanen. Vieles spricht für einen Zusammenhang Terachs mit diesem Gotte. Er ist es offenbar, dem Abraham absagt, da er sich der Führung JHWH's anvertraut. Der Unterschied zwischen der Führung jenes und der dieses Gottes ist nicht bloß, daß die des Mondgottes auf klare Nächte beschränkt, die JHWH's unbeschränkt ist, sondern auch, daß jener die Wanderer nur eben auf dem Weg zu ihren von ihnen bestimmten Zielen leitet und hütet, dieser aber selber das Ziel bestimmt. Er ergreift die Initiative, er »holt heraus«, er führt »in ein Land, das er zeigt«. Wieder stehen wir einer in der Glaubensgeschichte des Menschengeschlechts einzigen und unvergleichlichen Erscheinung gegenüber.

In der Erzählung von Abrahams Zug von Haran nach Kanaan und seinen ersten Wegen im Land (Genesis 12, 1–9) waltet wieder jene Art, auf das worauf es ankommt durch Wiederholung hinzuweisen: wieder siebenmal kehrt das Leitwort »Land« wieder, und dreimal hören wir »Kanaan«. Das wäre unverständlich, wenn es sich um einen bloßen Bericht handelte, aber der Bericht ist voller Verkündigung. Dabei ist zu beachten, daß die erste Gottesrede an Abraham (V. 2f.) zwar bereits eine große Verheißung, aber noch keine Verheißung des *Landes* enthält. Diese wird nicht in Haran, sondern erst in Kanaan selber ausgesprochen (V. 7) – erst dann, da Gott seinem Erwählten sagen kann: »Deinem Samen werde ich *dieses* Land geben.« In der Urverheißung des Landes ist es nicht ein Land, nicht ein »gutes« Land, es ist dieses hier, dieses Land, das gezeigt wird. In Haran heißt Gott seinen Erwählten in das Land gehen, »das ich dich sehen

lassen werde«. In Sichem sieht er es – und erst hier läßt Gott auch sich selber zum erstenmal von ihm »sehen« (V. 7). In Haran »sprach« er nur zu ihm; erst jetzt, in Kanaan, hören wir von jenem Angesicht-zu-Angesicht vor Gott Stehen, das die Schrift das Sehen Gottes nennt, und dies ist die erste Stelle der Schrift, wo wir davon hören: der Mann, dem Gott das Land zu sehen gibt, ist der erste, der ihn sieht.

Es ist grundwichtig, daß er nun das Land durchstreift und es zu sehen bekommt, denn es ist »dieses«, ein gezeigtes, ein gesehenes Land. Gott führt ihn nicht bloß hinein, er führt ihn auch »durchs ganze Land Kanaan« (Josua 24, 3). Nach der Trennung von Lot, als von dem Teil der Schar, der sich mit den Kanaanäern vermischen wird, heißt Gott ihn (Genesis 13, 14) nach allen Himmelsrichtungen schauen und sodann das Land »in die Länge und Breite« durchwandern, daß es ihm als das Land, das sein werden soll, vertraut werde, und zwar das »ganze Land«, denn so wird nun die Verheißung abgewandelt. Auch in dieser Erzählung (Kap. 13) kehrt dreimal dreimal das Wort *erez*, Erde, wieder. Mit Bedacht wird gerade hier auch zum Gleichnis der Volksmehrung der Staub der Erez, der Erdenstaub gewählt. Nur in Verbindung mit dieser Erde, mit diesem Land kann das Volk dazu werden, wozu es werden soll: »ein Segen« (12, 2).

Ganz anders redet nach den angesetzten Jahrhunderten die an das Volk in Ägypten und im Auszug ergehende Bestätigung und Erneuerung der Verheißung. An Stelle der vielfachen Wiederholung des Wortes »Land«, die dem Hörer oder Leser immer neu einhämmert: »Dies ist es, worauf es ankommt«, tritt ein Gegenüber zweier »Länder« (Exodus 3, 8; 33, 1), Land des Elends und Land der Verheißung. Gott ist »niedergestiegen«, um das Volk »aus jenem Land in ein gutes und weites Land«, in eins, das wohltut und in dem man sich frei bewegen kann, »heraufzubringen«. Er holt es aus dem Land Ägypten in das Land, das er den Vätern zuschwor. Dieses Zugeschworenhaben ist der dauernde Hintergrund der Rede. Das Stöhnen Israels in Ägypten läßt den Gott des Bundes »gedenken«, den er mit den Vätern geschlossen hat (6, 5) und als dessen Inhalt er bezeichnet (V. 4), »ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land ihres Gastassentums, darin sie gegastet haben«. Der Gott, der des Bundes »gedenkt«, ruft das Gedächtnis des Volkes auf. Das Land, in das sie geführt werden, ist nicht ein beliebiges Nutzland; es ist das Land, mit dem sie die Überlieferung des Väterlebens verbindet. Erinnert euch: die Väter haben unseren Vätern von dem guten

weiten Land erzählt. Einst führte der Gott den Urvater darin in die Länge und die Breite und ließ ihn sich daran satt sehn, daß sein Glaube die Zuversicht fasse und sie seinen Kindern übermittle; jetzt ruft das Wort des Gottes es den Kindern der Kinder ins Gedächtnis, daß ihre Seele das ungesehene Land sehe und sie durch die Wüste stoße, es zu gewinnen.

Sie gehen, das Bild in der Seele. Warum heißt Gott sie jetzt, dem Ziele nah, Kundschafter senden, statt daß sie von ihm durch den Mund Mose erfahren, was vom Land ihnen zu wissen not tut? Die Fragen gehen ja so weit, daß erforscht werden soll (Numeri 13, 19), ob das Land, eben das Land, dessen Güte Mal um Mal gepriesen worden ist, gut oder schlecht, fett oder mager sei. Was die Erzählung meint, ist, daß an die Stelle des schwanken Traumbilds, aus Großmüttergeschichten gewoben, nun der Augenbericht, durch die Sinneserfahrung von Beauftragten die Fühlung mit einer schönen, aber auch harten und strengen Wirklichkeit trete. Die Kundschafter bestätigen, was man sich von der Fruchtbarkeit des Landes erzählte, aber diesen sieben guten Worten folgen siebzig<sup>1</sup> böse nach; sie malen die Stärke der Eingeborenen in krassen Farben und warnen: die in diesem Lande siedeln wollen, reiben einander auf, das Land »frißt seine Siedler« (V. 32), wie ein Feindesland die Kriegsgefangenen frißt (Leviticus 26, 38). Das furchtbare Wort wird von der Schrift nicht als unwahr verstanden; noch im babylonischen Exil läßt Ezechiel (36, 13 f.) Gott verkünden, von der Stunde an, da Israel in sein Land heimkehren darf, werde der Spruch, daß dieses Menschen fresse, hinfällig werden, nicht mehr werde es Menschen fressen. Ob das Land seine Siedler frißt, hängt von diesen ab: die sich gegen Gott empören, von denen weicht sein schützender »Schatten« (Numeri 14, 9), an wem er aber Gefallen hat, der ist aller Gefahr überlegen; wenn Israel das nicht anerkennt, empört es sich gegen Gott. Weil es sich empört, muß das Volk, so nah am Ziel, sich zurück zur Wüste wenden (V. 25), in der Richtung auf das Schilfmeer, gleichsam auf Ägypten zu. Die »vierzig Jahre« (V. 33 f.) des Kreuz-und-querwanderns folgen.

Am Ende dieser Wanderung, im Ostjordanland, in den Step-pen Moabs (Deuteronomium 1, 5, vgl. Numeri 22, 1), nachdem die elf Tagesmärsche vom Berg der Offenbarung hierher in vierzig Jahren zurückgelegt worden sind, im Angesicht des verheißenen Landes, tritt die Geschichte der Verheißung in der

<sup>1</sup> Genauer 71, aber das erste Wort ist nur Überleitung zwischen beiden Tellen.

Darstellung der Schrift in eine neue Phase, die der neuen Situation gerecht wird. In dem großen Rück- und Vorblick Mose, der aus alten Überlieferungsresten und Ausarbeitungen eines späten formel- und predigtgeübten Zeitalters mit echt biblischer Weisheit als ein Buchgebilde für sich zusammenkomponiert worden ist, wird von dem Land in einer neuen, dritten Weise gesprochen. Es wird nicht mehr im Durchmessen der innern Sicht übergeben, es wird nicht in der Ferne erinnert und verherrlicht, es liegt »vor dir« und der Ruf ergeht: »Steig auf, erbel« (Deuteronomium 1, 21.) Wohl werden noch einmal und anschaulich eindringlicher als je zuvor (8, 7-10) seine Gaben gepriesen, »an nichts mangelt's darin«. Aber das Neue, das nicht früher erscheinen durfte, jetzt aber erscheinen muß, ist, daß sein Geheimnis enthüllt wird (11, 10-17). Dieses Land ist unter allen eines, das seiner Beschaffenheit nach in besonderer Weise unter Vorsehung und Gnade Gottes gestellt und auf sie angewiesen ist. Um dieses Wissen den Herzen in Besitz zu geben, müssen noch einmal wie einst die beiden Länder, Ägypten und Kanaan, das Land »von wo ihr ausgezogen seid« und »das Land wohin du kommst es zu erben«, einander gegenüber treten. Aber nun geht es um etwas andres noch als um die Vergleichung zweier Zustände des Volkes. Das natürliche Wesen der Länder wird verglichen, an dem Ägyptens soll das Kanaans ganz deutlich werden. Ägyptens Fruchtbarkeit hängt nicht von den wechselnden Spenden des Himmels ab, mit ihnen wird es nur äußerst kärglich bedacht; die Schöpfung hat ein für allemal für es gesorgt, zu alljährlicher Überschwemmung ist der Nil erschaffen worden, ihre Stärke ist freilich unregelmäßig, aber die Menschen verbessern in einer ungeheuren technischen Anstrengung der ganzen Bevölkerung von der Urzeit an das Werk der Schöpfung, sie bauen Dämme und Schleusen, den Strom zu regeln, ziehen Rinnen und Gräben, die Feuchtigkeit zu verteilen, und errichten Wasserräder, sie aus dem Fluß und den Seen zu heben und in die Rinnen und Gräben zu bringen: dieses Land kannst du »mittels deines Fußes netzen wie einen Kohlgarten« (V. 10). Nicht so Kanaan. Wohl ist's »ein Land von Wasserbächen, Quellen, Wirbelfluten, auffahrend im Gesenk und im Gebirg« (8, 7), aber all dies kommt und schwindet, das Land ist unsicher, »vom Regen des Himmels trinkt es Wasser« (11, 11), es ist in der Hand des Gottes, der es immer wieder »aufsucht« und ihm zubestimmt: »stets sind JHWH's deines Gottes Augen darauf, von der Frühe des Jahrs bis zur Späte des Jahrs« (V. 12).

Dies ist der Erdenfleck, wo die Gnade augenfällig waltet. Was sie von den Menschen, von dem Volk erwartet, ist die »Liebe« (V. 13). Einem ihn liebenden Israel wird JHWH »den Regen eures Landes zu seiner Frist geben, Herbstguß und Lenzschauer« (V. 14), einem von ihm »weichenden« (V. 16) »sperrt er den Himmel, nicht fällt Regen mehr, der Boden spendet nicht sein Gewächs« (V. 17). Die Geschichtsbücher geben ein großes Beispiel dafür in der Erzählung von Elia (I Könige 18), der in der jahrelangen Dürre und Hungersnot das Volk rügt, das »auf zwei Zweigen zugleich hüpfen« will, statt sich zwischen JHWH und dem Baal zu entscheiden: durch die Heimsuchung wendet der Gott das Herz Israels zurück (V. 37), und nun kommt der so lang vorenthaltene Regen.

Natürlich ist es keineswegs die Meinung der Schrift, daß Ägypten vom Schöpfer dem Gang der Natur überlassen und seinen, Gottes, unmittelbaren Einwirkungen entzogen sei. Der Nil ist wie die ganze Welt in Gottes Macht gegeben. Das wird in der Erzählung von der großen Hungersnot zur Zeit Josefs wie in der von der Blutplage zur Zeit Moses' deutlich kundgetan. Die Propheten verkünden, wie JHWH die ägyptischen Flußläufe austrocknet (Jesaja 19, 6ff.). Aber all dies ist doch gleichsam ein außerordentliches Handeln der Gottheit, wogegen sich in der Beschaffenheit des Landes Kanaan ihr unabhängiges Walten darstellt. Diese seine Beschaffenheit befähigt es, das Pfand des Bundes zu sein.

Herodot (2, 12 f.) berichtet, wie die ägyptischen Priester, mit denen er sprach, ihr Land mit Griechenland verglichen. Die auf den Regen angewiesenen Griechen, so gaben sie ihm zu verstehen, seien der Willkür ihres Zeus preisgegeben, wogegen Ägypten von urher allen Wechselfällen himmlischer Schickung entzogen sei. Wenn (wofür manches spricht) hinter der angeführten Äußerung eine ägyptische Grundanschauung steht, kann man sie als den Hintergrund des Deuteronomium-Spruches verstehen. Ägypten hat in der Tat »einen Stamm von Göttern hervorgebracht, die zu den klimatischen Bedingungen des Mittelmeergebietes keine Beziehung hatten.«<sup>1</sup> Der Ägypter fühlt sich in den Dingen des Ackers und des Ackerbaus, soweit es um Wasser geht, von der Gottheit unabhängig; er hat sozusagen seinen Vertrag mit der Natur und braucht die obern Mächte in diesem Belange nicht mit Furcht und Hoffnung zu bemühen. Die Priester, die mit Herodot reden, sehen darin einen großen

<sup>1</sup> Ellen Churchill Semple, The Geography of the Mediterranean Region (1932) S. 311.

Vorzug. Die Schrift hingegen betrachtet dieses Versorgtsein als eine schwere Beeinträchtigung jenes Lebens, auf das es ankommt: des Umgangs mit einer zürnenden und erbarmenden Gottheit. In Ägypten war Israel in die bloße Naturhaftigkeit des Daseins einbezogen; indem Gott es nach Kanaan, als in das Land seiner lebendigen Fürsorge bringt, versetzt er es in die Unmittelbarkeit des Verkehrs mit ihm. In den Rhythmus der abrollenden Jahreszeiten dringt ein gewaltiges Auf und Nieder: auf das Bangen um den Grimm des Gottes und das Ringen um seine Gunst folgt das befreite Aufblicken zu ihm.

Von hier aus führt ein Zusammenhang bis zu den Gipfeln israelitischen Glaubens: dem Vertrauen zu dem »sich verbergenden Gott« (Jesaja 45, 15). Das echte Glaubensleben entfaltet sich wohl in den Höhen des Geistes, aber es entspringt den Niederungen der Nöte, der Nöte des ergebundenen Menschenleibes. Der Beter in Israel, der für sein dürstendes Land den Regen erfleht, ist eben der, der um die Erlösung bitten wird. Nicht umsonst stellen die großen Schriftpropheten, von Amos (8, 11), der dem Nordreich den Untergang ansagt, bis zu dem Namenlosen (Jesaja 44, 3), der die Heimkehr aus dem babylonischen Exil verkündigt, das Dürsten nach Wasser und das Dürsten nach dem Wort Gottes, die Ergießung des Wassers und die Ergießung des göttlichen Geistes eng zusammen. Das ist weit mehr als eine dichterische Metapher, sogar mit dem Begriff des Symbols ist es nicht zu erschöpfen. Es ist ein Kernstück des Glaubens. Wenn man all die Stellen, an denen der »zweite Jesaja« das Wasser als Wundergabe verherrlicht, im Lichte seiner Botschaft betrachtet, erkennt man die gläubige Einsicht, die sie verbindet: so Natur wie Geist, wo ihr Wirken als Gabe wahrgenommen wird, geschieht Offenbarung. Im innersten Wesen ist die Natur kein sich unablässig fort-drehendes Rad und der Geist kein Produkt menschlicher Entwicklung: beide sind Gebärden einer Hand. »Denn ich schütte Wasser auf Durstendes, Rieselfluten auf Trockenheit, ich schütte meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Nachfahren.«

An dem Werden dieses Glaubens hat das Land der Verheißung seinen großen Anteil. Wohl, auch hier gibt es, wie auf der ganzen Erde, Gezeiten und »Fristen«, den Herbstregen Joreh zu seiner Frist und den Lenzregen Malkosch zu seiner Frist. Den Gott Liebenden wird in jener Rede Mose, wo Ägypten und Kanaan verglichen werden, zugesagt, Gott werde »den Regen eures Landes zu seiner Frist geben, Joreh und Malkosch«. Aber

trotz der festgesetzten Fristen sind die Regenzeiten unbeständig. Israel erkennt in Kanaan, daß der Regen *gegeben* wird, und es erkennt, wer gibt.

Freilich, nicht alle Ohren sind bereit, die Lehre dieses Landes zu empfangen. In eben diesem haben die semitischen Stämme, die es vor Israel besiedelten, und vielleicht schon die, die vor ihnen da waren, in Himmels- und Grundwasser den Erguß von »Baal« gesehen, die sich mit Göttinnen des Ackers begatten. Diese Vorstellung und die Riten, die sich an sie knüpfen, haben sie auch einem anscheinend nicht geringen Teil der israelitischen Ankömmlinge beizubringen gewußt, und man verstand es in Israel, den beibehaltenen Dienst des Führergottes JHWH mit dem all der wimmelnden Fruchtbarkeitsgeister zu vereinbaren. Wohl, er war es, der Israel in das Land gebracht hatte, aber die »Herren« oder »Inhaber« oder »Gatten« (all das heißt »Baal«) des Landes waren offensichtlich sie, die es befruchteten. In dem Kampf zwischen dem ausschließlichen Glauben an JHWH und der Mischreligion, deren Anhänger wie ein an eine Astgabelung gelangter Vogel auf zwei Zweigen zugleich hüpfen möchten, erringt Elia den entscheidenden Sieg, indem (I Könige 18, 39) JHWH vom Volk als *die*, das heißt die ausschließliche Gottheit angebetet und ausgerufen wird: alle Segnung der Natur ist nicht Erzeugnis baalischer Vermählungen, sondern seine Gabe. Aber noch hundert Jahre danach, kurz vor der Katastrophe des Nordreichs, muß Hosea (2, 10-15) daran gemahnen, daß nicht die Baale, sondern JHWH es ist, der Korn, Most und Öl spendet und jedes daher auch »zu seiner Frist« und »in seiner Gezeit« *nehmen* kann. Das eben ist die ausgereifte Lehre Kanaans. Was sie zur Reife brachte, ist die Begegnung dieses Landes mit diesem Volk, – nicht auf einmal, sondern in langem, alles Hindernis überwindendem Wachstum. Ein Glaube wie dieser, so sehr er Offenbarungsglaube ist, fällt nicht fertig vom Himmel, ein bestimmter, so und nicht anders beschaffener Erdstreifen und ein bestimmter, so und nicht anders beschaffener Menschenschlag gehören dazu, ihn gemeinsam auszubauen.

»In der ganzen ägäischen Welt ist primitive Religion an die Bedürfnisse des Ackerbaus gebunden; der höchste Gott war der, der die wohltätigen Regengüsse auf die durstenden Felder sandte<sup>1</sup>.« Auch Zeus ist ein Regengeber. Vom Gipfel seiner heiligen Berge bewegt er das dichte Gewölk (Ilias 16, 297). Er wird angerufen, wie es in dem von Mark Aurel angeführten Gebet

<sup>1</sup> Semple a. a. O. S. 573.

heißt, auf die Kornländer und die Weidefluren der Athener zu regnen. Das besonders karg vom Himmelswasser bedachte Attika fühlte sich in besonderer Weise auf seinen Bestand angewiesen, und auf der Akropolis flehte ein Bild der Erde Zeus um Regen an. Die Gewährung ihrer Bitte wurde, nicht anders als in der baalischen Vorstellungswelt, als Befruchtung verstanden. Aber nirgends wird hier die Macht über die himmlischen Wasser so in die wechselseitige Beziehung des Gottes zu seinem Volk hereingenommen wie in Israel. Wohl haben auch die Griechen ihre Flutsage, darin Zeus große Regengüsse vom Himmel strömen läßt, die die schwarze Erde überschwemmen und alle Menschen bis auf wenige vernichten (Solon soll nach Platons Erzählung dazu, wieder von einem ägyptischen Priester, gehört haben, diese göttliche Reinigung der Erde sei an allen Ländern vollzogen worden bis auf Ägypten, das auch während solcher Kataklysmen nur seine jährliche Nilschwelle hat, denn »es ist so eingerichtet«); aber schwerlich läßt sich in hellenischem Bereich ein Abschluß des Vorgangs denken von der Art jenes Bundes, den der biblische Gott im Zeichen des Regenbogens mit der Erde schließt. Und wohl hilft Zeus bei Homer mit seinen Regenfluten anderen Göttern, die ohne die gebührenden Opfer erbaute Schiffsmauer zu stürzen; aber urfremd ist ihm eine Tat wie die יהוה's, der, um den Schlachtreihen Israels voranzuziehen, vom Gefilde des Südens her über die bebende Erde schreitet und die Wolken zu Wasser zertriefen läßt, das Bäche hochschwellt und den feindlichen Wagenpark verwirrt (Richter 4, 14f.; 5, 4, 26). Was יהוה solcherweise von allen Zeus-Wesen scheidet, ist eben das, was nicht zuläßt, daß ihn ein Pantheon umgebe: Israel lernt ihn schon in der Urzeit als den die Sippe, den Stamm von Land in Land führenden, mit den Erwählten den Bund schließenden Gott kennen, der sodann wieder das Volk, mit ihm den Bund erneuernd, von Land in Land, in »dieses Land« führt und auch hier wieder seinen Befreiungszügen vorangeht. Darin ist seine Einzigkeit urtümlich beschlossen. Führung und Bund ist Sache des Einen. Von da aus erkennt man ihn – freilich, unter allen semitischen Stämmen, die an Stammesgötter glaubten, vollzieht nur Israel diese Erkenntnis – als den Bund mit seiner Schöpfung schließend, und eben von da aus als das Menschengeschlecht zu seiner Erlösung leitend. Als man seine Führung erfuhr, hat man gemerkt, wie die Sterne in seinem Dienst stehen (Richter 5, 20). Aber schon der Verheißende zeigt zugleich die Sterne wie Kronjuwelen vor

(Genesis 15, 5) und nimmt das Ländchen Kanaan feierlich in seinen Besitz.

Von Abraham erzählt die Schrift, daß er, nachdem ihm »dieses Land« verheißend worden ist, im Norden Altäre baut und darüber den Namen Gottes ausruft (12, 8; 13, 4); viel später, nachdem ihm der verheißene Sohn gegeben ward, pflanzt er im Süden eine Tamariske und ruft darüber den Namen aus (21, 33). Dieses Ausrufen ist weder als Gebet noch als Predigt an die Heiden zu verstehen, sondern als eine Proklamation. So wird über einer eroberten Stadt der Name des Eroberers ausgerufen (II Samuel 12, 28), so die Namen der Grundherren über ihren Liegenschaften (Psalm 49, 12). Abraham »geht vor יהוה einher« (Genesis 17, 1). Als Herold zieht er seinem Gott, der einst mit dem Volk der Verheißung hier einziehen wird, voraus und nimmt durch die Ausrufung seines Namens das Land für ihn in Besitz. Wohl ist die ganze Erde sein, aber wie er Israel sich zum »Sondergut« machen will, so nimmt er Kanaan, da er es Israel verheißt, in einer besonderen Weise in Besitz. Dem Gotteswort, das von der Erde sagt: »denn mein ist das ganze Erdland« (Exodus 19, 5) entspricht jenes andere, von Kanaan handelnde »denn mein ist das Erdland« (Leviticus 25, 23), aber der Nachsatz »denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir« zeugt deutlich für die besondere Art dieses Besitzes. Er, der, wie wir von Amos hörten, alle wandernden, landsuchenden Völker in ihre neuen Wohnsitze bringt, hat sich nur an diesen einen Platz Gäste und Beisassen hingesetzt, die unmittelbar ihm botmäßig sein sollen (*kobanim*, Exodus 19, 6, das heißt der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nach nicht Priester, sondern etwa Adjutanten). Das hängt eng damit zusammen, daß er von je dieses Land unter allen zum Gegenstand seiner unmittelbaren Fürsorge gemacht hat, daß er es aufsucht, daß seine Augen stets darauf gerichtet sind. Und hinwieder kommt Israel eben dadurch, daß es ihn in dieser besondern Art als den Herrn des Landes erkannt hat, dazu, in ihm den Herrn der Welt zu erkennen. Es lernt die Verheißung als eine Wahlhandlung der Allmacht verstehen, die sich aus allen Völkern eins und aus allen Ländern eins erliest und sie zusammenbringt, um einen Vorposten des Reiches zu errichten.

Dennoch: der Bund zwischen Gott, Volk und Land, der so gestiftet wird, wird vom Volk gebrochen. Aber aufgelöst ist er nicht und soll er nicht werden. Gewaltig rügen die Propheten, aber je näher der Zusammenbruch des Staatswesens kommt,

um so deutlicher verkünden sie, daß die Verheißung an die Väter, Israel »an diesem Ort« wohnen zu lassen, »von Weltzeit und auf Weltzeit« gegeben worden ist (Jeremia 7, 7). Gott will dereinst, wenn Israel sich reinigt, das Volk wiederherstellen (33, 7) und das Land wiederherstellen (V. 11), beide in einem. Er will das Volk in »dieses Land« in Wahrheit einpflanzen, »mit meinem ganzen Herzen und meiner ganzen Seele« (32, 41), also auf immer. Die Allmacht straft, sie zerstreut das Volk in Feindesländern und läßt das Land wüst werden, aber sie läßt von beiden nicht, sie bleibt ihrer Wahlhandlung treu bis in den Anbruch des Reiches hinein, da beide, Volk und Land, wieder vereint das vollbringen sollen, was einst in der Verheißung ihnen zugesagt worden war.

Dies, diese vollkommene, diese »getreuliche Treue« (Jesaja 25, 1) mit der JHWH zu seiner Verheißung als zu seiner Wahlhandlung hält, scheidet ihn mit Unbedingtheit von jenem Zeus, dessen Willkür halber die ägyptischen Priester das Volk Herodots bemitleiden, und von seinesgleichen. Dasselbe Wort, *emuna*, bezeichnet in der biblischen Sprache zugleich die Treue Gottes und das Vertrauen der Menschen zu ihm, also ihren Glauben in dem ganz undogmatischen Sinn, den die Schrift allein kennt. Der göttlichen Treue da vertrauen, wo man sie nicht zu fassen vermag – denn sie ist nicht zu fassen –, das ist die *Emuna* des Menschen, die Abraham, den Empfänger der Verheißung, der unfaßbaren Verheißung gegenüber bewährt (Genesis 15, 6). Um ihretwillen rühmt ihn Paulus als den Vater der Glaubenden; aber er ist nur der Vater der Vertrauenden, den dogmatisch formulierbaren »Glauben« hat Paulus bei den Nachkommen der Zeusverehrer gefunden. In der Entsprechung, der Wechselbeziehung von *Emuna* und *Emuna*, Gottestreue und Volksvertrauen gründet der unvergängliche Sinn der Verheißung »dieses Landes«.

### Die Erlösung

Bei vielen Völkern des Altertums, und auch im talmudischen und nachtalmudischen Judentum, finden wir die Vorstellung einer heiligen Stätte, die die Mitte der Erde, ihr »Nabel« ist. In der Bibel ist uns bis auf vereinzelte Andeutungen (Ezechiel 38, 12) kein Zeugnis einer solchen Vorstellung überliefert, und auf jeden Fall keines, das die Tempelstätte in Jerusalem beträfe. Wohl aber sehen wir, wie sich im prophetischen Schrifttum

ein Bild Zions als die Mitte der künftigen, erlösten Welt verdichtet. Dieses Bild ist dem prophetischen Schrifttum Israels und den von ihm abhängigen Psalmen eigentümlich; nirgends in den heiligen Büchern der Völker gibt es, soweit ich sehe, etwas Analoges. Innerhalb des prophetischen Schrifttums aber ist es insbesondere das Buch Jesaja, in dem das Bild zu seiner Entfaltung gelangt. Um dies deutlich zu erkennen, muß man sich freilich von der geläufigen Auffassung freimachen, als seien in diesem Buche Reden, Lieder und Sprüche des Propheten Jesaja mit solchen späteren vereinigt, die ihm fremd sind und nur aus technischen Ursachen mit jenen zusammengerieteten. Was das Buch umfaßt, steht vielmehr mit wenigen Ausnahmen tatsächlich im Zeichen Jesajas, das heißt es umfaßt außer dem, was sich von seinen eigenen Äußerungen erhalten hatte, Worte von Schülern, und zwar im wesentlichen solchen, die nicht wirklich zu seinen Füßen gesessen hatten, sondern lange Zeit nach seinem Tode seine Lehre in sich aufnahmen und sie in diesem oder jenem Punkte weiter ausbildeten. Unter ihnen ragt, gegen das Ende des babylonischen Exils, jener rätselhafte Mann hervor, dessen Name auf uns ebensowenig wie die der andern Jesajanisten gekommen ist und den man als Deuterjesaja zu bezeichnen pflegt. So selbständig er auch ist – unter den exilischen und nachexilischen Propheten weitaus die selbständigste Gestalt –, so lehnt er sich doch, bewußt und nachdrücklich, in Gestalt und Sprache seiner Weissagungen an Jesaja an, er will, wie sich aus unmißverständlichen Hinweisen ergibt<sup>1</sup>, als dessen nachgeborener Jünger, als der Interpret und Vollender seiner Lehre verstanden werden. Dieses eigentümliche Verhältnis eines Sohns der Krisis zum Meister der hohen Zeit der Prophetie bekundet sich besonders auch in der Art, wie er Jesajas Lehre vom Zion als der eschatologischen Weltmitte ausgestaltet.

Unter den Propheten Israels ist Jesaja der einzige, für den der salomonische Tempel im Brennpunkt seiner Schau und seiner Weissagung steht. An der Tempelstätte war er zum Propheten geweiht worden und in der Vision hatte sich ihm das irdische Heiligtum ins himmlische gewandelt. Von Stund an wußte er, daß dieser Ort auserlesen war, die Mitte der Gotteswelt, des Weltreiches Gottes zu werden. Aber er ist es noch nicht geworden: weil das Volk Israel, das diese Mitte errichten soll, indem es sein ganzes Leben der Herrschaft Gottes unterwirft, durch sein ungerechtes Wesen das Heiligtum, in dem es herum-

<sup>1</sup> Genaueres darüber im Schlußkapitel meines Buches »Der Glaube der Propheten«.

tritt (1, 12), entweiht. Es muß sich läutern und gerecht werden, es muß lernen, im Lichte Gottes zu wandeln (2, 6), ehe der Tempelberg wahrhaft »bereit« ist (V. 2), um, nunmehr allen Bergen der Welt überlegen, die Abgesandten aller Völker zu empfangen, die kommen, um der Offenbarung teilhaftig zu werden, die allem Widerstreit ein Ende macht und die geeinte Menschheit schafft. Es ist die zweite Offenbarung, die zweite »Thora« (V. 3): die erste ist einst dem Volk Israel vom Wüstenberg hernieder gegeben worden, die zweite wird nun dem ganzen Menschenvolk vom Tempelberg hernieder gegeben. (Darum steht dann, so wird (4, 5) in einem vielleicht nicht von Jesaja herührenden, aber sicherlich in seinem Geiste geschriebenen Fragment verheißen –, über diesem, wie einst über dem Sinai, die Rauchwolke und der Feuerschein.) Hier, wo das Böse ausgetilgt ist (11, 9), ist nun die Mitte eines Verkehrs der (11, 6–8 im Sinnbild von Tieren dargestellten) Völker miteinander in Wohlwollen und Vertrauen. Zwischen den beiden Weltmächten, die so lange einander und das kleine Israel bekriegt, besteht dieses nun kraft seiner Erfüllungskraft als ein nicht geringeres »Drittes«, als »Segen inmitten der Erde« (19, 24).

Von da aus ist auch die jesajanische Lehre von der *Sicherung* des Zion zu verstehen. Weil er zur Mitte des Gottesreiches bestimmt ist, kann, so verkündet der Prophet, keine irdische Macht ihm etwas anhaben. Deshalb sollen die Assyrer und ihre Hilfstruppen, der »Schwarm all der Völker, die wider den Berg Zion sich scharen«, (29, 8) wie Spreu zerstreuen: Gott selber, der »JHWH der Heerscharen«, zieht nieder, er selber »schart um den Berg Zion« (31, 4) – mit Bedacht wird hier mit demselben, sonst gar nicht in diesem Sinn gebräuchlichen, Verb von Gottes Handlung wie von der der Feinde geredet. Und dort wie hier wird der Zion »Gottes Herd« genannt; das geht selbstverständlich auf den Opferkult, aber das Altarfeuer des Tempels ist für Jesaja, von allen Opferfeuern der Völker grundverschieden, ein Wahrzeichen der Gegenwart des »Königs« (6, 5) und seiner sich von hier aus zu ihrer Vollkommenheit zubereitenden Herrschaft über die Welt.

Die Gefährlichkeit dieser Lehre, daß sie nämlich geeignet ist, im Volk eine falsche Sicherheit zu erzeugen, die dem prophetischen Anruf zur Läuterung entgegenwirkt, wird von der Linie der Propheten erkannt, die von Micha – vielleicht einem rebellischen Schüler Jesajas – zu Jeremia führt. Sie tun das unüberbietbar Äußerste, um die Sorglosen, die sich in ihrem Aus-

weichen vor der göttlichen Forderung von der Existenz des Heiligtums decken lassen, ins Herz zu treffen: sie sagen dem Tempel den Untergang an. Vierzehn Jahre, nachdem diese Weissagung eingetroffen ist, entwirft Ezechiel den Bau des neuen Tempels; aber von der templozentrischen Anschauung, für die das Heiligtum zu Jerusalem Mitte der künftigen erlösten Erde ist, finden wir bei ihm nichts mehr. Wohl aber bereitet sich in den Stunden der Katastrophe und denen nach ihr eine neue Ausgestaltung der jesajanischen Anschauung vor, deren Äußerungen im wesentlichen, folgerichtigerweise, dem Jesajabuch einverleibt worden sind, so daß wir dieses innerhalb der Prophetie Israels als das templozentrische Buch ansehen dürfen.

Die ersten dieser Äußerungen sind in der kleinen Sammlung von Fragmenten (Kap. 24–27) enthalten, die hauptsächlich aus Stücken besteht, die meines Erachtens aus der letzten Phase der Katastrophe und der Frühzeit des Exils stammen. Hier wird (24, 23) verkündigt, daß Gott auf dem Berge Zion die Königschaft antritt. Es ist die Königschaft über alle Völker, und er richtet ihnen auf dem Berg das Huldigungsmahl (25, 6): dreimal wird wiederholt, daß die Ladung und die Tröstungen Gottes, die alle Trauer von der Menschenwelt nehmen, allen Völkern gelten. Wie mit dem Trauerflor, den Gott von den Völkern hebt, wohl nicht die Traurigkeit der menschlichen Person, sondern das den Völkern aus dem Widerstreit der Völker erwachsende Leid gemeint ist, so scheint auch das rätselhafte »Verschlingen des Todes« (V. 8) nicht auf eine Verleihung der Unsterblichkeit an die Person, sondern auf die Überwindung der zwischen den Völkern waltenden Todesgewalt hinzuweisen. Nicht weniger rätselhaft aber die Hinwegschaffung der »Schande seines Volkes« von »der ganzen Erde«. Israel, an das man hier naturgemäß zu denken pflegt, kann in diesem Zusammenhang kaum gemeint sein. Wenn wir den verwandten 47. Psalm vergleichen, einen von denen, die Gottes Antritt seiner Königsherrschaft »über die Völker« verherrlichen, sehen wir, daß »die Edlen der Völker«, die sich um seinen »heiligen Thron« – auch hier wohl der Tempelberg – versammeln, mitsammen »das Volk des Gottes Abrahams« genannt werden; Abrahams, weil er, »der Vater der Völkermenge« (was gewiß nicht genealogisch gemeint ist), der ist, in dem »alle Sippen des Erdbodens sich segnen sollen«. So mag auch in dem jesajanistischen Spruch das nunmehr aus den Völkern der Erde zusammengetretene Menschenvolk gemeint sein, dessen »Schande«, nämlich das vom



Turm zu Babel herrührende Auseinandergefallensein in einander fremde, einander mißverstehende, einander feindliche Völker, nunmehr von der ganzen Erde hinweggeschafft ist. Hier erscheint die jesajanische Weissagung von den zum Berge strömenden Völkern (auf die wohl die Schlußworte »denn der Herr hat's geredet« hinweisen) zu einem neuen und einheitlichen Bilde von dem göttlichen König ausgestaltet, der auf seinem Thronberg jedem seiner Völker, wie ein Vater jedem seiner Kinder, die Träne vom Antlitz wischt und sie ebendadurch, durch die Gemeinschaft an seinem Tisch und an seiner Hand, von der gemeinsamen Schande erlöst.

Weit umfassender und weit tieferreichend ist die in der Spätzeit des Exils beginnende Umgestaltung der zionistischen Anschauung Jesajas durch »Deuterojesaja« und seine Schule. Die Stunde, die hier verkündigt wird, ist die, in der Gott zum Zion zurückkehrt, um die Königsherrschaft anzutreten (52, 7). Das Reich des großen Friedens, das nun beginnt, wird in Bildern geschildert, die jesajanische Motive wiederaufnehmen, zum Teil mit den gleichen Worten, so wenn (65, 25) die Weissagung vom Einvernehmen der wilden und der zahmen Tiere – hier wohl wirklich nur noch als Tiere und nicht als Sinnbilder von Völkern gemeint – wie die jesajanische in die Worte ausgeht: »Nicht übt man mehr Böses, nicht wirkt man Verderb auf meinem ganzen heiligen Berg.« Aber ein Neues tritt hinzu: die weltgeschichtliche Prägung der angesagten Stunde, wie es dem Propheten wohl entspricht, der zuerst Kyros als den Befreier wie Israels so der unterdrückten Völker begrüßt und dann, als er von ihm enttäuscht wird, die Aufgabe, nicht bloß Israel in sein Land zurückzubringen, sondern das Licht der Völker zu sein (42, 6; 49, 6) und sie, die gefesselten, aus der Finsternis hervorzuholen (42, 7; 49, 9), dem »Knecht JHWH's« aus Israel zu weist. Er, der Knecht, soll sie in ihre angestammten Länder wieder eineignen (V. 8), wie Israel nun, aus Babel heimkehrend, in sein Land wieder eingeeignet wird. Mit diesem seinem Werk der Befreiung und Erneuerung der Menschheit rings um die Befreiung und Erneuerung Israels wird der Knecht zum »Bund des Volkes«: durch ihn sind die Völker zum Volk verbunden, in ihm stellt sich das Volk aus Völkern dar. Und durch ihn wird das erlöste Zion zur Mitte der erlösten Welt. Aber nicht der Menschheit allein, vielmehr der ganzen Welt gilt die Erlösung, und eben diese Welt-Erlösung zentriert in Zion. In einem »pflanzt« Gott den Himmel und spricht zu Zion: »Mein Volk

bist du« (57, 16), in einem »schafft« er einen neuen Himmel und eine neue Erde und »schafft« Jerusalem (65, 17 f.). Erneuerung der Welt und Erneuerung Zions sind eins, denn Zion ist das Herz der erneuerten Welt. Jesajas zionozentrische Anschauung ist hier zu kosmischen Maßen erwachsen.

Zum Herold und Bereiter der erlösten Welt ist das Volk Israel berufen, das Land Israel zu ihrer Mitte und zum Thronszitz ihres Königs. In dieser Lehre hat die biblische Anschauung von der einzigartigen Bedeutung des Zusammenhangs zwischen diesem Volk und diesem Land ihren Gipfel erreicht.

Zweiter Teil:  
Deutung und Verklärung

*Die Gabe des Regens*

Wir haben in der Betrachtung des biblischen Zeugnisses erkannt, wie sich in der Gabe des Regens die Verbindung Gottes mit der Einheit Israel-Kanaan naturhaft darstellt. Hier bekommt das Bauernvolk aufs unmittelbarste zu spüren, daß es auf die Gnade des Himmels angewiesen ist. Das Volk als solches betet in außerordentlichen Zuständen, in Unglück und Gefahr, im Anprall der Geschichte, um Hilfe und Befreiung; daneben aber geht dieses zwar nicht gleichmäßig, aber doch im natürlichen Gang der Dinge immer wieder in gleicher Weise Wiederkehrende einher, die Not des Lebens auf dieser palästinensischen Scholle, die Zuversicht des Lebens auf ihr: das Leiden an der Dürre und das Vertrauen zum Regenspender. Dieses Grundgefühl gestaltet sich in nachbiblischer Zeit, solange ein Kern des Volkes im Lande lebt, in bedeutsamer Weise aus.

Der talmudische Traktat Taanit, das ist Fasten, ist im wesentlichen dem Fasten und Beten um das Kommen des erwarteten Regens, insbesondere wenn er ungewöhnlich lange ausbleibt, gewidmet. Er ist ein besonders schönes Beispiel des inigen Zusammenhangs von Halacha und Aggada, von jenen Abschnitten, die den »Gang«, den richtigen Gang des Lebens, das richtige Erfüllen des Gebotenen erörtern, und jenen, die, eng oder lose daran anknüpfend, das Leben selber heranbringen, erzählend, schildernd, erörternd, und dabei immer wieder und wieder auf das biblische Zeugnis zurückweisend: die Halacha will die Essenz des Sinai bewahren, aber die Aggada die Kanaans, und beide wirken zusammen, denn nicht bloß braucht Kanaan das Wort des Sinai, sondern der Sinai braucht auch die Wirklichkeit Kanaans, in der das Wort verwirklicht werden soll. Wenn einer der späteren babylonischen Meister des Talmuds, einer der großen Lehrer von Sura und Pumbedita, von der Natur Kanaans und dem Leben in dieser Natur spricht, dann reden Erinnerung und Hoffnung verschmolzen, biblisches Einst und messianisches Dereinst stehen mitsammen am Horizont.

Durch diesen Traktat vom Fasten rauscht der Regen, nicht der Regen, den man gewohnt ist, sondern der, den man lange

ersehnt hat und der nun niedergeht, und er rauscht so, daß ihm in jedem Augenblick anzuhören ist: es ist der Regen Gottes. Und zugleich ist es kein Allerweltsregen, sondern dieser bestimmte, keinem andern vergleichbare palästinensische Regen, dieser Früh-Erguß und dieser Späterguß, die wie kein anderer Regen nicht als Ablauf einer gesicherten Folge, sondern als ewig erneute Gnade zu empfinden sind. Nicht bloß was von im Lande selbst Gesprochenem, sondern auch was von in Babylon Gesprochenem uns hier überliefert ist, handelt vom *palästinensischen* Regen.

Die Mischna, die älteste Talmudschrift, auf der dieser Traktat wie alle aufgebaut ist, die er erläutern und ergänzen will, beginnt hier mit der Frage nach der Zeit, von der an in jedem Jahr der Spruch, den man »die Regengewalt« nennt, ins Gebet aufzunehmen ist. Er heißt die Regengewalt, weil er in den Monaten, in denen er zu sprechen ist, einer Segnung einverleibt wird, deren erste Worte sind: »Du bist gewaltig«. Sie lautet in ihrer ursprünglichen Fassung: »Du bist gewaltig, keiner ist stark wie du, keiner ist außer dir, der den Wind wehen und den Regen fallen läßt, der Leben erhält, der die Toten belebt und groß im Helfen ist.« Mit einem Schlag sind wir in eine Glaubenswelt versetzt, in der Regenfall und Auferstehung zusammengehören. Wie ist das zu verstehen? Einer der Lehrer begründet die Aufnahme des Spruchs »der den Wind wehen und den Regen fallen läßt« in die Segnung, die Leben und Tod des Menschen zum Gegenstande hat, damit, daß der Regen der Auferstehung an Bedeutung gleichkomme; ein anderer bestreitet dies, aber nicht etwa weil er der Auferstehung das größere Gewicht beimißt, sondern umgekehrt. Diese Erörterung bringt uns dem Verständnis nicht näher. Man pflegt zur Erleichterung auf den 146. Psalm und andere Schriftstellen hinzuweisen, wo mannigfache Tätigkeiten der Güte Gottes aufgezählt werden; keine der Stellen jedoch ist mit dieser Segnung zu vergleichen, in der das Natürliche und das Übernatürliche so unvermittelt nebeneinanderstehen. Aber das eben liegt der seltsamen Verbindung zugrunde: die einfache Gewißheit, daß es von Gott aus diese uns so geläufig gewordene Scheidung von »Natürlichem« und »Übernatürlichem« gar nicht gibt, daß also bei ihm – und an ihn wendet sich ja das Gebet ganz wirklich – der Regen nicht natürlicher ist als die Auferstehung und die Auferstehung nicht wunderbarer als der Regen. Bei ihm sind die Sphären nicht geschieden: er schickt den Regen zur Erde, um aus ihr stets neue

Fruchtbarkeit hervorzuholen, und er läßt seinen »Tau der Lichtkräfte« auf das »Land der Gespenster« niederfallen, damit die Toten auferstehen (Jesaja 26, 19). Dieser Einsicht gibt in unserem Traktat die Gemara alsbald einen starken Ausdruck, indem sie erzählt: »Drei Schlüssel sind in der Hand des Heiligen, gesegnet sei Er, die sind nicht der Hand eines Sendlings überliefert worden. Und diese sind's: der Schlüssel des Regens, der Schlüssel der Geburt und der Schlüssel der Belebung der Toten.« Die Erschließung der Wolke erscheint hier nicht geringeren Grades als die des Mutterschoßes und diese nicht geringeren als die des Gruftreichs: alle drei sind unmittelbare Tätigkeiten, die Gott sich selber vorbehält. So kann denn auch das fast noch kühnere Wort gewagt werden, ein Regentag sei wie der Tag, an dem Himmel und Erde erschaffen worden sind: die Erhaltung steht der Schöpfung nicht nach, und die Erhaltung ist nicht Ablauf eines einmal aufgezogenen Räderwerks, sondern immer neue göttliche Tat. Im Anschluß daran wird aber jenes Wort vom Schlüssel des Regens in einer merkwürdigen Weise eingeschränkt. »Das Land Israel«, heißt es hier, »ist zuerst erschaffen worden und die ganze Welt danach.« Diesem Vorzug in der Urzeit entspricht ein Vorzug in aller Zeit: »Das Land Israel trinkt der Heilige, gesegnet sei Er, selber, die ganze Welt aber durch einen Sendling.« Hier ist die biblische Unterscheidung zwischen Ägypten, das von seinem Flusse versorgt wird, und Kanaan, um das Gott selber sich unablässig bekümmert, zu einer Unterscheidung zwischen dem Lande Israel und der ganzen übrigen Welt erweitert: nur jenes empfängt den lebenspendenden Erguß unmittelbar aus Gottes Hand. »Allen Ländern«, sagt ein verwandter Midrasch, »hat Er Diener gegeben sie zu bedienen. Ägypten trinkt vom Nil, Babylon trinkt von den Strömen, aber mit dem Land Israel ist's nicht so bestellt, sie schlafen in ihren Betten, und Gott läßt ihnen Regen nieder.« Palästina ist das Land der unmittelbaren Fürsorge Gottes, denn es ist – dies wird noch auszuführen sein – die Mitte seines Weltplans, und seine Fruchtbarkeit zielt auf das Heil der Welt ab. Von da aus ist zu verstehen, daß es große Lehrer gibt, die einen beliebigen Regentag über den Tag stellen, an dem vom Berge Sinai die Thora gegeben worden ist. Zwar wird die Wertung in einem Midrasch damit begründet, daß die Offenbarung nur Israel, der Regenfall aber allen Kreaturen Freude bereite, aber das ist zweifellos nicht das ursprüngliche Motiv, – dieses ist vielmehr auch hier an Palästina gebunden. Vom Sinai ist das

Wort ergangen, aber das Land Israel soll dessen Verwirklichung bereiten.

Warum jedoch wird oft diesem Land der Regen eine Weile vorenthalten? Eben deren wegen, die die Verwirklichung behindern, indem sie im Volke Unheil stiften oder sonstwie seine Entfaltung zum Volke Gottes niederhalten: der Räuber, der Verleumder, der Frechlinge, derer, die öffentlich Almosen zusprechen und es nicht geben, derer, die sich nicht mit der Thora befassen wollen. Und warum kommt der Regen dann doch? Wegen der Treugebliebenen. Wenn sie, die Treuen, »ihre Seele in ihre Hand legen« und beten, geht der vorenthalte Regen nieder. Manche von ihnen leben in großer Not und beten nicht um Besserung ihrer Lage, ja sie nehmen nicht einmal an, was ihnen durch ein Wunder zugeschickt wird; aber wenn dem Land die Dürre droht, beten sie um Regen, und er kommt. Unter den Betern sind große Gesetzeslehrer wie Rabbi Akiba; er tritt vor die heilige Lade und spricht, die Gottesbezeichnungen »unser Vater« und »unser König«, die in der Natur und die in der Geschichte wurzelnde<sup>1</sup>, anscheinend zum erstenmal miteinander verknüpfend und damit ihre Verbindung in der Liturgie stiftend (mit dieser Verknüpfung ist das Wesentliche ausgesprochen, was der Semit seinem Gott zu sagen hat, als Einzelner und als Volk): »Unser Vater, unser König, wir haben keinen König als dich allein! unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich unser«, und Regen kommt – was, da andere ohne Erfolg gebetet haben, Akibas nachsichtiger Gesinnung gegen seine Mitmenschen zugeschrieben wird. Aber unter den Betern sind auch große Sünder, wie jener Mann, der Dirnen vermietet und bei ihren Gelagen tanzt und die Pauke schlägt, dazwischen aber einmal sein Bett verkauft, um eine Frau, die er weinen sieht, weil ihr Mann im Gefängnis sitzt und sie um ihn frei zu machen keinen andern Weg sieht, als Dirne zu werden, davor zu bewahren; in der Zeit einer Dürre sieht ein Rabbi im Traum, eben jener Mann müsse beten, damit Regen komme, – auch er ist unter den Treuen. Akibas Spruch besagt, es gebe kein Verdienst, das geltend zu machen wäre, alles hänge an der väterlichen und königlichen Gnade allein. Aber die Geschichte vom »Fünfsünder« ergänzt dieses Bekenntnis in denkwürdiger Weise: die Gnade sucht sich gleichsam irgendein menschliches Verdienst, auf das sie sich beziehen kann, nicht

<sup>1</sup> Buechler, Types of Jewish-Palestinian Piety S. 220 nimmt ohne Grund an, die Bezeichnungen seien damals bereits synonym geworden.

gerade eine lebenslange Tugendlichkeit, sondern zuweilen die am meisten wohl den Täter selber überraschende spontane Opferhandlung eines im übrigen arg mit den niedern Dingen dieser Welt verkoppelten Menschen, eine von jenen Handlungen, in denen die hohe Art des im Ebenbild Erschaffenen mehr als in aller gewohnten Tugend triumphiert. An einem solchen Beispiel bekommt man das Geheimnis der Umkehr, das der Gnade ruft, recht konkret zu spüren: dergleichen ist es, was dieser Gott von seinem Volke erwartet, um ihm seinen Regen, um ihm seine Gnade zu schenken. Wir dringen hier tiefer in das Glaubensgut ein, das Israel der Wetterbedingtheit seines Landes, seines Bauerntums verdankt.

Noch einen Schritt weiter führen uns die Erzählungen von Choni, dem »Kreiszieher«, in denen von einer früheren Zeit, etwa zwei Jahrhunderte vor dem Gebet Akibas, erzählt wird. Choni ist ein »Chassid«, das ist ein Mann, der Gott ergeben und den Mitmenschen aufgeschlossen ist und ihm werden »reine Hände« nachgerühmt. In der Zeit der Dürre aufgefordert um Regen zu beten, besteigt er den Tempelberg und betet, aber vergeblich. Nun zieht er einen Kreis oder gräbt eine runde Grube (welches von beiden, ist ungewiß), stellt sich hinein und erklärt dem Herrn der Welt: seine, Gottes Kinder, hätten sich an ihn gewandt, an ihn, weil er »wie ein Hausgenosse«, wie ein vertrauter, ins Vertrauen gezogener Diener, dem der Herr auch das Ohr öffnet, vor Gott sei, und nun schwöre er bei dem großen Namen Gottes, er wolle sich nicht von hinnen rühren, bis Gott sich seiner Kinder erbarme und ihnen den Regen sende. Nun fällt Regen nieder, erst nur in Tropfen, dann übermäßig, endlich im rechten Maß. Danach aber, als schon die Sonne wieder hervortritt, und das Volk ins Feld hinauszieht, Pilze zu sammeln, läßt Rabbi Simon ben Schetach, der Mann, der »die Thora zu ihrem früheren Ansehn zurückgeführt hat«, Choni sagen, er würde den Bann über ihn verhängen, wenn er nicht Choni wäre. Er könne aber gegen ihn nichts unternehmen, da er sich gegen Gott betrage wie ein verzogenes Kind, das den Vater mit Wunsch um Wunsch behelligt, und er gewährt ihm alles. – Das ist eine seltsame Geschichte, und ihr Kern mutet uns wie Magie und Beschwörung an. Man versteht sie erst<sup>1</sup>, wenn man zwei Dinge beachtet. Erstens die Bedeutung, die der Gotteskindschaft zukommt, sowohl in Chonis Rede an Gott als in Rabbi Simons Botschaft an Choni. Da ist eine At-

<sup>1</sup> Vgl. Buechler a. a. O.

mosphäre der Nähe zu Gott, des intimen Umgangs zu ihm, in der Magie nicht gedeihen kann. Das zweite ist die Bezeichnung, die wir bei Josephus für Choni finden: er nennt ihn einen rechtschaffenen und »von Gott geliebten« Mann; diese Bezeichnung muß man in Zusammenhang bringen mit den Worten, die ein anderer Beter, Nikodemos ben Gorion, in einer Erzählung des gleichen Talmudstraktats gebraucht, um Regen zu erflehen: »Herr der Welt, gib kund, daß du geliebte Menschen in deiner Welt hast!« Beides aber muß man von jenen Worten der Bibel (Deuteronomium 7, 7f., 9, 4ff.) aus erfassen, wo Israel ermahnt wird, es solle nicht wännen, Gott habe es um seines, des Volkes Gewichts oder Verdienstes willen aus Ägypten geführt und nach Kanaan gebracht: er habe es nur getan, weil er es liebe. Auch das edelste Handeln erwirbt keinen Anspruch auf Gottes Gunst; die Gnade blickt gern darauf, aber nicht vom Verdienst wird sie bestimmt, sondern von der Liebe. Jene »geliebten Menschen« wie Choni stellen im lebendigen Sinnbild Israel dar, und die Regenspende in stets erneuerter Zuwendung die göttliche Gabe des Landes an das Volk.

Die Jerusalemer Fassung unseres Traktats faßt die göttlichen Motive der Regengabe in den Spruch zusammen: »Um dreier Dinge willen fällt der Regen: um des Landes willen, um des Chessed willen und um der Leiden willen.« Chessed ist die Gesinnung und Lebensweise jener »Chassidim«, zu denen Choni gehört; dabei steht das liebevolle Verhalten zu den Mitmenschen im Vordergrund, aber auch das Lernen in der Thora zum Beispiel kann mit Chessed oder ohne Chessed, aus der reinen Liebesgesinnung und ohne sie geschehen (Sukka 49b). Unter »Leiden« denkt man zunächst an jenes Fasten, das angeordnet wurde, um den Regen zu erbitten, und das dem Traktat seinen Namen gegeben hat; aber die Absicht ist viel umfassender. Von dem geheimnisvollen Meister der frühaltmudischen Lehre Rabbi Simon ben Jochai ist der Spruch überliefert: »Drei gute Gaben hat der Heilige, gesegnet sei Er, Israel gegeben, und sie alle hat er nur durch Leiden gegeben, die sind: die Thora, das Land Israel und die kommende Welt.« Auch hier also gilt für das Land selber, was für den Regen gilt. In beiden Sprüchen erkennen wir die Auswirkung jener großen Lehre vom Sinn der Leiden, die in der Zeit des babylonischen Exils ihre entscheidende Gestaltung gefunden hat, wie sie in den Weissagungen des »zweiten Jesaja« über den leidenden »Knecht JHWH's« uns vorliegt. Es gibt ein Aufsichnehmen der Leiden um Gottes

willen, um der Bereitung seines Reiches willen. Zu dieser Lehre, die in dem talmudischen Begriff der »Züchtigungen der Liebe« fortgebildet worden ist, tritt nun ihr spätes Gegenstück: die großen Gaben Gottes wollen immer neu durch das Aufsichnehmen der Leiden erworben werden. Das stellt sich in dem Fasten um den Regen dar, wie sich die Gabe des Landes in der Gabe des Regens darstellt. Eins aber ist in dem Spruch von den drei Dingen, um deren willen (wörtlich: »um deren Verdienst«) der Regen fällt, besonders zu beachten: daß das Land an erster Stelle steht. Der Regen fällt vor allem dem Lande zuliebe, danach erst den »Chassidim« und den willig Leidenden zuliebe.

Aber wie ist jene unmittelbare Fürsorge, mit der Gott das Land Israel bedenkt, zu verstehen? Darf denn angenommen werden, daß er die andern Länder vernachlässige? Der Midrasch stellt dem Wort »ein Land, das der Herr dein Gott aufsucht« ein anderes Bibelwort gegenüber. In der Rede Gottes an Hiob aus dem Sturm weist er ihn (38, 26) darauf hin, daß er, Gott, es ist, der die menschenlose Wüste beregnet, – sogar um sie also kümmert er selber sich. Ebenso heißt es von ihm zwar (Psalm 121, 4): »Wohl, nicht schlummert, nicht schläft der Hüter Israels«, aber daß er nicht Israel allein hütet, spricht ein anderer Vers (Hiob 12, 10) aus: »In dessen Hand die Seele alles Lebendigen ist«, und wohl sagt Gott zu Salomo vom neuerbauten Heiligtum in Jerusalem (I Könige 9, 3): »Meine Augen und mein Herz werden dort sein alle Tage«, aber es heißt auch (Sacharia 4, 10): »Die Augen des Herrn, sie durchschweiften die ganze Erde«, und in den Sprüchen Salomos heißt es (15, 3): »Allerorten betrachten die Augen des Herrn die Bösen und die Guten.« Dies ist so zu verstehen: Gott spricht dem Heiligtum zu, daß seine Augen gleichsam nur dort sind, aber eben deswegen, daß sie dort sind, sind sie allerorten; und jenes ist so zu verstehen: Gott hütet gleichsam nur Israel, aber dadurch, daß er es hütet, hütet er alles. Das bedeutet, daß Israel das Medium ist, durch das Gott die Menschheit erhält und behütet. Und ebenso ist das Land Israel das Medium, durch das Gott der ganzen Erde seine Fürsorge zukommen läßt. Auch in diesem Gedanken, der den nationalen Universalismus der Propheten fortsetzt, bekundet sich die Parallelisierung von Volk und Land.

Das aggadische Denken ist kein logisches System. Der Talmud ist wesentlich die Bestandaufnahme unzähliger Diskussionen, und die Aggada in ihm ist davon nicht ausgenommen. Aber aus dem Widerstreit der Meinungen leuchten bestimmte

Grundbegriffe und Grundsätze hervor, und wie es trotz aller halachischen Kontroversen eine gültige Halacha gibt, so gibt es auch eine maßgebende Aggada. Auch hier verhält es sich so. Die besondere Gnade über dem Land ist über alle Verschiedenheit der Ansichten hinaus unmittelbar gewiß.

Die späteren Meister des Talmuds erzählen, um diese Gnade zu kennzeichnen, in märchenhaften Zügen von der Fruchtbarkeit des Landes, vornehmlich, wie sie einst bestanden hat. Der Wein von einer einzigen Rebe füllt alljährlich sechshundert Fässer, eine einzige Pfirsichfrucht speist vier Männer, und ein Fuchs macht seinen Bau im obern Teil einer Rübe. Das sind nicht eitle Fabeleien; man weiß sich der Bilder nicht genug, um von der Gnade zu erzählen, die dieses Land segnete und segnete.

Aber das ist kein Segen, der sich Müßigen in den Schoß schüttet. Die Gnade zielt auf die Arbeit des Menschen auf dem Acker ab, auf den er gesetzt worden ist, ihn zu bestellen, auf die Arbeit Israels in seinem Land. Das Pflanzen wird von der Aggada als eine Nachahmung Gottes verstanden. »Vom Anfang seiner Weltschöpfung«, erzählt der Midrasch, »hat sich der Heilige, gesegnet sei Er, vornehmlich mit Pflanzung befaßt, wie es heißt: »Und JHWH, Gott, pflanzte einen Garten in Eden«. So sollt auch ihr euch, wenn ihr in das Land kommt, vornehmlich mit Pflanzung befassen.« Kein andres Geschäft ist an Wichtigkeit diesem überlegen, nichts darf davon ablenken. »Wenn deine Hand beim Pflanzen ist und man dir sagt: »Da ist Messias!«, pflanze du die Pflanzung und dann geh hinaus und empfangen ihn.«

Dieses Land ist nicht allein das Land der besonderen Gnade, es ist auch das Land der besonderen Arbeit. Dem Satz der Schrift, darin erzählt wird, wie Gott den Abraham aus Heimat und Vaterhaus holt und ihn in das Land gehen heißt, »das ich dir zeigen werde«, gibt der Midrasch eine Erzählung bei, die von einer großen Erfassung der Situation Abrahams zeugt. Abraham hat von einer Gottesstimme den Befehl erhalten, nicht etwa in ein bestimmtes Land zu ziehen, sondern vor sich hin zu gehen, bis er in ein Land kommt, wo ihm die Stimme sagt, dieses sei es. Von da aus erzählt der Midrasch: »Zur Zeit als Abraham durch Aram-Naharaim und das Aram Nahors wanderte, sah er die Leute essen und trinken und Mutwill treiben. Da sprach er: »Möchte mir doch kein Anteil an diesem Lande werden!« Als er aber zum Abhang von Tyrus gelangte und sah die Leute mit Jäten zur Zeit des Jätens, mit Behacken zur Zeit

des Behackens beschäftigt, sprach er: »Möchte mir doch ein Anteil an diesem Lande werden!« Da sprach zu ihm der Heilige, gesegnet sei Er: »Deinem Samen will ich dieses Land geben.« Das Land, dessen Volk den ihm anvertrauten Boden pfleglich besorgt und jede vom Gang des Jahres geforderte Arbeit zu ihrer Zeit vollbringt, ist das Land der wahren Gnade.

### *Verbindung und Trennung*

Beide, das Volk Israel und das Land Israel, sind von Gott erwählt. Aber zwischen den zwei Erwählungen besteht naturgemäß – das ist der aggadischen Betrachtung offenbar – ein wesentlicher Unterschied. Das Volk wird in einem bestimmten Moment der Geschichte erwählt: als Volk ist es noch nicht vorhanden, aber aus einer der Sippen wird ein Mann erwählt, daß er ihm zum Stammvater werde, von dessen Söhnen wieder einer und von dessen Söhnen wieder einer, – dessen Söhne bilden dann den Urbestand des Volkes. Das Volk entsteht eben in der Geschichte, und demgemäß erfolgt die Erwählung in der Folge der Geschlechter, in einer Reihe von Akten der Ausscheidung und Auslese. Aber das Land als solches ist ja kein Geschichtsprodukt, sondern ein Stück der Schöpfung; so muß denn seine Erwählung in der Schöpfung selber erfolgt sein. Zwar wird auch von Israel gesagt, Gott habe Nationen geschaffen und eine unter ihnen erwählt; aber das kann selbstverständlich so lange nur ein Geschehen im göttlichen Gedanken sein, bis die menschliche Substanz da ist, an der sich dann die Erwählung aktuell vollzieht. Nicht so verhält es sich mit dem Land: dessen faktische Erwählung ist ein Teil der Schöpfungsbehandlung. Die beiden Erwählungen werden auch im Bilde des Hebeopfers dargestellt: Gott hebt gleichsam für sich selber eine Hebe von den Ländern und eine von den Völkern ab; aber auch dieses Bild ändert nichts an jenem unvermeidlichen Unterschied: die Erwählung des Landes geht nicht bloß in der Zeit voraus, sie gehört vielmehr einer anderen Zeitsphäre an; sie ist nicht unter den Ereignissen der Geschichte, sondern unter denen der Schöpfung. Aber daran ist es noch nicht genug. Was in der Geschichte erwählt wird, kann jung sein, und so ist Israel ein junges Volk, lange nach der Spaltung des Menschengeschlechts in Völker entstanden. Nicht so, was in der Schöpfung erwählt wird. In der Schöpfung erwählt werden heißt als Erwähltes geschaffen werden; der Akt der Schöpfung und der der Erwäh-

lung fallen hier zusammen. Was aber als Erwähltes geschaffen wird, dessen Schöpfung muß der der anderen, nichterwählten Dinge vorausgehen. Wie die Thora und das Heiligtum, so gehört auch das Land Israel der Urschöpfung an. Das Wort der Sprüche Salomos »die früheste Staubschicht der Welt« wird auf es gedeutet. Für »Welt« steht hier die Bezeichnung *thebel*. Man geht noch weiter und sagt: die eigentliche *thebel* ist das Land Israel, es wird *thebel* genannt, weil es mit allem durchwürtzt, *methubal*, ist, – jedes andere Land hat dieses und muß jenes entbehren, ihm aber »mangelt's an nichts«, alles ist in ihm. Dieses Land ist die Welt im Kleinen, das Weltmodell.

Erwählung ist Liebe. Wie Mose zum Volke sagt (Deuteronomium 7, 7f.), Gott habe sie aus keinem andern Grunde erwählt, als weil er sie liebe, so heißt der Midrasch Gott sprechen: »Lieb ist mir das Land mehr als alles.« Und weil er beide liebt, beschließt er sie zusammenzubringen. »Ich will«, spricht er, »Israel, das mir lieb ist, in das Land, das mir lieb ist, einziehen lassen.« So vermählt ein König einen Diener und eine Dienerin, denen er wohl will, miteinander. In dieser Handlung liegt aber weit mehr als bloßer Königswille. Gott hat beschlossen, daß die zueinander Gehörenden sich miteinander verbinden, denn als zueinander Gehörende, zueinander Passende, aufeinander Angewiesene hat er sie erschaffen und erwählt. Und all dies, sowohl Erschaffung und Erwählung als auch Verbindung der Erwählten hat er um seiner Absicht mit der Schöpfung willen, um der Vollendung seiner Schöpfung willen getan: die Vereinigung von Volk und Land soll ihren Dienst tun, die Welt zum Reiche Gottes zu vollenden.

Wie der Bibel, so liegt auch der aggadischen Deutung der Bibel alles daran, daß die Landnahme Israels sowohl von den Geschlechtern des Volkes selbst als auch von den Nationen der Welt als das verstanden werde was sie ist: ein von Gott zu seinen Enden gewolltes und vollbrachtes Geschehen. Innerhalb der Führung der Völker durch Gott in die Länder ihrer Siedlung kommt der Führung Israels nach Kanaan eine zentrale Bedeutung zu. Sie bekundet sich eben schon darin, daß am Anfang des Zugs aus Ägypten die Offenbarung steht: unter allen Völkern weiß nur Israel in den Tagen der Führung, daß es der Schöpfer der Welt, ihr Herr und ihr Erlöser ist, der es führt. Als von ihm geführt, als seinem Willen dienend erobert es das Land. Mit Recht wird diese Tatsache wie von der Bibel so von der Aggada solcherweise betont, denn ohne sie ist weder Is-

rael noch seine Geschichte zu verstehen. In diesem Zusammenhang muß man die berühmte Frage lesen, warum denn die Thora nicht erst mit der Weisung für die Passahfeier beginne, dies sei ja das erste Gebot und die Thora sei ja nicht da zu erzählen, sondern zu gebieten; weshalb, so wird weiter gefragt, sei Israel die Schöpfungsgeschichte kundgetan worden? Zur Antwort wird das Psalmwort (111, 6) angeführt: »Die Kraft seiner Taten hat er seinem Volk angesagt, ihnen Eigentum der Nationen zu geben.« Denn wenn die Völker kommen und Israel vorwerfen: »Ein Volk von Räubern seid ihr, die ihr die Länder von sieben Nationen erobert habt«, weist Israel sie darauf hin, daß sein Gott Himmel und Erde geschaffen hat, daß die ganze Erde sein ist und daß er nach seinem Willen Erde zuteilen kann, wem's ihm beliebt, »da er wollte hat er es (das Land) euch gegeben, und da er wollte, hat er es euch abgenommen und uns gegeben.« Das heißt keineswegs, daß man alle Eroberungszüge der Völker als von Gott gewollt gleicherweise als berechtigt ansehen und etwa gar alle Gewalttaten gegeneinander rechtfertigen dürfe. Denn das allein Wesentliche ist, daß Israel zu Beginn seines Zugs nach Kanaan den Willen des Herrn der Welt erfahren und das Land im vollkommenen und begründeten Glauben erobert hat, seinen Willen zu vollstrecken. Gleichviel mit wie viel oder wie wenig Recht in jedem einzelnen Fall die Nationen einander beschuldigen können, daß sie Räuber seien, dem Volk Israel gegenüber ist ihre Anklage gänzlich ungerecht, denn es hat ermächtigt gehandelt und aus dem gläubigen Wissen um seine Ermächtigung. Die Offenbarung, der Glaube an sie und das Handeln aus diesem Glauben sind es, die zwischen Israel und den Völkern nicht bloß »religiös«, sondern auch geschichtlich scheiden. Es hat zu allen Zeiten Völker gegeben, die ihre Stüchte mit göttlichen Namen belegten und ihre aus Besitzgier, Machtgier und Zerstörungsgier geborenen Gewalttaten als von diesen Göttern anbefohlen auslegten; es hat zu allen Zeiten Völker gegeben, in deren Handeln und in deren Rechnung mit sich selbst es redlicher und reinlicher zugeht; aber es hat, soweit wir nach den im Menschengeschlecht erhaltenen Zeugnissen urteilen dürfen, kein anderes Volk gegeben, das wie Israel als Volk das Gebot von oben vernommen und angenommen hat. Solange es das Gebot wahrhaft ausführte, war es im Recht und in bezug auf diese Ausführung ist es im Recht. In diesem Licht ist sein einzigartiges Verhältnis zu seinem Lande zu sehen. Im Bereich des vollkommenen Glaubens

ist es das Land dieses Volkes und nur in ihm. Vollkommener Glaube aber bedeutet nicht Glaube an sich selbst, sei es an das eigene Lebensrecht oder an den eignen Lebensraum oder dergleichen, sondern an den Gebieter und das Gebot, an den Beauftragenden und seinen Auftrag. Wo das Gebot und der Glaube sind, da kann es in bestimmten geschichtlichen Situationen Eroberung geben und sie ist nicht Raub; aber keineswegs muß es sie geben, denn Gott ist Herr über die Geschichte und nicht ist die Geschichte Herr über ihn.

Wie tief die Frage nach der Gerechtigkeit der Landnahme die Geister beschäftigt hat, geht aus einer anderen Stelle des Midrasch hervor. »Um drei Orte«, heißt es da, »können die Nationen der Welt Israel nicht peinigern und ihnen nicht sagen: »Geraubt sind sie durch euch«, und diese sind's: Die Höhle Machpela, die Grabstätte Josefs und der Tempel.« Wie so viele aggadische Sprüche hat auch dieser einen weiten Hintergrund. Auf den ersten Blick scheint es, es sei hier nicht mehr gesagt als eben, daß die beiden Grabstätten, die in Hebron und die in Sichern (Genesis 33, 19; 50, 5; Josua 24, 32), und die Tenne des Jebusiters, auf der das Heiligtum erbaut wurde, durch Kaufvertrag erworben worden sind. Aber der Midrasch will offenbar auch auf die Bedeutung der Tatsache hindeuten, daß es Grabboden und heiliger Boden war, von dessen Kauf die Schrift berichtet: die Gräber der Väter, die, in ihren Höhlen liegend, gleichsam den Boden besetzt hielten und in der Stille des Todes gleichsam den Uranspruch der Erwählten auf dieses Land vertraten, bis das Volk kam und ihn verwirklichte, und nach dessen Verbannung und Wiederverbanung den Anspruch weiter inmitten fremden Volks vertraten; und das Heiligtum zu Jerusalem, von der Urschöpfung an von Gott als der Ort vorbedacht, wo er seinen Namen »einwohnen« lassen wollte, und so Zeichen und Bürgschaft, auch nach der Zerstörung noch Zeichen und Bürgschaft der ewigen Berührung von Himmel und Erde in diesem Land.

Die Bedeutung des Vätergrabes für den Anspruch des Volks auf das Land erhellt noch mehr aus den Erzählungen von der Erbteilung zwischen Jakob und Esau. Nach dem Tode des Vaters tauscht Jakob alles, was er von außerhalb mitgebracht hat, gegen Gold um und stellt es Esau frei, dies zu wählen oder seinen Anteil an der Höhle Machpela. Esau sagt: »Was habe ich in dieser Höhle zu suchen!« oder: »Ein Grab ist überall zu finden!«, er wählt das Gold und verläßt mit seiner Sippe das

Land. Die Grabstätte, in der die Erwählten allein, nur Abraham und nicht Lot, nur Isaak und nicht Ismael ruhen, verbleibt Jakob und damit das Land, denn auch die Höhle ist Zeichen und Bürgschaft: Zeichen und Bürgschaft der Verheißung des Landes; für den Vater des Volkes, das das Land erben soll, ist es wichtiger sie zu besitzen als alles Gut der Welt.

Aber bei alledem vergißt die Aggada nicht, daß die Verheißung Abraham gegeben worden ist, damit er, das heißt das von ihm stammende Volk, »sein Segen werde«, und unter dieser Bedingung. »Drei Dinge«, sagt der Midrasch, »sind bedingt gegeben worden: das Land Israel, der Tempel und die Königschaft des Hauses Davids.« Das wird durch Worte der Schrift belegt. Es sind die drei Dinge, die dem ungetreuen Israel genommen worden sind, aber fortbestehen und dem wieder treu gewordenen zurückgegeben werden sollen; das Land Israel besteht in seiner Verlassenheit fort, der Tempel nur noch in seiner himmlischen Urgestalt, und das Haus Davids unbekannt und verschollen. Alle drei werden in neuer Herrlichkeit wiederkehren: die geschichtliche Sphäre, die sich in dem Lande darstellt, die religiöse, deren Mitte das Heiligtum ist, und die messianische, in der beide eins werden.

Die Aggada ist tief von dem aus der Schrift geborenen Bewußtsein durchdrungen, daß dieser Verfall der höchsten Volksgüter auf den Abfall des Volkes von dem Geber der Güter zurückzuführen ist. Auch hier steht das Land im Vordergrund. Die biblische Lehre von dem befleckenden und zersetzenden Einfluß, den die Missetaten des Volkes auf den Boden des Landes ausüben, ist von der Aggada aufgenommen und ausgebildet. Drei Arten des Frevels werden solcher Wirkung wegen hervorgehoben; der eine ist das Blutvergießen, der zweite der Götzendienst, aber der dritte ist der Hochmut. »Wer hochmütig ist, wirkt Verunreinigung des Landes und Hinwegziehn der Schechina (der welteinwohnenden Hypostase Gottes)«, der Schechina, die der Demütige veranlaßt, bei den Menschen auf Erden zu weilen. Es ist bedeutsam, daß dem Hochmut eine ebenso schlimme Wirkung wie dem Blutvergießen und dem Götzendienst zugeschrieben wird. Auch dies ist gewiß im Zusammenhang mit der Erwählung zu verstehen. Wer an die Erwählung glaubt und in aller Demut ihren Auftrag erfüllt, spendet dem Lande erhaltende Kraft und wirkt daran, daß die Schechina ihm nah bleibt; wer aber aus der Erwählung einen Gegenstand der Hoffart macht, wer sich durch sie gesichert und erhoben wähnt,

statt sich durch sie verpflichtet und ans Werk gestellt zu wissen, der schwächt das Land und verleidet der Schechina ihre Gegenwart über ihm. Durch die Erwählung sind Volk und Land verbunden, aber nur wenn und solange sie vom Volk in demütiger Arbeit für Gott erfüllt wird, können sie verbunden bleiben.

Und wenn die Strafe vollzogen worden und Volk und Land voneinander getrennt worden sind, leidet Gott selber darunter. Er läßt das Volk im Schmelzofen des Exils, und doch ruft er aus: »Wären doch meine Söhne im Lande Israel, ob sie es auch verunreinigen!« In Worten wie dieses gibt sich der alogische, überlogische Charakter der Aggada kund: es geht ihr nicht um eine begriffsgerechte Theologie, sie scheut sich nicht, Gott sich selber widersprechen zu lassen, wenn nur in solchem Widerspruch unmittelbar zum Ausdruck kommt, daß im Verhältnis Gottes zu dem aus seinem Lande verbannten Israel Ahndung und Gnade dicht beisammen hausen.

In immer neuen Bildern, die vor keinen Anthropomorphismen zurückschrecken, wird Gottes Treue zu dem verlassenen Lande gemalt. Sagt man, die Schechina sei aus ihm hinweggezogen? Nicht doch, auch vom zerstörten Heiligtum entfernt sie sich nicht. »In Ewigkeit«, so wird gesagt, »weicht die Schechina nicht von der Westmauer«, vom letzten Rest des Tempels. Darauf wird das Wort des Hohelieds bezogen, wo die Braut von ihrem Liebsten sagt: »Da steht er hinter unserer Mauer.« Das ist er, Gott, der Getreue, der hinter der Westmauer seines zerstörten Heiligtums steht. Ein anderes Bild (das man in diesem Zusammenhang verstehen muß): Gott ruft, er wolle in das obere, das himmlische Jerusalem nicht einziehen, ehe er in das untere, irdische Jerusalem einziehen kann, oder – nach einer späteren, kabbalistischen Fassung – ehe Israel in das irdische Jerusalem wieder einziehen kann. Aber es gibt ein noch kühneres Bild. Als die von Israel, so wird erzählt, sich weigerten, vor den Götzen Babels die Lieder zu singen, die im Tempel zu Jerusalem gesungen worden sind, und sich freudig töten ließen um ihrer Weigerung willen, schwur Gott: »Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, vergesse ich meine Rechte!«

Das Land Israel ist krank, aber es soll genesen. »Von dem Tag an, da der Tempel zerstört worden ist, ist das Land elend von den Übeln, die seine Bewohner betroffen haben. Wie ein Mensch, der krank ist und hat nicht mehr die Kraft zu stehen, so ist das Land elend, und keine Kraft ist mehr in ihm seine



Früchte hervorzubringen. In der Zukunft aber sendet der Heilige, gesegnet sei Er, den Tau der Wiederbelebung nieder und belebt die Toten.«

### *Im Lande und draußen*

Drei Worte des aggadischen Schrifttums muß man zusammenhalten, um erfassen zu können, welche Folgerungen aus der Tatsache der fundamentalen Verbundenheit von Volk und Land in Hinsicht auf den Unterschied zwischen diesem Land und der übrigen Welt, zwischen dem Wohnen in ihm und dem Wohnen an irgendeinem anderen Fleck der Erde gezogen wurden.

Das erste steht in der bekannten, in zwei verschiedenen Varianten wiederkehrenden Erzählung von den Gesetzeslehrern, die ins Ausland gehen, um dort Lehre zu empfangen oder aus einem andern gewiß nicht minder heiligen Motiv, die aber, sowie sie an der Grenze angekommen sind, so von dem Gedanken an das Land überwältigt werden, daß sie weinend ihre Kleider zerreißen und mit dem Ruf »Das Siedeln im Lande Israel wiegt alle Gebote der Thora auf« heimkehren, wobei sie sich auf Schriftworte berufen (Deuteronomium 11, 31 f., vgl. 12, 28 f.), in denen das Erfüllen der Gebote und das Siedeln im Lande miteinander verknüpft sind. Ebendiese Berufung auf die Schrift macht es uns deutlich, was letztlich mit jenem Ruf gemeint ist: die wahrhafte und vollkommene Erfüllung der Gebote ist nur im Zusammenhang des im Lande Israel siedelnden Volkes möglich, darum ist das Siedeln im Lande die Voraussetzung für die wahrhafte und vollkommene Erfüllung, und so wiegt es allein alle Gebote auf, insofern man sie nämlich ohne es erfüllen will. Nur so läßt sich verstehen, daß der Tatsache des Wohnens im Lande ein Gewicht zugeschrieben wird, das all die andern Gebote übersteigt: alle andern erhalten erst durch es die Möglichkeit ihrer wahrhaften und vollkommenen Erfüllung.

Noch weiter geht der vielerörterte, vielerläuterte Spruch: »Jeder, der im Lande Israel wohnt, gleicht dem, der einen Gott hat, und jeder, der im Ausland wohnt, gleicht dem, der keinen Gott hat.« Man ist geneigt, in dem Satz lediglich den bis zur Paradoxie zugespitzten Ausdruck der Bewertung des Siedelns im Lande zu sehen. Aber auch ein solcher Ausdruck müßte doch in einer echten Grundanschauung fundiert sein. Der

Spruch stützt sich bekanntlich auf zwei Schriftworte. Das eine ist die in dem Gesetz über das Jubeljahr enthaltene Erklärung Gottes (Leviticus 25, 38), er habe Israel aus Ägypten geführt, »um euch das Land Kanaan zu geben, um euch Gott zu sein«; der Vers wird offenkundig dahin verstanden, das Geben des Landes sei die Voraussetzung dafür, dem Volk Gott zu sein. Das andere ist die Klage Davids vor Saul (Samuel 26, 19) über die Menschen, die ihn »aus dem Eingegliedertsein in das Erbe des Herrn vertreiben, als wollten sie sagen (nicht »mit den Worten«, wie man zu übersetzen pflegt): Geh, diene anderen Göttern!«; dieser Vers wird offenkundig dahin verstanden, daß man einen Einzelnen, der aus der Gemeinschaft von Volk und Land vertrieben werde, so behandeln dürfe, als könne er außerhalb dieser Gemeinschaft seinem Gott nicht mehr dienen. Nimmt man die beiden Verse in dieser Interpretation zusammen, so ergibt sich als die Absicht jenes Spruchs: der Israelit, der außerhalb seines Landes wohnt, »hat« zwar selbstverständlich einen Gott nicht minder als der im Lande wohnt, aber er »gleicht« einem, der keinen Gott hat, weil er, eben als Israelit, die rechtmäßige Gemeinschaft mit Gott, das rechtmäßige Gott-dienen, nicht anders als eingegliedert in die Gemeinschaft von Volk und Land gewinnen kann: weil Gott Israel eben verheißen hat, ihm *als Volke* Gott zu sein, und weil er ihm als die Voraussetzung dafür *das Land* gegeben hat.

Von hier aus ist auch das dritte der aggadischen Worte zu verstehen. Gott spricht zu Jakob, da er ihm in die Heimat zurückzukehren gebietet (Genesis 31, 3): »Kehre in das Land deiner Väter und in deine Heimat zurück, ich werde bei dir sein – dein Vater harret dein, deine Mutter harret dein, ich selber harre dein.« Wohl hatte er ihm einst, im Traum von der Himmelsleiter, verheißen (28, 15), auf seinen Wegen bei ihm zu sein und ihn, »wohin du auch gehst«, nicht zu verlassen, wohl wußte und bekannte Jakob (31, 5), daß er in der Fremde bei ihm gewesen war, – dennoch: Gott harret sein in der Heimat, denn erst da gibt es die vollkommene Gemeinschaft mit ihm, erst da kann Jakob *als der Stammvater des Volkes* mit Israels Gott Gemeinschaft halten. Was der Midrasch Gott zu Jakob sprechen läßt, läßt er ihn zu Israel sprechen: »Ich selber harre sein.«

Man muß solchen Worten Berichte über Leben von Personen zur Seite stellen, um zu merken, wie ernst, wie lebensmäßig ernst sie, wenn auch nicht von allen, so doch von manchen genommen worden sind. Das schönste Beispiel finden wir darin,

was uns vom Leben eines bekannten Gesetzeslehrers des vierten Jahrhunderts, des Rabbi Seïra, erzählt wird. Wir hören, daß er, als er von Babylonien nach Palästina ziehen will, seinem Lehrer ausweicht, dem dieser sagt, wer das tue, übertrete ein Gebot, weil geschrieben steht (Jeremia 27, 22): »Nach Babel sollen sie gebracht werden und dort sollen sie sein.« Er weiß, so verhält es sich nicht, aber er will seinem Lehrer nicht widersprechen, vielleicht scheint ihm der Gegenstand gar nicht eine Sache der Erörterung, sondern eine der bloßen aktiven Entscheidung, er will gar nicht reden, nur eben hingehen. Der Weg bedeutet ihm ganz anderes als eine Übersiedlung von einem Land zum andern: es ist ihm, als ginge er aus einer Welt in die andere. Darum verbringt er hundert Tage im Fasten, um die Lehrweise der babylonischen Schule mit ihrer zugespitzten Dialektik zu »vergessen« und im Land Israel nicht durch Erinnerungen an sie gestört zu werden. Es bedarf einer ungeheuren Anstrengung, um seinen Geist dessen zu entledigen, was ihm die bis zur Selbstverständlichkeit gewohnte Methode geworden ist; aber diese Anstrengung muß getan werden, damit man die heimatliche Lehre wahrhaft in sich aufnehme und sich zu eigen mache. Der Bruch ist so gründlich, daß er in Palästina die babylonischen Genossen »töricht« nennt.

Am Jordan angelangt, findet Seïra keine Fähre, aber er kann nicht warten, sondern zieht sich an der Leine der Fähre hinüber. Ein Häretiker, der es sieht, spottet: »Übereiltes Volk, das (einst, am Berg Sinai, mit dem Spruch: »Wir wollen tun und wir wollen hören«) den Mund den Ohren vorausschickte – noch immer beharrt ihr in eurer Übereilung!« Aber Seïra antwortet: »Der Ort, der Moses und Ahron nicht beschieden war, wer sagt, daß er mir beschieden sei!« Es ist ihm nicht zugesichert, daß er das Land betritt, vielleicht geschieht in der kurzen Zeit, da er auf die Fähre wartet, etwas, das ihn daran behindert, darum darf er jetzt, da er auf dem Wege ist, auch nicht Augenblicke verweilen. Hinter seinen Worten aber steht etwas Tieferes noch: das Wissen um jenes »Harren« Gottes auf jeden Einzelnen von Israel; wie das Volk einst auf den ersten Gottesruf hin, ehe ihm noch kundgetan war, was von ihm gefordert wurde, sich zum Tun bereit erklärte, so soll jeder Einzelne dem Gottesruf in das Land folgen ohne zu zögern.

Man muß Seïra, der von auffälliger Erscheinung, klein und dunkelhäutig war, den Babylonier angesehen haben. So ist der Streich zu verstehen, den ihm bald nach seiner Ankunft ein

Fleischhauer spielt. Der erklärt, ein Pfund Fleisch koste fünfzig Geldstücke und einen Backenstreich. Nach einigem Verhandeln geht Seïra darauf ein, da er annimmt, dies sei eben Landesbrauch. Ein Gegenstück dazu bildet die Geschichte von einem anderen Fleischhauer, der, von Seïra ersucht, gut zu wägen, ihn anfährt: »Mach dich von hinnen, du Babylonier, dessen Vorfahren das Heiligtum zerstört haben!« Zuerst wundert sich der Beschimpfte: »Sind denn meine Vorfahren nicht den Vorfahren von diesem gleich?« Als er aber dann ins Lehrhaus geht und hört, wie die Worte des Hoheliedes »Wenn sie eine Mauer ist«, so ausgelegt werden: »Wenn Israel wie eine Mauer aus dem Exil heraufgezogen wäre, wäre das Heiligtum nicht zum zweitenmal zerstört worden«, spricht er: »Gut hat mich jener Unwissende belehrt.« In diesem schlichten Spruch gewinnt der Antrieb der Seele, der ihn aus Babylonien hierher gebracht hat, den stärksten Ausdruck. Er fühlt sich als teilnehmend an der Schuld aller Geschlechter, die einst in den sechs Jahrhunderten, da der zweite Tempel stand, nicht in die Heimat zurückgekehrt waren: ja, sie sind es, die das Heiligtum zerstört haben, und er, einer ihrer Nachkommen, der als Person in das Land des zerstörten Heiligtums gewandert ist, muß die Anklage auf sein Haupt nehmen.

Aber noch etwas zeigt sich in solchen Anekdoten: wie ernst er die Äußerungen der im Lande Ansässigen nimmt. Auch wenn die Sprecher Unwissende sind, durch sie hindurch spricht, ihnen unbewußt und unzugänglich, das Wissen. »Sogar das bloße Gespräch von Palästinensern ist Lehre«, sagt R. Seïra. In diesem Lande waltet eben von urher der Geist. Und nicht in den Menschen allein und durch sie wirkt er sich aus, sondern auch in der Erde und in der Luft. »Die Luft des Landes Israel macht weise«, sagt R. Seïra.

Und schließlich ist auch die ihm eigentümliche Auffassung vom Anbruch der messianischen Zeit eine Frucht dieses seines Verhältnisses zum Land. Er hört die Gefährten sich darüber unterreden, wann die Erlösung kommen wird und was geschehen muß, damit sie komme, er aber spricht: »Ich bitte euch, rückt sie nicht hinaus«, und begründet es mit drastischen Vergleichen: wie man einen Fund unversehens tut, wie einen ein Skorpion unversehens sticht, so kommt Messias, wenn man nicht an ihn denkt. Auch dies ist wie gesagt eine Frucht von Seïras Grundgefühl vom Wohnen im Lande: im Lande wohnen und inmitten des Volkes, als Volk Gottes Willen tun, nur dies,

nicht die Erlösung erörtern, nicht ihr nachgrübeln, nicht sich krampfhaft um sie bemühen, nur im Lande als Gottes Volk leben, und Messias wird kommen, »wenn man nicht an ihn denkt«.

All dies muß man zusammenhören und zusammensehen, um die deutende und verklärende Lehre der talmudisch-midrasischen Epoche vom Sinn des Wohnens im Lande Israel von ihrem Grund aus zu erfassen: die drei Sprüche, den vom Siedeln, das alle Gebote aufwiegt, den vom Siedler, der im Gegensatz zu dem im Ausland Weilenden dem gleicht, der einen Gott hat, und den, der Gott sagen läßt: »Ich selber harre dein«, – und dazu diesen beispielhaften Menschen, den kleinen Rabbi Seïra »mit den versengten Schenkeln«, der wirklich, mit der ganzen Macht seiner Seele, im Lande lebt und weiß: die Erlösung kommt, wenn man nicht an sie denkt.

### Dritter Teil: Die Stimme des Exils

#### *Das Herz eines Dichters (Über das Buch Kusari)*

Man pflegt unter Apologetik jene Gattung des religiösen Schrifttums zu verstehen, die von der Absicht bestimmt ist, die Wahrheit von Glaubenslehren zu erweisen und auch die von Leugnern dieser Wahrheit gegen sie vorgebrachten Argumente zu entkräften. Die jüdische Apologetik fügt sich dieser Definition nur zum Teil ein. Ihr ist es, der Wesensrichtung des Judentums gemäß, das nicht ein Glaubenssystem, sondern ein System des gläubigen Lebens sein will, zwar auch um den Erweis der Wahrheit eines Geglaubten, aber besonders um den der Richtigkeit eines Gelebten zu tun. Von da aus ist der innere Zusammenhang ihres Meisterwerkes, des »Kusari« des Jehuda Halevi, zu verstehen. Wozu freilich noch kommt, daß der Verfasser dieses Werks ein großer Dichter war, und ein wie gedankliches Buch ein Dichter auch schreiben mag, zwei Dinge werden stets, wenn auch etwa versteckt, darin sein: das Bild menschlicher Situationen und die Äußerung der eigenen Seele.

Die Situation, in der sich der Dialog des Buches »Kusari« begibt, entstammt, obgleich das Werk sich von Schilderung und Erzählung fernhält, einer dichterischen Schau. Dieser Chazarenfürst, der, in einem Traum über den Grundmangel seines Daseins belehrt, Gespräche mit Weisen anspinnt, um zu erfahren, wie er ihn überwinden soll, ist, wiewohl nur angedeutet, kein Begriff, sondern ein Mensch. Und nun ist es von Wichtigkeit, daß ihm der Engel im Traum nicht eröffnet, sein Glaube sei irrig oder seine Gesinnung sei unzulänglich, sondern er lebe und handle nicht so, wie es dem Schöpfer gefällt. So tritt uns schon im Ausgangspunkt jene Wesensrichtung des Judentums auf die Lebenshaltung und Lebensordnung entgegen, seine Scheidung zwischen einem dem Willen Gottes gemäßen und einem ihm ungemäßen Leben. Dementsprechend geht der Chazarenfürst bei seinen Gesprächen mit den Weisen, ob er sie auch zunächst nur »nach ihrem Glauben« befragt, darauf aus zu erkennen, wie ihre Lebensweise im Verhältnis zu der seinen beschaffen sei. Die Gesinnung allein kann nicht entscheidend sein. Unverkennbar unter Hindeutung auf den ersten Kreuzzug legt der Dichter dem Chazaren einen nachdrücklichen Hinweis auf die Kämpfe

zwischen Edom und Ismael, »die sich in die bewohnte Welt geteilt haben«, in den Mund: beide, der Christ und der Muhammedaner, wollen der Gottheit dienen, schlagen zu diesem Zweck einander tot und sind dabei gewiß, ins Paradies zu kommen: keinesfalls können beide recht haben, wiewohl hier fromme Gesinnung gegen fromme Gesinnung stehe. Die Antwort des Philosophen, totschlagen sei eben an sich vernunftwidrig, genügt dem Fürsten nicht: in der Begriffswelt der Philosophen kann man wohl denken, aber nicht leben, kann man wohl richtig denken, aber nicht richtig leben. Die Wahrheit des *Lebens* zeigen Propheten, nicht Philosophen; und mancher, der sich nicht mit hohen geistigen Dingen abgegeben hat, wird (hier denkt der Chazare offenbar an seinen eigenen Traum) in »wahrhaften Träumen« auf diese Wahrheit hingewiesen. Das Göttliche und die Seelen haben ein Geheimnis, das wird von der Weisheit der Philosophen nicht erfaßt. Den christlichen und den muhamedanischen Theologen, die er nun beruft, befragt der Fürst nicht mehr wie den Philosophen um ihr Glaubensbekenntnis allein, sondern auch um ihr Tun. Beide antworten zu dogmatisch, als daß sie den Fragenden davon überzeugen könnten, worauf ihre Religionen gegründet sind: vom Handeln Gottes an die Menschenwelt und in ihr, einem Handeln, das dem Menschen den Weg für sein eignes Handeln zeigt. Brachte der Philosoph nur Abstraktionen vor, so weisen die Vertreter der beiden Religionen zwar, neben allgemeinen Sätzen über Gottes Ewigkeit und Geistigkeit, auch auf sein konkretes Walten hin, aber dogmatisch gefaßt, wie sie es fassen, erscheint dieses Walten nicht als ein sich im geschichtlichen Leben bekundendes und für das persönliche Leben maßgebendes; was er sucht, kann der Chazare hier nicht finden. Nun erst, und weil sich beide Theologen auf die heilige Schrift Israels berufen haben, befragt er auch einen Juden, obwohl er ursprünglich aus diesem äußerlich und innerlich herabgekommenen Volke niemand hatte heranziehen wollen. Auffallenderweise fragt er nun wieder nach dem Glauben, vermutlich weil ihn seine Erfahrungen belehrt haben, daß er nur über diesen Auskunft erhalten könne. Und in der Tat antwortet ihm auch der Rabbi mit einem »Ich glaube«. Aber dieses Bekenntnis ist doch seinem ganzen Charakter nach von jenen völlig verschieden. Der Jude redet nicht von Gottes Wesen, sondern nur von seinem Wirken in der Geschichte Israels. Geschichte, geschichtliches Leben ist, was er zu bekennen hat; er redet, als hätten die Juden keine andere Religion

als ihre Geschichte, aber es ist eben eine Geschichte göttlicher Taten, es ist Geschichte, erfahren als ein Geschehen zwischen Himmel und Erde. Die Lehren der anderen gelten dem Juden als »spekulativ«: auf den Wegen theologischer Dogmatik könne man nicht dahin gelangen, wohin der Fürst gelangen wolle, nämlich von Gottes Eigenschaften so zu erfahren, um »dem Schöpfer an Weisheit und Gerechtigkeit ähnlicher zu werden«. Nachahmung Gottes lernt man nicht aus Aussagen über Gottes Wesen, sondern aus dem lebendigen Zeugnis für sein Walten in der Menschengeschichte, und der Jude bezeugt durch sein Sein, was sein Wort bekennt. Das verspürt der Fürst alsbald, und das große Gespräch der beiden beginnt, dessen erster Teil schon den Übertritt des Chazaren zum Judentum zur Folge hat. Dieses Gespräch umschließt zwar wie das Irdische so auch das Himmlische, aber immer so, daß es auf das Konkrete, auf die Geschichte, auf Israel bezogen bleibt. Es ist nicht beiläufig, daß der dritte als der mittlere Teil die Gottesgebote für das Leben des jüdischen Menschen und des jüdischen Volkes behandelt. Immer wieder geht der Rabbi darauf aus, dem Fürsten die lebendige Beziehung zwischen Gott und Israel zu zeigen. Dabei hält er sich von einer idealisierenden Betrachtung des Volkes fern, die an die Stelle der geschichtlichen Wahrheit doch wieder eine nur gedachte Auffassung setzen würde. Er trägt schwer an dem Elend des Volkes: weil es für dessen Mehrheit nur ein auferlegtes, nicht ein freiwillig getragenes ist. Nur ein kleiner Teil, das weiß er, wird durch den Druck zur Demut Gott und seiner Lehre gegenüber gebracht. »Ertrügen wir hingegen diese Verbannung und Erniedrigung in der rechten Weise um Gottes willen, dann brächten wir die Befreiung nah, deren wir harren.«

Der Unterschied zwischen den Verheißungen anderer Religionen an die Getreuen und denen der Thora wird vornehmlich darin gesehen, daß dort dem gehorsamen Einzelnen eine Seligkeit nach dem Tode versprochen wird, hier aber einem das Gebot erfüllenden Israel zugesagt wird: »Ihr werdet mir zum Volke werden.« Und das schließt zugleich ein – hier spricht der Rabbi zum erstenmal von Palästina –: »Ihr werdet dauern in dem Land, das zu dieser hohen Stufe verhilft, heiliger Boden der es ist. Seine Fruchtbarkeit oder Dürre, sein gutes oder schlimmes Geschick hängen, je nach euren Taten, unmittelbar vom Göttlichen ab, dieweil die ganze übrige Welt nach der Naturregel sich regelt.« So nimmt Jehuda Halevi die biblisch-

talmudische Lehre von der besonderen göttlichen Fürsorge wieder auf, indem er sie mit der biblischen Lehre von der Einwirkung der Menschentat auf das Los des Bodens verbindet. Den unmittelbaren Einfluß der menschlichen Handlungen auf die Geschichte des Bodens, wie die Bibel ihn für die Urzeit darstellt, schränkt er für die Geschichtszeit auf Palästina ein: nur noch der Boden des Landes Israel wird nun für das Tun des Volkes zur Verantwortung gezogen, der Rest der bewohnten Erde ist unter die Naturgesetze allein gestellt und durch sie gesichert. So bekommt hier die gegenseitige Abhängigkeit von Volk und Land Israel eine besondere Betonung.

Im ersten Teil des Buches erklingt das palästinensische Motiv nur einen Augenblick und verschwindet, im zweiten Teil gelangt es zur Entfaltung. Der Rabbi, der jetzt nicht mehr bloß Auskunft gibt, sondern den Proselyten lehrt, erklärt ihm, was die göttliche »Glorie«, der Kabod, ist: »ein Strahl göttlichen Lichts, der bei Seinem Volke in Seinem Lande sich auswirkt.« Der Chazare erkennt die Wirkung auf das Gottesvolk an, er hat verstehen gelernt, daß das Göttliche sich innerhalb des Menschengeschlechts das ihm Gemäße erwählt, um sich ihm unmittelbar mitzuteilen; aber daß ein Stück der Erde vor allen andern als Land Gottes zu bezeichnen sei, fällt ihm schwer zu fassen und anzunehmen. Zur Antwort zeigt der Rabbi auf einen Berg, auf dem der beste Wein gedeiht: die edlen Reben bedürfen dieses besonderen Bodens, der ihrem Wachstum günstig ist wie kein anderer, freilich müssen sie auch in der rechten Weise gepflanzt und gepflegt werden, damit sie solche Trauben bringen. Die Reben sind das erwählte Volk, »Sondergut und Kern«, der Berg ist das Land Israel, die Pflege sind die gebotenen Handlungen, die an das Land gebunden sind und nur in ihm vollzogen werden können, die Frucht des Weinbergs aber ist die Prophetie, die Israel allein zu eigen ist: die Gottesnähe in der Gestalt der Kundgebung. »Das Sondergut vermag sich aber an das Göttliche an keinem andern Orte zu heften, wie der Weingarten nur an diesem Berg zu gedeihen vermag.« Prophetie ist nur im Lande Israel oder im Hinblick auf es und um seinetwillen geschehen. Die Offenbarung hat sich von der Urzeit an in seinem Bereiche begeben. Abraham wurde, als er würdig befunden ward, aus seinem Lande hierher versetzt, damit seine Vollkommenheit hier zur Entfaltung gelange; so findet ein Landmann in der Wüste die Wurzel eines guten Fruchtbaums und verpflanzt sie in den ihrer Entwicklung zum Fruchtbaum gün-

stigen Boden. In Kanaan geht die Gabe der Prophetie von Abraham auf seinen Samen über. Den Anteil des Landes an dieser Gabe hat Jakob erkannt, als er das Traumgesicht, das ihm zuteil wurde, nicht der Lauterkeit seiner Seele und nicht seiner Glaubenskraft, sondern dem »schauerlichen« Orte zuschrieb. Die Gaben Gottes suchen sich die natürliche Substanz, in der sie zur vollen Entfaltung kommen können. Was Gott der Welt in der Offenbarung mitteilen will und was er in der Schöpfung ihr zuteilt hat, diese zwei streben einander zu; die Schöpfung strebt danach, sich Gott zu nähern, aber die Offenbarung strebt danach, sich zu verleblichen, sie bereitet sich im Umkreis der Natur das Organ, das am geeignetsten ist sie aufzunehmen, sie zu Leben zu machen und in die Welt zu tragen. Das Land Israel wurde bestimmt, die ganze Welt zum Rechten zu bringen, und eben darum ist es, seit der Zeit der Sprachenspaltung, seit die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts in Völker zerfiel, »als der Hohe die Völker eineignete«, den Stämmen Israels zugedacht worden: das »Eigentum des Herrn« dem »Volk des Herrn«. »Festzeiten יהוה's« heißen die Tage, an denen diese Verbindung von Volk und Land und ihre Bestimmung zu gemeinsamem Werk gefeiert wird, »Dienst יהוה's« wird die über das Jahr verteilte Bereitung zu diesem Werk genannt. Ruhetage heißen »Sabbate יהוה's«, aber die ein Jahr lang währenden Ruhezeiten des Bodens am Ende jedes Jahrsiebents werden »Sabbate des Landes« genannt: so sehr hat Gott dieses Land erwählt, so sehr will er sich in ihm verherrlichen. Aber auch die Sabbate יהוה's und die Festzeiten יהוה's sind an das Land gebunden, denn von hier aus muß man zu rechnen beginnen, um die Stunden der Festanfänge für alle Orte der bewohnten Erde zu ermitteln. Dies bringt Jehuda Halevi in Zusammenhang mit zwei Motiven, die er der aggadischen Tradition entnimmt. In dem einen erscheint Palästina als »Mitte der bewohnten Welt« (in der Aggada: Mitte der Welt). Das andere erzählt, Adam sei, nachdem er gesündigt hatte, am Vorabend des Sabbat vom Garten Eden nach dem Lande Israel gebracht worden, um hier den Boden zu bebauen, und hier habe er begonnen die Tage nach den sechs Tagen der Schöpfung zu zählen. In Raum und Zeit ist Palästina, »das Tor des Himmels«, von urher zentral und bestimmend. So verehren denn auch heute noch alle Völker das Land, obgleich die Schechina sich hier nicht mehr schauen läßt, alle Glaubensgemeinschaften wallfahren dahin und begehren nach ihm, »nur wir unterlassen es, wegen der

Verbannung und der Bedrückung, in die wir getan sind«. Hier kehrt jene strenge Selbstkritik wieder, die uns schon in jener Unterscheidung zwischen der Haltung der Wenigen und der der Vielen in Israel begegnet ist und die sich bei Jehuda Halevi aufs genaueste mit seiner Höchstschtzung Israels verträgt: das zu Großem Berufene ist am stärksten von innen her bedroht.

Der Fürst ersucht den Rabbi, ihm einiges aus den Aussprüchen der Weisen über den hohen Rang Palästinas vorzutragen. Aber statt nun etwas von dem vielen anzuführen, das zum Ruhme des Landes gesagt worden ist, etwa über seine Heiligkeit und seine mannigfachen Segnungen, zitiert er lauter Äußerungen über die Wichtigkeit des Wohnens im Lande. Es ist geradezu, als wollte er den Vorwurf herausfordern, mit dem der Fürst nun all die Hinweise – als zöge er eine Schlußfolgerung aus ihnen – beantwortet: »Wenn dem so ist, dann vergehst du dich gegen die dir von deiner Thora auferlegte Pflicht, da du nicht nach dieser Stätte hinstrebst, sie nicht zum Hause deines Lebens und Sterbens machst, der du doch betest »Erbarme dich Zions, denn es ist das Haus unseres Lebens« und glaubst, daß die Schechina dahin zurückkehren werde . . . Da ist doch dein Knien und Niederfallen nach ihm hin nur Heuchelei oder gedankenlose Verrichtung.« Und der Rabbi nimmt den Vorwurf als gerecht entgegen. »Du beschämst mich, König der Chazaren«, sagt er. Das entspricht völlig der Antwort, die er im ersten Teil dem Fürsten gibt, als dieser ihm vorhält, die demütige Haltung des jüdischen Volkes sei keine freiwillige, sondern eine erzwungene: »Du triffst meine schwache Stelle, König der Chazaren.« Aber beiden geht es – wiewohl das eine Mal das Volk, das andre Mal die Person angeklagt wird – um dasselbe: die Bewährung des Bekenntnisses im Leben. Damit rühren wir an den Kernpunkt des Werkes, der schon am Anfang in jenem Traum des Fürsten erschien, darin der Engel ihm vorhielt, seine Gesinnung gefalle Gott wohl, nicht aber sein Leben. Aber er hatte eben nicht gewußt, *wie* man leben soll. Jetzt hat er es erfahren, indem er über das Lebenssystem Israels belehrt wird. Aber er merkt, erst, wie wenig das Volk selber dieses Lebenssystem wahrhaft, das heißt eben aus der rechten Gesinnung verwirklicht, und daß es manche der höchsten Tugenden nur erfüllt, weil es keine äußere Möglichkeit hat, sich dagegen zu vergehen, und sodann anderseits, daß auch der Mann, der ihn belehrt, selber nicht in seinem Leben alles erfüllt, woran er glaubt und was er verkündigt. Das ist es, was Jehuda Halevi seinen Chazarenfürsten zu seinem

Rabbi sagen läßt. Daß er es aus der Tiefe seines eigenen Herzens holt, geht besonders aus der Antwort des Rabbi auf den Vorwurf hervor. Dies, dessen er bezichtigt wird, sagt er, also das Unterlassen der Heimkehr in die Heimat, dies eben sei es, »was die Erfüllung der göttlichen Verheißung für den zweiten Tempel vereitelt hat«: »Das Göttliche war schon bereit wieder wie vordem sich niederzulassen, hätten sie nur alle freudigen Herzen eingestimmt ins Land zurückzukehren. Aber nur ein Teil von ihnen kehrte zurück; die Mehrheit, und gerade die Vornehmen unter ihnen, verblieb in Babel und zog es vor, als Geduldete und Verknechtete zu leben, um sich nur nicht von ihren Wohnungen und ihren Geschäften zu trennen . . . Wohl, wären wir mit ganzem Herzen bereit, dem Gott unsrer Väter zu begegnen, wir erlangten von ihm, was unsre Väter in Ägypten erlangten.« Wenn wir, so wie wir leben, im Gebete von Gott sagen: »der seine Schechina nach Zion zurückführt«, so ist das nichts als Starengelplapper. Hier spüren wir, daß Jehuda Halevi, was er seinen Rabbi zu seinem Fürsten sagen läßt, vorher im Geheimnis seines Herzens zu sich selber gesagt hat; wir nehmen die Kundgebung der Seele des Dichters. Eine große Seele und ein großes Dichtertum gehören dazu, um solches so auszusprechen. Das Wort bleibt in uns haften und soll in uns haften bleiben; denn das Buch ist darauf angelegt, daß dieses Wort nicht aus unserem Gedächtnis und unserem Gemüt weiche, bis wir an den Schluß gelangen, wo sich uns erst sein voller persönlicher Sinn eröffnet.

Im Fortgang des Buches hören wir bis nah an den Schluß kaum noch etwas von Palästina, nur gelegentlich wird es erwähnt. Es ist, als sei das Wesentliche nun gesagt worden und von Nebensächlichem solle geschwiegen werden. Mehr noch: es ist, als walte in diesem Schweigen noch eine besondere Absicht; das, was uns am Schluß eröffnet wird, soll nicht durch weitere Gespräche über das Land vorbereitet werden; was uns hier kundgetan werden soll, wird uns gerade dann ganz kundgetan, wenn es nicht vorbereitet worden ist. Gerade nachdem die Lehre des Rabbi sich also der dogmatischen Sprache am meisten genähert, von ihrer eigentlichen Aufgabe also am weitesten entfernt hat, findet sie ihr Ende. Das Gespräch bricht ab, und der erzählende Stil, der seit dem Anfang des zweiten Teils völlig zurückgetreten war, setzt wieder ein; wir hören, nun habe der Rabbi beschlossen, das Land der Chazaren zu verlassen, um nach Jerusalem zu ziehen. Wie wollen wir diesen Entschluß

im Zusammenhang des Buches verstehen? Es ist offenbar, daß er eben seit jenem Vorwurf des Fürsten zur Reife gediehen ist. Hat ihn dieser Vorwurf selber so beeinflußt? Vielmehr, daß ihm darin die Anklage seines eigenen Herzens als Wort eines anderen an ihn entgegentrat. Aber das ist noch nicht alles. Er war zu diesem Fürsten gerufen worden, um ihm zu sagen, wie das rechte Leben beschaffen sei; er hatte es ihm gesagt, er hatte ihm von der Leiblichkeit des rechten Lebens erzählt, wie er als Sohn Israels darum wußte, nämlich von einer auf dem Urzusammenhang eines erwählten Volkes mit einem erwählten Land begründeten Leiblichkeit des rechten Lebens; und was er sprach, erfuhr er als zu sich selber gesprochen. Alles, so hatte er gelehrt, kommt darauf an, daß man lebe, was man glaubt; lebte er, was er glaubte? Der Vorwurf des Fürsten hatte ihn vor die Brust gestoßen; aber in seiner Antwort hatte er selber sich an die Brust geschlagen. Seither hatte er mit Bedacht von dem Gegenstand geschwiegen; aber im Schweigen war der Entschluß gereift, das bisher Ungetane zu tun. Und auch dies alles wieder ist nicht etwas bloß Ersonnenes oder Erdichtetes, sondern es ist ein Teil, der abschließende Teil des Seelenbekenntnisses des Dichters. Er selber hat den Entschluß gefaßt. Jetzt aber versucht der Fürst, er, der ihm vorgeworfen hatte, daß er nicht nach dem Lande Israel gehe, ihn von seinem Entschluß abzubringen: Was wolle er dort, da doch die Schechina dort nicht mehr weile? Könne man doch an jedem Orte der Welt durch reine Gesinnung der Nähe Gottes teilhaftig werden! Warum wolle er sich da all den Gefahren aussetzen? Man sieht, der Chazarenfürst scheut sich, damit der Rabbi ihn nicht verlasse, nicht, Argumente zu verwenden, die doch der ganze Gang des Gespräches samt seinen eigenen Worten widerlegt hat: es komme weder auf die Worte noch auf die Handlungen entscheidend an, zumindest heute seien in religiösem Belange alle Orte gleichwertig, und was not tue sei die reine Gesinnung allein. Aber der Rabbi macht zur Antwort an dem eigenen Fall den ganzen Sinn seiner Lehre von der Konkretheit des religiösen Lebens und von der Tat praktisch deutlich. Und die Bedenken, die der Fürst gegen die Reise geäußert hat, werden uns im Zusammenhang des Buches verständlich: sie sollte eben diese Antwort vorbereiten, in der das Bekenntnis des Rabbi und das seines Dichters gipfelt. Es sind sieben Hinweise, die der Rabbi – zweimal durch Einwände des Chazaren unterbrochen, die aber beidemal zu wichtigen Ergänzungen seiner Darlegung führen – vorbringt.

Erstens: Es ist wohl wahr, daß die Schechina, die geschaut wird, heute im Lande Israel nicht zu finden ist, weil sie sich an dem bestimmten Orte nur einem Propheten oder einer den Willen Gottes erfüllenden und ihm daher wohlgefälligen Schar offenbart; diese Schau ist uns für die Zeit wieder verheißen, »wenn JHWH nach Zion zurückkehrt«. Aber die unwahrnehmbare geistige Schechina weilt »bei jedem echtbürtigen Israeliten, dessen Handeln lauter, dessen Herz rein, dessen Gesinnung ganz dem Gotte Israels ergeben ist«. Dies ist dem Anschein nach kein Gegengrund, ja es klingt fast, als würde damit dem Chazaren recht gegeben; hört man aber recht hin, dann vernimmt man zwischen den Zeilen, was Jehuda Halevi wohl mit Absicht nicht ausdrücklich sagen wollte, wodurch allein aber verständlich wird, zu welchem Ende das gesagt ist, was gesagt ist: da die der wahren Gemeinschaft Israels zugetane Schechina, seit die Gemeinschaft zersprengt ist, bei jedem der zersprengten Teile, das heißt bei jedem echten, Gott wahrhaft dienenden Juden weilt, bringt jeder von diesen, der ins Heilige Land zieht, diese ihre Gegenwart mit sich, und die es tun, versammeln dort nicht bloß die Gemeinschaft Israels, sondern sie sammeln gleichsam die Schechina selber dorthin ein. Was dies letztlich bedeutet, zu erhelten, ist erst dem Schluß der Rede des Rabbi vorbehalten.

Zweitens: Da das Land Israel unter allen Gott zugeheiligt ist, können nur in ihm die religiösen Handlungen zu ihrer Vollendung gelangen, und viele Gebote können nur hier erfüllt werden. Das heißt: nur in Palästina kann der jüdische Mensch mit der Ganzheit des tätigen Lebens Gott dienen; was in den Ländern des Exils getan wird, ist nur Stückwerk, vollkommenes Werk kann nur im Lande Israel geraten. Die Voraussetzung, von der dieser zweite Grundsatz, wie auch der nächstfolgende, ausgeht, ist, daß die Heiligkeit des Landes durch alles geschichtliche Schicksal nicht verkürzt worden ist.

Drittens: Nicht die Handlungen allein werden nur im Lande Israel vollkommen, sondern auch das Herz kann nur hier seine Reinheit bewahren. Um diesen Grundsatz ganz zu erfassen, muß man sich die Unterscheidung zwischen der Gesinnung und der Betätigung gegenwärtig halten, die sich durch das Buch zieht. Der Ausgangspunkt war, daß die Gesinnung allein nicht genügt, das rechte tätige Leben muß hinzutreten; dieses kann, wie wir hörten, nur im Heiligen Lande seine Vollendung finden; aber auch der Gesinnung selber, mag sie noch so rein sein, fehlt ein letztes, eine gleichsam objektive, gleichsam naturhafte Lau-

terkeit der Seelensubstanz, eine Lauterkeit, von der die Seele erst unter der Einwirkung der Heiligkeit des Landes durchdrungen werden kann. Wie das Land das Tun vollendet, so vollendet es auch die Seele.

Viertens (wieder schließt sich der Grundsatz an den vorangehenden an): Aber nicht bloß der Stand des Lebens und der Seele, sondern auch das über alles Entscheidende, das Verhältnis zwischen Gott und diesem Menschen wandelt sich, da er sich in das Land Israel begibt, und zwar schon auf der Fahrt selber. Wer bedürfte nicht für frühere Vergehen der Vergebung Gottes? Man kann Gott, um Sühnung zu erlangen, keine Opfer mehr darbringen, in denen ja einst der Mensch von Israel sich selber der Gottheit sinnbildlich darbrachte; aber man kann sich selber dadurch darbringen, daß man sich den Gefahren der Fahrt freudig aussetzt und auch den Tod, wenn er einen dabei ereilt, dankbar entgegennimmt.

In diesem Augenblick, da die Darlegung des Rabbis an die Grenze des Lebens gerührt hat, greift der Chazare mit seinem zweiten Einwand ein. Er hält dem Rabbi vor, er habe ihm doch seine Schätzung der Freiheit zu erkennen gegeben, nun aber wolle er neue Pflichten auf sich laden, deren er außerhalb Palästinas ledig sei. Zur Antwort spielt der Rabbi den fünften Grundsatz aus: Darauf kommt es an, daß man vom Dienst der vielen frei werde für den Dienst des Einen. Der Dienst Gottes ist die wahre Freiheit, es gibt keine andere. Nur wer nicht mehr nach der Gnade der Menschen strebt, darf um die Gnade Gottes werben. Diesen Weg, den Weg von der Abhängigkeit von der Menschengunst zum freien Dienste des gnädigen Gottes bedeutet der Weg nach dem Lande Israel.

Jetzt bringt der Fürst den dritten Einwand vor, der das Grundmotiv des Buches, die Unterscheidung zwischen Gesinnung und Tat, erneuert: wenn der Rabbi in der Wirklichkeit seines Glaubens all dies festhalte, dann sei es ja daran genug, denn Gott kenne sein Herz. Der Einwand klingt verwunderlich. Hat der Chazare vergessen, was ihm einst der Engel im Traum eröffnete? Hat er alles vergessen, was ihn der Rabbi gelehrt hat? Vielmehr, er geht gerade davon aus: die Gesinnung genügt nicht, man muß auch zur Tat bereit sein, aber ist man wahrhaft dazu bereit, hat man in der Seele alle Hemmung überwunden, dann darf man doch erhoffen, daß Gott, für den die volle innere Bereitschaft zur Tat der Tat selber gleichkommt, jene mit gleichem Wohlgefallen wie diese entgegennimmt. Darauf antwor-

tet der Rabbi mit dem sechsten Grundsatz: Bereitschaft steht für die Tat nur, wenn die Tat unmöglich ist. Denn »die Taten bedürfen der Vollendung«. Gott kennt ja auch die Gedanken des Beters, und doch sollen sie mit den Lippen ausgesprochen werden, um als vollkommenes Gebet zu gelten. Gott will nicht bloß, daß die Seele sich vollende, sondern auch daß durch sie die Welt zur Vollendung gebracht werde. Er hat die Welt und den Menschen so erschaffen, daß die Tat des Menschen an der Vollendung der Welt zu Seinem Reiche wirken könne.

Und daraus ergibt sich unmittelbar der siebente und letzte Grundsatz, der den ersten, der von der bei jedem reinen Herzen weilenden Schechina handelte, erhellt und ergänzt. Er besagt, daß die Tat der mit bereiter Seele ins Heilige Land Ziehenden ihre Wirkung am Lande Israel, an der Gemeinschaft Israels, an der Heimkehr der Schechina, an der Erlösung tun wird. Es heißt im Psalm: »Selber wirst aufstehn du, wirst dich Zions erbarmen, denn die Stunde ist's, ihm Gunst zu erzeigen, denn gekommen ist die Frist, denn deine Knechte haben an seinen Steinen Gefallen, günstig sind sie seinem Staub.« Wenn die Söhne Israels als Gottes Knechte, die ihm in Freiheit dienen, von der höchsten Sehnsucht nach Zion ergriffen werden und ihr Leben für die Erfüllung ihrer Sehnsucht einsetzen, dann ist die Frist gekommen, dann wird Jerusalem erbaut.

Alles ist gesagt, was zu sagen war. Der Dichter hatte den Rabbi erst seine eigne Selbstanklage, dann seinen eignen Entschluß und dessen Motive aussprechen lassen. Dort ist das persönliche Bekenntnis in Deutung der Geschichte übergegangen, hier geht es in Verkündigung über. Die Verkündigung hat die Grundform, um die sich alle echte Prophetie aufbaut, die des »Wenn«, ebenso wie die Deutung der Geschichte sie hatte, denn auch sie war prophetische Deutung. »Wären wir«, so hatte die Deutung gesprochen, »mit ganzem Herzen bereit, dem Gott unsrer Väter zu begegnen, wir erlangten von ihm, was unsre Väter in Ägypten erlangten.« Was im Wenn der Deutung vorbereitet wurde, vollendet sich nun im Wenn der Verkündigung. »Jerusalem«, spricht die Verkündigung, »wird wieder erbaut werden, wenn Israel von der höchsten Sehnsucht danach ergriffen wird.« Der Sprecher, der Rabbi, – der Sprecher, der Dichter ist von der äußersten Sehnsucht danach ergriffen. Er geht hin, seine Sehnsucht zu erfüllen und fühlt im eignen Schritt schon den Schritt Israels.

Daß wir von Jehuda Halevi nur noch – durch die Botschaften



seiner Gedichte – aus Ägypten, Jemen, Damaskus und Tyrus, dann aber nicht mehr hören, hat die Größe des Sinnbilds.

### *Die Entfaltung des Mysteriums (Über das Buch Sohar)*

Die altorientalische Vorstellung der Entsprechung von himmlischer und irdischer Gottesstätte gewinnt eine besondere Gestalt in der aggadischen Vorstellung des »oberen« und des »unteren« Jerusalem. Sie entsprechen nicht bloß einander, sondern sind auch auf geheimnisvolle Weise miteinander verbunden und wirken aufeinander ein. Zu ihrer vollen Entfaltung aber gelangt diese Konzeption erst in der Kabbala. Hier ist es ebendieselbe Wesenheit, die in himmlischer und in irdischer Gestalt erscheint, einmal vom Göttlichen, das andere Mal vom Menschlichen aus gesehen. Wie »die Gemeinschaft Israels«, die Macht, die das Volk Israels eint, mit der Schechina zusammenfließt, so wird auch »Zion« in die Emanationen der göttlichen Substanz selber hereingehoben, ohne aber damit seine irdische Realität zu verlieren. Innerhalb des kosmischen und überkosmischen Dramas, als das die Kabbala den Prozeß alles Werdens sieht, kommt sowohl dem Volk als dem Land, vornehmlich aber dem, was sich zwischen beiden begibt, ein besonderer Platz zu. Um uns ein Bild davon zu machen, genügt es, einige in dem klassischen Werk der älteren Kabbala, dem »Buch des Himmelsglanzes«, verstreuten Züge zusammenzufügen.

Der in der aggadischen Literatur häufig wiederkehrende Gedanke, Jerusalem sei die Mitte der Welt, vertieft sich hier in eigentümlicher Weise. Während dort die Vorstellung der Zentrierung der Welt in Jerusalem nur eine Variante einer in vielen Kulturen und in einem gewissen Maße ohne gegenseitige Beeinflussung wiederkehrenden Konzeption darstellt, kommt hier ein neues und umwandelndes Element dadurch hinzu, daß die Mitte im Raum mit stärkstem Nachdruck als der Anfang in der Zeit verstanden wird. Das Werk der Schöpfung beginnt mit dem Herzen, und das Herz der ganzen Welt ist im Allerheiligsten zu Jerusalem, wo die Schechina zu weilen pflegte und von dessen Stätte aus die ganze bewohnte Erde ernährt wird. Auch jetzt noch, wiewohl der Tempel zerstört und die Schechina wie Israel im Exil ist, vollzieht sich die Ernährung der Erde von da aus, dank der Mächtigkeit und Würdigkeit des »guten Landes«. Das Herz selbst aber wird von dem verborgenen Hirn der Welt aus ernährt. Um das Allerheiligste bauen sich der Tempel, der

Tempelberg, Jerusalem, die bewohnte Erde, der Ozean auf. Aber das gleiche besteht in der Überwelt, im »Mysterium des Oberen Königs«, wo innerhalb des Feuerstroms Kreise um Kreise um die Heilige Stadt sich ziehen, in deren Mitte das Allerheiligste als das Herz ist, und auch hier ist dieses und durch es alles von dem oberen, verborgenen Hirn aus ernährt. Beide aber, Oben und Unten, sind miteinander verbunden, und zuinnerst sind sie nicht zwei, sondern eins.

Daß Gott die Schöpfung mit Zion beginnt, liegt daran, daß es der Bereich ist, wo die vollkommene Treue ihre Vollendung findet; darum ist Zion der Herzpunkt der ganzen Welt, von dem aus sie sich zur Vollkommenheit vollendet.

Diese Darstellung der in Zion zentrierten Schöpfung wird aber durch eine andere, dualistische ergänzt, die der kabbalistischen Dramatik des kosmischen Kampfes entspricht. Danach teilt der Schöpfer die Erde in den bewohnten und den wüsten Teil. Die bewohnte Erde bildet einen Kreis, dessen Mitte ist das Heilige Land, dessen Mitte Jerusalem und wieder dessen Mitte das Allerheiligste, auf das der Segenserguß von oben niedergeht und von dem er überallhin fließt. Ebenso aber ist die Wüste in Kreisen um eine Mitte gelegt; das ist die Schreckenswüste, wo die »Andere Seite« den Sitz ihrer Herrschaft hat. Und dies ist die Wüste, durch die Israel vierzig Jahre wandern mußte. Wären sie während dieser Zeit Gott vollkommen treu geblieben, die Andere Seite wäre vom Angesicht der Erde hinweggetilgt worden. Israel muß sich den Zugang zu Zion von der Dämonie erkämpfen; was es ihr aber abringt, kommt der ganzen Welt zugute, die von der Dämonie bedrängt wird.

Von hier aus eröffnet sich uns ein Blick in die Bedeutung, die dem Zusammenhang zwischen diesem Volk und diesem Land innerhalb des Welt dramas zukommt. Die dämonische Macht, die »Schale«, die das zarte Welthirn umkrustet, erwacht zuerst aus einem Widerstreit, der in der überkosmischen Vorschöpfung in den oberen Welten selber entsteht, sie wird verstärkt und verleiblicht durch die Auflehnung des Urmenschen, und sie steigert sich noch einmal in einem für das Welt schicksal verhängnisvollen Maße durch die Sünde Israels. Die Wirkung dieser Sünde ist nicht auf das Reich des Menschen beschränkt, sie reicht in Welten und Überwelten. Diese Sünde, und ebenso wie sie auch Sühne und Erlösung Israels sind nicht als irdischer Vorgang allein zu verstehen. Wie »die Gemeinschaft Israels«, seine Einheit, sein Friede mit der Schechina, so ist der innere

Widerspruch Israels, sein Unfriede, der Zerfäll in ihm mit der Klipa, der »Schale«, verbunden: was Israel tut, ist nicht bloß hier, sondern auch dort, »rechts« oder »links«, getan, was es leidet, zieht auch dort seine Spuren, jeder Vorgang im Leben Israels rührt an die Sphären der Emanation. Es gibt aber nichts im Leben Israels, kein Tun und kein Leiden, darcin nicht das Land, positiv oder negativ, innig einbezogen wäre; Sünde Israels ist immer auch Sünde am Land, Leiden Israels ist immer auch Leiden des Landes, Israel kann nur in einem mit seinem Lande erlöst werden. Auch wenn »das Herz der Welt« verwüstet und das Volk, das es umsiedelte, in unsägliche Exile verstreut ist, hängen sie noch aneinander, und nichts kann dem einen geschehen, dessen Entsprechung nicht dem andern geschieht. In den Wechselfällen dieses Zusammenhangs aber stellt sich zentral die Teilnahme der göttlichen Substanz am Schicksal der niedersten der Welten, unsrer Welt, dar.

Schon in der Schöpfung des Menschen kommt die Bedeutung des Landes für ihn und sein Schicksal zum Ausdruck, denn »der Mensch ist aus dem Staube des unteren Heiligtums geschaffen worden«. In dessen Staub sind die vier Elemente und die vier Winde aufgenommen und damit vermischt worden; aus dieser Mischung ist der vollkommene Leib gebildet worden. Die Elemente gehören der unteren Welt an, die Winde wehen aus der oberen, sie mischen sich im Staube Zions und in dem daraus gebildeten Leib des Menschen. Die Sünde des Menschen wirkt in die Erde Zions und in alle Welten hinein. Israel ist auserseren, auf Zion die Sünde des Menschen zu sühnen.

Abraham ist es, in dem Israel aus dem Menschengeschlecht hervortritt. Aber er kann die ihm bestimmte hohe Stufe der Gottesnähe erst im Lande erreichen, erst in ihm kann er in den Bund mit Gott eintreten; schon in seinem Urvater kann Israel zu dem ihm Bestimmten nur durch die Berührung mit dem Lande gelangen. Hinwieder kann sich die in dem Land angelegte Heiligkeit erst durch das Aufwärtsschreiten Israels in den Graden der Heiligkeit entfalten; und schon Abraham weiß das. Da er aber das Land betritt, erfährt er noch mehr. Hier, in der Mitte der bewohnten Erde, steht er einer strengen Unerforschlichkeit gegenüber. In jedem der anderen Länder, die er auf seinen Wanderungen durchschritt, entdeckte er stets alsbald die Macht, der es anvertraut ist, das Gestirn, das es beherrscht. Hier aber vermag er sie nicht zu finden, vermag nicht »zur Wurzel zu gelangen«. Nur das eine erkennt er, daß von diesem

Punkte aus die ganze Welt »ausgepflanzt« worden ist, aber das Wesen der Stätte selber vermag er aus eigenem nicht zu erkennen. Da »zeigt« ihm Gott das Land, wie er es ihm verheißten hatte, als er ihn auf den Weg schickte. Er zeigt ihm, welches die Macht dieses Landes ist, die »tiefe und verborgene«. Es ist die eine, »von der alle Mächte, denen die andern Bezirke der Welt anvertraut sind, ausgehen und der sie alle anhangen«. Gott hat bekanntlich allen Völkern und Ländern Abgesandte zugeordnet; einzig das Land Israel ist keinem himmlischen Fürsten, keinem der Engel botmäßig, sondern Gott allein. »Deshalb brachte er das Volk, das keinen Herrscher außer ihm hat, in das Land, das keinen Herrscher außer ihm hat.« So fügt sich die auf biblischen Sprüchen aufgebaute aggadische Lehre von der Unmittelbarkeit des Landes zu Gott, von seiner Unabhängigkeit von allen untergeordneten Mächten, sinnreich in das kabbalistische Weltbild ein.

Abraham bereitet die Verbindung dieses Volkes mit diesem Lande zu ihrer kosmisch-überkosmischen Aufgabe vor. Was er vorbereitet hat, erfüllt sich, da das zum Volk erwachsene Israel in sein Land kommt. Nun kommt alles zu seiner vollen Ordnung, der Himmelsthron steht bruchlos über Volk und Land, die kultische Handlung im Heiligtum durchdringt den Äther und wirkt in die oberen Sphären, und von diesen strömt ungehindert der Segenserguß auf das Land nieder und durch es in alle Welt. Denn die harte Schale der Dämonie, die sich über das zarte Hirn der Welt gelegt hat, ist an diesem einen Orte durchbrochen, sie klappt, und durch die Öffnung steigt im Tempeldienst die Kraft des rechtschaffenen Volkes auf und entweicht den Gegenstrom der segnenden Kraft. So wird, solange Israel in seinem Lande ein Gott geweihtes Leben führt und ihm von dieser Lebensweihe aus dient, die Macht der Dämonie überwunden, und die Schechina waltet in der Mitte der Erde über einer der Gnade erschlossenen Welt.

Da aber Israel sündigt und das Land entweicht, ziehen sich die beiden Seiten der Öffnung in der harten Schale zusammen, bis sie wieder ganz wird und das Hirn der Welt lückenlos umklammert. Da wird der Tempel zerstört, Israel wird von seinem Lande vertrieben, und die Schechina selber zieht mit ihm ins Exil. Unter der Macht der Dämonie gewinnen fremde Völker die Herrschaft über das Land. Nun steht die ganze Welt unter einem Fluch, in den untern und in den obern Bereichen ist die Freude erstorben.

Jedoch an der heiligen Stätte selber kann die Dämonie trotz alledem nicht walten; auch jetzt noch ist hier die Grenze ihrer Macht, hier steht ihr auch jetzt noch kein Zugriff zu. Das Heiligtum liegt in Ruinen, rings um es breitet sich Verwüstung über das Land, aber Gott verwehrt der Andern Seite sich der heiligen Stätte zu bemächtigen. Mehr noch: nachdem Israel vertrieben ist, wird unter der Wirkung der Gnade die Schale von neuem durchbrochen. Da aber das heilige Volk nicht mehr da ist, daß die Kraft seines Dienstes zum Himmel aufsteige, wird über die Öffnung eine feine Hülle gelegt, die Stätte zu beschützen und zu verhüten, daß die harte Schale sich wieder darüber schließe. Nicht mehr kann nun der Segenserguß auf das Land niedergehen, und der zerstörte Tempel kann nicht wiedererbaut werden. Aber auch die Dämonie muß fernbleiben. So beharrt, verheert und verdüstert, seines Volkes beraubt, das Land im Zwischenzustand. Die heilige Wesenheit »Zion«, die in ihm geweiht hatte, ist in der Stunde der Zerstörung nach oben entrückt worden und beharrt oben im Zwischenzustand. Aber auch in dem, was oben war, hat sich eine Wandlung vollzogen: das obere Jerusalem, das Heilige Land von oben, das mit der Schechina wesenseins ist, ist erniedert worden, von Gott getrennt, dann erst konnte das irdische verwüstet werden; und auch das obere beharrt im Zwischenzustand, im »Exil«. In Welt und Überwelt ist die Mitte des Seins verstört, der Strom der göttlichen Potenzen stockt, über die Ordnungen des Himmels und der Erde ist die Verwirrung gekommen.

So haut sich das große Welt drama um das geschichtliche Schicksal Israels und Zions auf. Die Schuld des Volkes verletzt das Leben des Landes und durch es die Wohlfahrt der Welt. Aus der sühnenden Strafe des Volkes kommt schweres Leid über das Land und von ihm aus über die Welt. Die ganze Welt steht unter dem Fluch, der das Volk und sein Land betroffen hat. Die durch den Aufstieg Israels zu Gott niedergeworfene Dämonie gelangt durch seinen Niedergang wieder zur Macht. Soweit das Welt drama sich nicht mit der Vorschöpfung, sondern mit unserer Welt befaßt, ist Israel sein Held, der schuldig wird und sühnen muß, aber sein Schicksal überträgt sich auf Welt und Überwelt, und so erscheint es selber uns in kosmischer und überkosmischer Perspektive, und mit ihm das Schicksal seines Landes. Das Verhängnis, das über die Welt gekommen ist, stammt daher, daß dieses Volk und dieses Land voneinander getrennt sind. Nur durch dieses Volk kann das Verhängnis be-

zwungen werden und die Welt wieder den Frieden finden. Das Volk aber kann, was es zu wirken hat, nur wirken, wenn es wieder wahrhaft da ist, das heißt: wenn es wieder *eins* ist, »ein Volk auf Erden« (II Samuel 7, 23). Solange es nicht eins ist, ist auch gleichsam Gott selber nicht eins. Damit aber das Volk wieder eins werde, muß es aus dem Exil, aus der Zerstreuung in sein Land zurückkehren, es muß »sich diesem Lande vermählen«. Zur rechten Zeit wird Gott »die Gemeinschaft Israels aus dem Staube erheben und die Welt erfreuen«. Dann bringt er Zion zurück; das entrückte senkt sich wieder zu seiner irdischen Stätte herab. Das obere Jerusalem wird wieder zu seiner ursprünglichen Verbindung mit der Wesenheit Gottes erhoben, und zwischen Oben und Unten strömt wieder die Kraft, die sie eint. Die Andere Seite wird ausgetilgt und verschwindet vom Angesicht der Erde, und an Stelle der harten Schale tritt die göttliche Macht selber, wie geschrieben steht von Jerusalem: »Und ich werde ihr ringsum eine Mauer von Feuer sein« (Zacharia 2, 9). Dann vermählt sich, wie Israel sich seinem Lande wieder vermählt, so der Heilige, gesegnet sei Er, wieder seiner Schechina, welche die Gemeinschaft Israels ist. Das ist es, wovon geschrieben steht (das. 14, 9): »An jenem Tage wird der Herr eins sein und sein Name eins.«

Die Welt kann nicht anders erlöst werden als durch die Erlösung Israels, und Israel kann nicht anders erlöst werden als durch die Wiedervereinigung mit seinem Land.

*Der Anfang der nationalen Idee  
(Über den »hohen Rabbi Löw«)*

Zweihundert Jahre vor der Französischen Revolution sind die Grundrechte der Völker in einigen lapidaren Sätzen ausgesprochen worden, die seither an Kraft und Klarheit nicht übertroffen worden sind. Sie besagen: daß jedes Volk sein eigenes Wesen und seine eigene Gestalt hat, daß jedes Volk in seiner eigenen Macht steht und keinem andern untertan sein darf, daß jedes Volk seinen natürlichen Ort hat und einen Anspruch da zu leben, und daß es jedem Volk gewährt sein muß, sich seinen Gott nach seinem eigenen Gedanken zu wählen. Das alles aber wird nicht als vereinbarte Menschensatzung verkündigt, sondern als in der Weltordnung selber begründet, so daß jedes Vergehen dagegen eine Verletzung der Weltordnung bedeutet.

Der Mann, der als erster diese Sätze formuliert hat, war we-

der ein Staatsmann noch ein der Staatsweisheit Beflissener, keiner der großen Lehrer des Natur- und des Völkerrechts. Es war R. Loewe ben Bezalel, der »hohe Rabbi Löw«, von dem die Sage des Prager Gettos als von dem Schöpfer und Herrn des geheimnisvollen »Golem« zu erzählen weiß, und von dem ein zuverlässiger Bericht vermeldet, daß Kaiser Rudolf II. ihn zu sich berief, vermutlich um sich bei ihm für seine alchimistischen Experimente Rats zu holen. Wir dürfen in Rabbi Loewe den eigentlichen Begründer einer spezifisch jüdischen Geschichtsphilosophie erblicken als des ideellen Versuchs, das geschichtliche Schicksal des Volkes Israel im Zusammenhang eines von Gott geleiteten Weltgeschehens zu verstehen. Die in der Tradition verstreuten Sinnesdeutungen der Stämme-wanderung und Volkwerdung, der Exile und Befreiungen Israels sind hier neu durchdacht, von der Tiefe her ausgestaltet und wie nie zuvor zu einer Einheit verwoben worden, die dann als solche bis in unsere Zeit fortgewirkt hat. Freilich hat diese Einheit nirgends bei R. Loewe systematische Gestalt gewonnen, auch nicht in seinem um die messianische Geschichtsidee herum aufgebauten Hauptwerke, der »Ewigkeit Israels«; aber wer die Mühe nicht scheut, in allen seinen Büchern danach zu forschen, dem schließt sich das in allen Gefundene zu einem einzigartigen Gefüge religiösen Geschichtsdenkens zusammen. Und aus ihm leuchten jene Sätze von den Grundrechten der Völker hervor, in einer schlichten umfassenden Allgemeingültigkeit, über die man immer wieder staunen muß.

Wenn man die Lehre Rabbi Loewes von den Völkern mit denen christlicher Denker, etwa vom Anfang des sechzehnten bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, vergleicht, sieht man sogleich, daß bei keinem von ihnen wie bei ihm die nationale Existenz als solche erfaßt ist. Stellen wir drei repräsentative Gedankensysteme aus drei verschiedenen Generationen dieser Epoche nebeneinander, das Machiavellis, der in R. Loewes frühen Jahren starb, das Calvins, der vor ihm geboren wurde, und das Grotius', der zur Zeit von R. Loewes Tod fünf- undzwanzigjährig war, dann finden wir ihnen allen gemeinsam, daß sie zwar alle Volk und Staat als eine Einheit fassen, innerhalb dieser aber, wenn auch in verschiedenen Graden, dem Staat das weitaus größere Interesse entgegenbringen. Für Machiavelli sind die Nationen vor allem die Bevölkerungen von Territorien, von denen zwar jede einzelne eine besondere kulturelle Individualität bildet, aber ihren eigentlichen Zusammen-

halt, ja geradezu ihre Existenzberechtigung eben an ihrer staatlichen oder, wenn diese ihr geschichtlich verlorengegangen ist, an ihrer territorialen Einheit besitzt. Bei Calvin tritt die Volkseinheit als solche zwar stärker hervor, wie er überhaupt von allen in Betracht kommenden Denkern R. Loewe am nächsten steht: die für ihn entscheidend wichtige Tatsache der göttlichen Erwählung kollektiver Wesen hat es eben naturgemäß mit Völkern und nicht mit Staaten zu tun, und die biblische Idee des »heiligen Volkes« ist hier erhalten geblieben; aber für ihn kann das Volk seine großen religiösen Aufgaben nur als souveräner Staat erfüllen, – auch dies eine Konsequenz alttestamentlichen Denkens, aber in einem Grade übersteigert, der der jüdischen Tradition und ihrem Vertreter R. Loewe unannehmbar bleiben mußte. Für Grotius ist das Gewicht der staatlichen Existenz innerhalb des Volkslebens noch größer als für Calvin, wenn auch nicht so groß wie für Machiavelli; er steht in der Staatshoheit die wesentliche Emanation der ganzen Einheit eines Volkes; wenn ein Volk seine Souveränität verliert, verliert es seine Gestalt. All diesen Auffassungen gegenüber steht die R. Loewes als die Bejahung der Nation als solcher, zu der zwar, wenn die Weltordnung ungestört ist, das eigene Territorium und die Unabhängigkeit gehören, die aber, wenn sie beide eingebüßt hat, nur als erkrankt, als in ihrem Werk beeinträchtigt, nicht als ihrer Gestalt beraubt und zur Erfüllung ihrer spezifischen Aufgaben unfähig gemacht angesehen werden darf. Erst ein Jahrhundert nach R. Loewe ist ein christlicher Denker erstanden, der seine Geschichtsauffassung, wie er, auf die Existenz selbständiger Nationen begründet hat und der ihm übrigens auch in seiner grundsätzlichen Unterscheidung zwischen der Geschichte Israels und der der Völker verwandt ist; es ist dies der Schöpfer der modernen Historiosophie, Gianbattista Vico.

Es ist leicht zu erfassen, woher es kommt, daß es ein Jude war, der als erster die Grundrechte der Nation als Nation formuliert hat. Hier war ein Volk, das nicht mehr in seiner eigenen Macht stand, sondern andern Völkern untertan war, das seinen Platz auf Erden verloren hatte und über die Länder zerstreut leben mußte, und das geschwächt und gepeinigt wurde, weil es dem Gott, den es sich erwählt hatte, treu blieb. Dies alles, das verstand der Jude, war wider die Ordnung der Natur; es ist geschehen, weil die Ordnung der Natur gestört worden ist; aber sie wird wiederhergestellt werden. Was allen Völkern zu-

kommt, das muß auch diesem Volk wieder zuteil werden. Loewen Ben Bezael erkannte als die Grundrechte der Völker das, was seinem Volk, ihm allein unter allen, fehlte. Gewiß, es gab – das wußte der gelehrte Mann wohl – auch andere Völker in der Geschichte, denen ihre Selbständigkeit geraubt, ihr Land verwüstet, ihre Religion unterdrückt worden war; aber da war keines, dessen Schicksal so alle Entrechtung vereinte. Man mußte zeigen, man mußte sagen, zwar nicht den Völkern zur Warnung, denn deren Ohren waren nicht zu erreichen, aber dem eigenen Volk zum Trost mußte man sagen, daß es Grundrechte der Völker, in der Weltordnung begründete Rechte der Völker gibt, auf die Israel wie alle andern den Anspruch erheben darf, und die Gott ihm kraft der von ihm selber eingesetzten Ordnung nicht auf immer vorenthalten kann.

Wohl war auch für christliche Denker jener Zeit, besonders für Calvin, Israel von wesentlicher Bedeutung, als Vorbild eines von Gott erwählten Volkes und als Vorbild eines Volkes, das Gott allein als seinen obersten Herrscher anerkennt. Aber die Beachtung gilt dem biblischen Israel allein; die Tatsache der Erwählung und das Prinzip der Theokratie galten als von ihm auf christliche Völker übergegangen; die Kontinuität zwischen Israel und den Juden war dem christlichen Auge verborgen. Dem Juden hingegen war gerade diese Kontinuität eins und alles, Verbindung mit den Tagen der Schöpfung und Verbindung mit den Tagen des Messias. Loewen Ben Bezael mußte es darauf ankommen zu zeigen, daß die Juden, ungeachtet aller Mängel ihrer nationalen Existenz, das lebendige Volk noch waren, als das sie einst in die Geschichte traten, und daß ihnen als lebendigem Volk alle Rechte der Völker zustanden.

Gewiß, das Wesentliche an Israel war ihm nicht das, was es mit anderen Völkern gemeinsam hatte, sondern das, was es von ihnen allen abhob und es ihnen gegenüberstellte als eine durch ein einziges Exemplar dargestellte Gattung, seine »Heiligkeit«. Denn in derselben Stunde, in der es zum Volk wurde, wurde der große Name Gottes über ihm ausgerufen: es gab in seinem Anfang keine Zeit, in der es nur Nation und nicht auch schon Volk Gottes war, vielmehr als es, eben als Volk, erschaffen wurde, war es schon erwählt, denn es war ja schon in Abraham in einer »allgemeinen«, umfassenden und daher unaufhebbaren Weise erwählt worden. Aber diese Einzigkeit Israels baute sich über der ihm mit allen anderen Völkern gemeinsamen Grundeigenschaft auf, eine Nation zu sein, der

Grundeigenschaft, die ihm die Rechte und Ansprüche einer Nation verlieh. Die Ordnung der Erwählung baute sich über der Ordnung der Schöpfung auf, an die der Schöpfer sich für alles gebunden hatte, was Schöpfung war, – und als eine der Nationen gehörte Israel dem Reich der Schöpfung an. R. Loewes Lehre von den Völkern ist in einem rationalen System eingegründet. In seiner Darlegung der dem jüdischen Volk, wie jedem andern, zustehenden Rechte ist er Rationalist; wo er dem nachsinnt, was dieses Volk doch von allen andern gattungsmäßig unterscheidet, wird er Irrationalist. Rechte hat Israel eben als Nation und nur als Nation; als Israel erfährt es Gericht und Gnade.

»Jede Nation«, sagt R. Loewe, »hat zwei Aspekte, den einen davon aus, daß es nur ein Volk ist, und das steht in der Relation des Stoffs, den zweiten davon aus, daß es dieses besondere Volk ist, und das steht in der Relation der Form.« So sehr dies in den hergebrachten aristotelischen Kategorien gedacht ist, so zielt es doch auf etwas Besonderes, eben auf das besondere Problem hin, das R. Loewes zentraler Gegenstand ist. Stofflich betrachtet – und von dieser stofflichen Betrachtung ist auszugehen – ist jedes Volk eben »Volk«, das allen Völkern Gemeinsame macht seinen »Stoff« aus; dieser gemeinsame Stoff aber ist in jedem Volk in die ihm eigentümliche Form gebracht, durch die das persönliche Dasein der Nation konstituiert ist. Man muß zuerst feststellen, daß Israel ein Volk ist, und alle Folgerungen daraus ziehen; dann erst wird man gleichsam frei zu erkennen, was für ein Volk dieses Israel ist, und dann bekommt man zu sehen, daß sein Wesen und seine Wege trotz allem von allem andern, was Volk heißt, abgehoben sind, man erkennt einen Ursprung, ein Schicksal und eine Bestimmung, die so verschieden sind von denen der andern Völker, daß die Unterschiede, die zwischen diesen bestehen, unwichtig werden und nur noch Zwei einander gegenüberstehen: Israel und »die Nationen der Welt«.

»Es ist nicht geziemend, daß ein Volk ein andres sich unterwerfe, ihm sein Joch aufzuladen.« »Es ist nicht der Natur und der Führung der Welt gemäß, daß ein Volk unter einem andern Volk sei.« Denn »jedes Dasein steht in seiner eigenen Macht, dieweil es von seiten des daseienden Wesens nicht geziemend ist, unter der Hand eines andern zu sein«. R. Loewe betont, dies sei »ein sehr großer Grundsatz«. Aus ihm geht hervor, daß das Unterworfensein Israels unter die Völker eine Störung der Weltordnung, eine Erkrankung der Welt an diesem Punkte bedeutet.

Israel selber in seinem Exil ist wie ein Kranker, der aus dem natürlichen Zustand des Menschen getreten ist. Daraus allein ist schon zu verstehen, daß die Schechina, die einwohnende Herrlichkeit Gottes bei Israel ist, wie es im Gotteswort an den Propheten heißt: »Mit dem Zermalnten und am Geist Erniedrigten will ich wohnen«, denn der wesentliche Aufenthalt der Schechina ist drunten. Wenn aber Israel Gottes Willen tut, dann – freilich auch nur dann – ist es allen Völkern der Erde überlegen. Das ist Wahrheit einer andern Sphäre als die der vernunftgemäßen und durch die menschliche Vernunft erkennbaren Weltordnung: wo die Erde zum Himmel emporlangt und seinen Willen zu dem ihren macht, da dringt das Göttliche in das Menschliche ein.

»Der Mensch«, sagt Loewe ben Bezalel, »wählt sich eine Gottheit, von der er meint, daß sie sein Anteil ist.« Auch wenn ein Volk weiß, daß es eine größere Macht gibt, als die sein Anteil ist, wählt es sich doch sein eignes Wesen zum Gott. Nicht so Israel: es hat die unbedingte Macht, den Gott aller Götter, zu seinem Herrn erhoben. Freilich aber: es hat ihn verlassen. Während alle Völker an den ihnen gemäßen Teilkräften festhalten, hat Israel die Glorie des Allgottes »vertauscht gegen das, was nicht frommt« (Jeremia 2, 11). Daraus ist sein Exil zu verstehen: daß Israel die Ordnung der Erwählung und Offenbarung durchbrach, wirkt sich in der Durchbrechung der Ordnung der Schöpfung, der Völkerschöpfung, aus, – Israel tritt aus seinem natürlichen Zustand als Volk.

Auch in seiner Erörterung des Verhältnisses zwischen Israel und seinem Land geht R. Loewe von der natürlichen Weltordnung aus. Jedes Volk hat seinen natürlichen Ort. Der von Gott eingesetzten Ordnung nach soll jedes Volk an seinem natürlichen Ort beharren; geht es von ihm hinweg, dann kann es nirgendwo Fuß fassen, denn alle andern Orte sind ihm unnatürlich und können ihm nicht natürlich werden. Nur indem es an seinen Ort zurückkehrt, findet es in die Gottesordnung zurück. Israels natürlicher Ort aber ist »das Land Israels«. Auch hier aber übergreift R. Loewe die rationale Begründung durch die überrationale, so jedoch, daß er diese auf jener aufbaut. Jedem Menschen, lehrt er, steht der Ort zu, der seinem Wesen entspricht, und so auch jedem Volke; darum ist das Heilige Land dem heiligen Volke gegeben worden. Diese Heiligkeit des Volkes aber ist nur daher zu verstehen, daß, wie der Mensch unter den Kreaturen, so Israel unter den Völkern als letztes

erschaffen worden ist, und wie das Wesen des Menschen nicht aus dem der Kreaturen abzuleiten ist, so nicht das Israels aus dem der Völker. Und doch ist eben Israel ein Anfang, ja der eigentliche Anfang. Es gibt nämlich eine doppelte Bedeutung des »Anfangs«. Auch ein Reich, das, wie das vierte Reich der danielischen Vision, alles werden will, so daß es außer ihm keine Wirklichkeit mehr gäbe, und darum alles verdirbt, kann sich Anfang dünken; darum wird Amalek, der Urfeind Gottes, in der Weissagung Bileams »Anfang der Völker« genannt: darin, worin die Völker von Israel unterschieden sind, in dem gottblinden Machtwüten ist er das vorderste von allen. Von Israel dagegen heißt es bei Jeremia, es sei Gott geheiligt, es sei »der Anfang seiner Ernte«, und auf diesen Anfang deutet der Midrasch mit Recht das Anfangswort der Heiligen Schrift, das Wort »Im Anfang«: im Willen zu diesem Anfang, um dieses Anfangs willen hat Gott Himmel und Erde erschaffen. Denn das Ziel der Schöpfungssaat ist die messianische Welternte, und Israel ist bestimmt und berufen, ihr Anfang zu werden, Gott zugeheiligt, wie jedermann in Israel von jeder seiner Ernten, von jedem Bodenertrag die Erstlinge, den Anfang Gott als Abgabe weihte.

Aber Loewe ben Bezalel dringt in der Verbindung über-rationaler mit rationaler Betrachtung noch weiter vor. Jedes Geschöpf besteht in der relativen Vollkommenheit seiner spezifischen Art, nur das Geschöpf, dessen Art sich der Vollkommenheit nähert, ist in dieser seiner Art unvollkommen. So ist es mit Israel, die mehr als alle Völker Kinder Gottes sind: diese höchste Eigenschaft ist in ihm nicht zur Vollkommenheit gediehen. Als in ihrer vollkommenen Art unvollkommen stehen sie unter den Engeln; aber in ihrem Mangel liegt zugleich ihr entscheidender Vorzug: zum Unterschied von den Engeln können sie werden, und als werdende, als zur Vollkommenheit werden Könnende stehen sie Gott näher als die Engel. Zugleich aber ist durch ihren Mangel ihre Schuld und ihr Schicksal bedingt. Denn was in seiner Art unvollkommen ist, ist der satanischen Anfechtung in einer besonderen Weise ausgesetzt; zumal aber, wenn die Art eine hohe ist, – denn je höher eines Wesens Eigenschaft ist, je mehr es aus den geläufigen Maßen tritt, desto leichter heftet sich an es die Kraft, die seine Eigenschaft vernichten will, wie ja unter allen Kreaturen der Mensch besonders der Sünde ausgesetzt ist. Darum ist Israel in der Stunde, nachdem es die Offenbarung empfing und die höchste Stufe betrat,

der Sünde verfallen. Dies ist es, worauf das Wort der Schrift geht: »Ich habe gesprochen: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten ihr alle, so denn, wie ein Mensch müßt ihr sterben, wie einer der Fürsten fallen.« Eben wegen ihrer Heiligkeit sind sie so schwer wie kein andres Volk bestraft worden; denn sie sind am weitesten von dem ihnen Angemessenen abgewichen.

Die Strafe versteht R. Loewe einer Auffassung der Tradition gemäß als Läuterung. Er sieht sie in zwei Gleichnissen: die Leiden des Exils schmelzen das Erz und scheiden das edle Metall von den Schlacken, sie pressen die Oliven und scheiden das Öl vom Abfall. Die Wandlung, die sich in dieser Scheidung vollzieht, zielt auf die Überwindung jenes Mangels hin: der in Sünde ausgebrochenen Unvollkommenheit der vollkommenen Art. So bereitet sich die Neugeburt Israels vor. Die verborgene höchste Kraft, die ans Licht treten wird, scheidet sich im Dunkel des Exils von allem, was sie trübt und hemmt, und wächst zu ihrer fertigen Gestalt. Die Ausbreitung des »frevlehaften Reiches« über die ganze Welt gleicht den neun Monaten der Schwangerschaft. Danach wird das Israel geboren, das »Israel-Mensch« heißt.

Loewe ben Bezael scheut sich nicht, diesen messianischen Vorgang im Bild der Schöpfung selber zu betrachten. All die Zerstörung, die an Israel und seinem Lande geschehen ist, geht dem neuen Aufbau voraus, wie das Chaos mit Notwendigkeit der Erschaffung von Himmel und Erde vorausging. Finsternis deckt das All, ehe an das Licht das Gebot ergeht zu werden.

Und wieder setzt R. Loewe im rationalen Bereich an, um sich von ihm aus emporzuschwingen. Da es jedem Volk zusteht frei zu sein, kann es seiner Freiheit nicht auf ewig beraubt werden. Das ist in Gottes Verhältnis zu der von ihm eingesetzten Ordnung begründet. »Er, gesegnet sei Er, der das Vorhandene ordnet, unmöglich ist es, daß von ihm etwas komme, das aus der Ordnung tritt, es sei denn vorübergehend.« So versteht R. Loewe die midraschische Deutung jenes Wortes Gottes an Abraham (Genesis 15, 13): »Wisse, wisse«: das erste »wisse«, erklärt der Midrasch, bedeute: »Wisse, daß ich sie versklave«, das zweite aber: »Wisse, daß ich sie erlöse.« Eine Knechtung von Völkern durch Völker kann nicht auf die Dauer bestehen. Und ebenso verhält es sich mit der Verbannung eines Volkes von seinem natürlichen Ort, an dem gesammelt zu leben ihm bestimmt ist; sie kann nur vorübergehend sein. »Die Zerstreuung ist nicht der Ordnung des Vorhandenen gemäß, daß

ein einheitliches Wesen wie Israel, die ein einheitliches Volk sind, zerstreut bleibe.« Alle natürlichen Dinge sind ihrem Wesen nach in sich gesammelt, alle Bäche fließen zum Meer, so strebt alle Zerstreung zur Sammlung. Das Volk Israel aber ist seinem Wesen nach in sich ungeteilter und ungesonderter als alle Völker; darum steht es ihm besonders zu, daß es eingesammelt werde. Der Spruch, »Alle von Israel bürgen füreinander« weist auf diese besondere Einheit hin, »die in keinem andern Volke zu finden ist«; Israel gleicht einem Menschen, dessen Glieder alle es verspüren, wenn eins wund ist, denn sie sind alle ein Leib; darum kommt es so sehr darauf an, daß Israel seine Einheit wahre und stärke; denn der Mensch soll mit Gott zusammenwirken. In der Zerstreung unter die Völker wird Israel nicht als Volk für sich betrachtet, denn ein Volk ist etwas Ganzes, sie aber bestehen nach außen nur als Teile fort; darum müssen sie mit aller Kraft auf die Wahrung und Stärkung ihrer Einheit bedacht sein und sich vor jeder Sonderung hüten. Als Teile sind sie der Einwirkung der andern ausgesetzt, nicht sie sind die Handelnden, sondern es wird an ihnen gehandelt, denn der Teil, der als Teil bestehen muß, ist schwach und unterlegen, das Ganze aber ist stark und gewinnt kraft seiner Ganzheit seine Selbständigkeit. Wenn Israel in wahren Frieden all seiner Teile miteinander lebt, hat der Satan, »die Macht über das Nichtsein«, keinen Zugriff an sie, denn da besteht Israel trotz der Zerstreung als ganzes, ungeteiltes Volk; ist es aber in sich selber zerfallen, dann fügt es noch Teilung und Zerstreung zu der über es verhängten. Wenn Israel dazu gelangt, wahrhaft ein in sich geeintes Volk zu werden, dann vollzieht sich darin allein schon ein Auszug aus der Zerstreung und dem Exil, ein Auszug vor dem Auszug. Die sammelnde und einende Kraft aber lebt in Israel mitten in der Zerstreung. Diese Kraft sieht R. Loewe im Bilde der Urmutter Rahel. Sie ist nicht bei den Vätern in der Höhle, sondern »auf dem Wege« begraben; die einende Kraft ist bei Israel im Exil geblieben, zwar nicht in voller Aktualität, aber in der Potenz. Von ihrem Grab am Weg erhebt sich Rahel je und je und fleht um Erbarmen, daß Israel in seinem Land eingesammelt werde. Darum heißt es bei Jeremia, auf Rahels Klage antworte Gott, ihre Kinder würden in ihr Gebiet zurückkehren: es gibt eine einende Kraft inmitten des Exils, um deren willen kehrt Israel heim. Diese einende Kraft ist es, die Israel zur Vollkommenheit bringt; denn durch den inneren Frieden, *schalem*, kommt man zur Vollkommenheit,

*schelemuth*. Sie aber, die einende Kraft ist es auch, die Israel zur Verbundenheit mit Gott bringt; denn nur wenn Israel in sich eins ist, kann es mit Gott, der in sich eins ist, verbunden sein. Dann, wenn sie im wahren Bunde miteinander sind, all die verschiedenen Volksteile und Menschenarten in Israel miteinander vereint zu einem Ganzen wie die vier Pflanzengattungen im Strauß des Hüttenfestes, werden sie aus der Zerstreung eingesammelt, und Gott erhebt sich über ihnen als ihr König.

Als die Ursünde Israels aber, die den ersten und entscheidenden Anstoß zum Kommen des Exils gegeben hat, erscheint in R. Loewes Anschauung die Weigerung des Volkes nach dem Bericht der Kundschafter, in das Land Kanaan vorzudringen. Der Auszug aus Ägypten ist »ewig«, das heißt, er ist endgültig und unaufhebbar, denn in seinen Wundern wurde das Gottesverhältnis des Volkes Israel geboren. Nicht so die Landnahme. Ursprünglich war bestimmt, daß der Auszug aus Ägypten und der Einzug in Kanaan eine einzige Handlung bilden sollte, das heißt, das ausziehende Geschlecht sollte auch das einziehende sein. Wäre dies in Erfüllung gegangen, dann wäre auch die Landnahme eine ewige und unwiderrufliche gewesen. Da aber das Volk, statt das Land als seinen natürlichen, ihm zukommenden Ort zu erkennen und sehnsüchtiges Verlangen danach zu tragen, sich weigerte es zu betreten, entstand ein Widerspruch zwischen dem urbestimmten und dem tatsächlichen Verhältnis des Volkes zum Land. So ergab es sich, daß das Kommen nicht mehr ewig war: die bis dahin ausgeschlossene Möglichkeit des Exils war von da an gegeben. Das Weinen des Wüstengeschlechts hatte das Weinen aller Exilgeschlechter zur Folge. Es hängt somit von der Beziehung des Volkes zum Lande ab, in welchem Maße der urbestimmte Zusammenhang beider sich zu verwirklichen vermag.

In Wahrheit gehören das heilige Volk und das Heilige Land zueinander: jedes von beiden stellt, das eine als Volk, das andre als Land, die Mitte der Welt dar. R. Loewe lehnt nachdrücklich alle Theorien, die in Palästina ein Land der Mitte in geographischem oder astronomischem Sinn sehen wollen, als den einfachsten kosmologischen Tatsachen widersprechend ab, aber er stellt ihnen die Lehre gegenüber, es sei eine Mitte im organischen Sinn, und wenn man vom »Nabel der Welt« spreche, so sei ja auch der Nabel keine geometrische Mitte des Körpers, sondern die seiner Gestalt. Palästina ist in der Mitte der Erde, weil es die Eigenschaft der Mitte habe, die nämlich, allen Ex-

tremen, allen »Enden«, gleich fern zu sein; jedes Extrem verfließt ins Nichtsein, weil es an diesem seinem Punkte das Sein als solches bestreitet, in der Mitte aber verdichtet sich das Sein selber über allen Enden, und darum wird die Einwanderung in Palästina ein »Aufstieg« genannt. Das verdichtete Sein ist das wahre Leben, und darum wird Palästina »das Land des Lebens« genannt. Aber auch das Volk Israel ist seinem Wesen nach Mitte. Im Anschluß an Maimonides vergleicht es R. Loewe dem Mitteltrieb des Baums zum Unterschied von den seitwärts abspringenden Ästen und Zweigen: sie alle streben nach verschiedenen Sphären hin, jeder Volkszweig nach der Sphäre seines Sonderwesens und seiner Sonderidee, der Mitteltrieb aber, der zum Grundstamm erwächst, strebt, nach keiner Seite sich neigend, senkrecht nach oben, dem Himmel zu. Dieses Volk hat Gott weder mit der Rechten noch mit der Linken, sondern mit beiden Händen gepflanzt, so ist es sein eignes Volk. Und so gehören dieses Volk und dieses Land von urher, von ihrer Wesenheit her, zusammen. In diesem Sinne auch sind sie beide »abgesondert«: nicht als ob sie von der übrigen Welt getrennt wären, sondern um der Welt willen verharren sie in ihrer Existenz der Mitte, in der sie aufeinander angewiesen sind und die sie nur miteinander erfüllen können.

Von den beiden aber ist das Land das erste und sein Einfluß der ursprüngliche. Die hohe Stufe der Erzväter ist durch ihren Zusammenhang mit dem Lande erreicht worden. »Wäre nicht das Land gewesen«, sagt R. Loewe, »die Väter wären nicht zur höchsten Heiligkeit gelangt, und so hat das Land sie großgebracht.« In den Vätern stellt das Wesen des Landes sich in menschlicher Gestalt dar. Das Land gehört zu den Vätern, denen es verheißen ward, aber auch die Väter zum Land. Darum besitzt Israel das Land nur, wenn und solange es, Israel, den Vätern gleicht; weicht es von ihnen und ihrer Art, dann hat es keinen Halt am Land mehr.

R. Loewe vergleicht die Weisheit Israels, die in seinem Lande wächst, mit der Weisheit Israels in Babylon. Die Lehre, die in Palästina wächst, tritt nicht aus dem Gleichmaß, denn in dem Lande, das die Mitte der Welt ist, steht alles im Gleichmaß. Babylon aber ist seinem Ursprung gemäß (Genesis 11, 9) Vermischung ohne Einheit; darum ist hier der Scharfsinn und die Disputation daheim. »Im Lande Israel erwarb man die Weisheit mit Gelassenheit.«

Wie aber das Land Israel zur Entfaltung bringt, so empfängt



es auch von Israel, über dem, solange es rechtmäßig im Lande lebt, die Schechina ruht. Das Land empfängt von dem Volk, wenn es darauf lebt, die Lebenssubstanz und die »natürliche Eigenschaft« zugleich; so erfüllt sich die Heiligkeit in ihm.

Seit das Volk verbannt ist, erwartet das Land seine Wiederkehr, von neuem Lebenssubstanz und Geistigkeit zugleich von ihm zu empfangen und die Heiligkeit zu erneuern. Denn »die Römer haben Jerusalem seine Heiligkeit nicht genommen«, sie haben sie nicht »geerbt«; sie ist nur »verlorengegangen«, sie ist nur »verwüestet«; in diesem Stande wartet sie auf das Volk, um erneuert zu werden.

Aber auch das Volk lebt nicht wahrhaft ohne das Land. Hier knüpft Loewe ben Bezalel noch einmal das Rationale und das Überrationale aneinander. Daß Israel in Ägypten versklavt war, kam notwendigerweise aus seiner Heimatlosigkeit; denn es hatte keinen eigenen Wohnsitz, wie jedes Volk einen hat, und so wurden sie in einem Land, das nicht das ihre war, geboren, wie der Knecht im Hause seines Herrn, – nur wenn es in sein Land kam, kam es in seine eigene Macht. Es gibt für Israel daher keine andere Befreiung als die Heimkehr. Weil Israel aber das heilige Volk ist, kann es in die eigne Macht nicht anders kommen, als indem es in die Macht Gottes kommt; und weil das Land Israel das Heilige Land ist, kann Israel nicht anders in sein Land kommen, als indem es zu Gott kommt. Die läuternde Wirkung des Exils, die Ausschmelzung der Schlacken in der Esse, die Pressung des Öls aus der Olive, ist Läuterung zum Dienst an Gott. Der Dienst des Volkes als Volk an Gott kann aber nirgendwo anders als im Lande Israel geschehen.

Die läuternde Wirkung des Exils ist jedoch auch unmittelbar Läuterung zum Dienst am Land. Mitten in der Knechtsfron Ägyptens wendet sich Israel immer mehr seinem Grunde, dem Boden, zu, sie kehren mit ihrer Seele und ihrer Lebensweise zum Boden zurück. Ja, der Zwang der Knechtschaft selber trägt dazu bei: die Ägypter nötigen sie zu »allerhand Arbeit auf dem Felde« (Exodus 1, 14), und so lernen die Hirten wieder den Acker bebauen, wie es die Väter neben der Viehzucht getan hatten. Mit der Wendung zum Bodenbau tritt das Volk tief ins natürliche Leben ein; denn der Mensch, der Adam, hat eine elementare natürliche Zugehörigkeit zum Boden, zur Adama, seinem Ursprung. Je tiefer das Volk aber ins natürliche Leben eintritt, desto stärker verlangt es nach seinem Lande, desto ernster bereitet es sich für es, desto mehr nähert es sich ihm.

Jedes Volk, so lehrt Loewe ben Bezalel, hat der Weltordnung nach ein Recht auf ein Land. So hat auch das Volk Israel ein Recht auf das Land Israel. Daß Gott es ihm vorenthält, liegt nicht daran, daß es weniger wäre als ein Volk, sondern daran, daß es mehr ist: außerdem, daß es ein Volk ist, ist es Israel. Als Israel ist ihm von Gott sein Land um seiner, Israels, besonderer Aufgabe gegeben worden: der »Anfang seiner Ernte« zu sein. Daß es diese Aufgabe nicht erfüllt hat, als es in seinem Lande wohnte, ist seine Schuld. Um dieser Schuld willen ist es verbannt. Aber das Land wird ihm, sobald es geläutert ist, wiedergegeben werden – und die Aufgabe mit ihm.

Jedes Volk hat der Weltordnung nach einen Bund mit seinem Land. So hat auch das Volk Israel einen Bund mit dem Land Israel. Dies aber ist ein Bund von besonderer Art, denn es ist der Bund zweier »heiliger« Wesenheiten, das heißt: zweier, von denen jede in einem besonderen und unmittelbaren Verhältnis zu Gott, eben in einem Bund mit Gott steht. Dadurch aber verwandelt sich alles: Israels Schicksal tritt aus der hellen Ordnung der Schöpfung in das Geheimnis der Offenbarung – Wolkendunkel und zuckende Blitze. Der furchtbare und gnädige Gott schlägt, um zu heilen, brennt, um zu läutern, – und stört die Ordnung der Welt nicht, in die er so eingreift.

*Ein Zaddik kommt ins Land  
(Über Rabbi Nachman von Bratzlaw)*

In Rabbi Nachman von Bratzlaw, dem Urenkel des »Baal-schem-tow«, des Stifters des Chassidismus, hat sich, mit seinem Wissen und ohne es, alles eingesammelt und verdichtet, was die Geschlechter der Diaspora vom Lande Israel gefühlt, geträumt und gedacht haben. Man muß ihn als den großen Erben sehen, der sein Erbgut auf eine große Weise verwendet. Daß er ganz ohne literarische Absicht, im mündlichen Verkehr mit seinen Schülern, der Schöpfer einer Literaturgattung, des symbolischen Märchens wird, daß aber in dieser neuen Form uralte Schätze der Geheimnisüberlieferung verarbeitet und zum höchsten Glanze gebracht werden, kennzeichnet sein Wesen und seine Bestimmung. Man kann, wenn man das Verhältnis der chassidischen Bewegung zu Palästina darlegen will, es an keinem andern so wie an ihm zeigen: alles strömt in ihm zusammen und alles findet in seinem Leben und in seinem Wort den exemplarischen Ausdruck. Zugleich aber spüren wir hier darin etwas

anderes, etwas Neues, etwas, das uns mit unsern eigenen Fragen und Kämpfen in einer seltsamen Weise zusammenzuhängen scheint.

Die chassidische Bewegung, in der osteuropäischen Judentheit in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts fast plötzlich erwacht, ist in die moderne Geistesgeschichte als der letzte starke Versuch der Verjüngung einer Religion einzugliedern. Er scheint, der nun schon mehr als hundert Jahre währenden Entartung der Bewegung nach zu schließen, mißglückt zu sein; aber nicht bloß hat er eine Fülle herrlichen gläubigen Lebens und seiner Verklärung in der Legende hervorgebracht, wie sie die Welt nur sehr selten aus sich hat aufsteigen sehen, sondern er hat auch Saat in andre Bereiche gestreut, die teils schon aufgegangen ist, teils wohl noch aufgehen wird. Man wird einst das Beste von dem, was in unseren Tagen an neuem menschlichen Sein in der jüdischen Besiedlung Palästinas entstanden und in Entstehung begriffen ist, nicht ohne den Zusammenhang mit dem Chassidismus sehen und verstehen können.

Das Verhältnis dieser Bewegung zum Lande Israel ist nicht in eine Formel zu fassen. Man kann ihm nur von ihrem Verhältnis zum Messianismus aus gerecht werden, und diesem wieder nur von der Reaktion aus, die auf das sabbatianische Stürmertum folgte. Hier war die messianische Leidenschaft über alle Ufer gestiegen, man hatte die Vollendung der Schöpfung, die Erneuerung aller Dinge, die Vermählung von Himmel und Erde mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen gemeint, in einer verwandelten Welt erschien das Gesetz als aufgehoben und was unter ihm als Sünde gegolten hatte nicht etwa bloß freigegeben, sondern geheiligt. Der Zusammenbruch des sabbatianischen Wagnisses bedeutete für die Judenheit, deren Seele von seinem feurigen Anhauch entzündet worden war, die Gefahr der inneren Vernichtung. Unmittelbar zu spüren bekam man diese Gefahr, als der unheimliche Epigone Sabbatais, Jakob Frank – eins der interessantesten Beispiele für die Wirkung, die in nach Selbsttäuschung begierigen Zeiten ein in hemmungsloser Selbsttäuschung lebender Mann auszuüben vermag – im polnischen Judentum Scharen in seine Gefolgschaft und ins Chaos hinriß. Gegen diese drohende Zersetzung steht der Baal-schem-tow auf; er ist der Gegenspieler der faszinierenden Lüge. Als solcher muß er und müssen seine Schüler den schwer erkrankten Messianismus zu entgiften suchen. Die fieberhafte Überspannung der Stunde muß einem zugleich begeisterten und

besonnenen Dienst am Zusammenhang der Zeiten weichen, an Stelle der Entfesselung der Triebe tritt ihre Sublimierung (was an diesem Begriff der modernen Psychologie berechtigt ist, ist hier schon in der klarsten und nachdrücklichsten Gestalt ausgesprochen), und die verwegenen Inkarnationsphantasien werden durch die stille Erfahrung eines Umgangs mit dem Göttlichen im Alltag verdrängt. Damit wandelt sich naturgemäß auch die Beziehung zu Palästina. Ohne an der mystischen Leuchtkraft einzubüßen, die schon von talmudischer Zeit her ihm anhaftete und in der Kabbala sich mächtig entfaltet hatte, wird das Land doch des Gewebes einer schnellfertigen Magie entkleidet, das es in der Stürmerzeit umspinnen hatte. Wohl erwartet man von der Berührung mit dem Heiligen Land die Bereitung der Erlösung, wohl heißt die Legende den Baal-schem-tow von einer Begegnung, die sich nur dort vollziehen kann, das Höchste erhoffen, aber dem »Bedrängen des Endes« hat zumindest der frühe, klassische Chassidismus ein Ende gemacht, und die Schüler und Schülerschüler des Stifters, die sich allein oder mit einer ganzen Gemeinde in Palästina niederlassen, sinnen offenkundig nicht auf das einmalige Wunder, sondern auf den Fortgang der Geschlechter. Das Geheimnis ist geblieben, aber es hat in der Strenge des Lebens und seiner Aufgaben Wohnung genommen.

Von hier aus ist schon die Haltung des Stifters selber zu Palästina zu verstehen. Authentisch wissen wir von ihr, wie überhaupt von seinem Leben, nicht viel; aber aus dem bekannten Brief an seinen Schwager, der sich dort niedergelassen hatte, geht hervor, daß er lange im Sinne trug, ins Heilige Land zu reisen, und auch damals, etwa acht Jahre vor seinem Tode, die Hoffnung darauf nicht aufgegeben hatte. Äußerungen von Schülern deuten darauf hin, daß er die Reise auch wirklich einmal unternahm. Warum er sie aufgab, ist uns nicht bekannt. »Man hat ihn vom Himmel her verhindert«, sagt die Legende, und daß sie es sagt, weist darauf hin, daß hier eine Frage fühlbar wurde, auf die die Erzähler die Antwort zu finden versuchten; wobei wir zu beobachten haben, daß das Erzählen dieser Legende, soviel Apokryphes auch sich später daran geheftet haben mag, schon unter den Jüngern und in der eigenen Familie des Baal-schem-tow im dritten Geschlecht, das ihn selbst noch gekannt hatte, beginnt. Die mannigfaltigen Versuche der Legende sind kennzeichnend. Schon in seiner Jugend, als er mit seinem Weibe in einer Hütte am Hang des Karpatengebirges

lebte, Lehm grub und ihn in das nahe Städtchen zum Verkauf fuhr, soll ihm eine Räuberschar, deren Streitigkeiten er zu schlichten pflegte, angeboten haben, ihn durch Höhlen und unterirdische Gänge nach Palästina zu führen; als er aber unterwegs mit ihnen einen tiefen Sumpf überschreiten wollte, sei ihm das kreisende Schwert der Cheruben erschienen, und er hätte umkehren müssen. In einem späteren Zeitpunkt (denn nicht bloß seine Tochter, sondern nach einer andern Fassung auch deren Söhne hätten ihn begleitet) ist er der Sage nach bis nach Stambul gelangt; hier warnt ihn entweder eine Traumerscheinung und heißt ihn umkehren, oder er geht mit den Seinen zu Schiff, da aber bricht ein großer Sturm aus, und nun gehen wieder die Erzählungen auseinander: nach der einen stürzt aus dem zerschellenden Schiff die Tochter des Baal-schem ins Meer, der Satan erscheint und bietet ihm seine Hilfe an, er aber widersteht der Versuchung und beschließt heimzukehren, und sogleich ist alle Gefahr überwunden; nach einer andern kommt er mit einem Schüler auf eine Insel, wo sie gefangen genommen werden, beide sind mit einer Betäubung geschlagen, in der sie sogar die Worte des Gebets vergessen haben, schließlich besinnt sich der Schüler, daß er noch das Alphabet weiß, er spricht es dem Meister vor, der spricht es »mit mächtiger Begeisterung« nach, und sogleich naht die Befreiung, und sie kehren heim; ähnlich geht es in anderen Fassungen zu. Überall in der Legende waltet unverkennbar die Tendenz, vor magischen Absichten im Zusammenhang mit Palästina zu warnen: solange die Stunde der Erlösung nicht gekommen ist, versucht auch der berufene Mensch vergeblich sie zu beschwören. Das ist eine Tendenz, die im späteren Chassidismus wieder aufgegeben wird oder um die vielmehr heftig gerungen wird; die Baalschem-Legende ist von ihr noch unverkennbar bestimmt.

Es waren nahezu vierzig Jahre seit dem Tode des Baalschem-tow vergangen, als sein Urenkel Nachman sich zur Reise ins Heilige Land rüstete. Er war damals sechsundzwanzigjährig.

Hier sind wir nicht auf die Legende angewiesen: nach seinen eigenen Mitteilungen hat sein Schüler und Apostel Natan Schritt um Schritt aufgezeichnet; wir stehen hier auf dem Boden eines einzigartigen biographischen Interesses, das zwar manchen Vorgang legendär deutet, aber keinen umdichtet.

Vorher, ehe er noch etwas von seiner Absicht bekanntgibt, ja anscheinend ehe sie noch zum Entschluß erwachsen ist, besucht er seine Eltern in Miedzyborz, das einst der Wohnort des

Baal-schem-tow gewesen war und worin er selber seine Kindheit verbracht hatte. Hier begibt sich etwas Seltsames. Einst, als Knabe, pflegte er nachts ans Grab des Ahnen zu laufen und ihn zu bitten, daß er ihm helfe, sich Gott zu nähern. Jetzt aber, da ihn die Mutter fragt, wann er hingehen wolle, antwortet er: »Wenn mein Urgroßvater mit mir zusammentreffen will, mag er hierher kommen.« Man hört die Scheu heraus, der Baal-schem-tow, den man, als er selber nach Palästina fahren wollte, »vom Himmel her verhindert« hatte, könnte seiner Absicht widersprechen. Aber in der Nacht erscheint ihm der Ahn, und am Morgen weiß es die Mutter, ohne daß er es ihr zu sagen braucht. Später erzählt er nur, er habe von der Erscheinung erfahren, daß er in die Stadt Kamieniec fahren solle. Über seinen Aufenthalt in Kamieniec wird berichtet, er habe in der Stadt, in der Juden das Wohnen verboten war, allein die Nacht zugebracht und danach sei das Verbot aufgehoben worden. Er selbst sagte später, wer wisse, warum das Land Israel zuerst in der Hand der Kanaanäer war und dann erst in die Hand Israels kam (»die Schale mußte der Frucht vorangehn«, heißt es in einer seiner Lehreden), der wisse auch, warum er in Kamieniec war, ehe er ins Land Israel fuhr. Es war also eine sinnbildliche Handlung, daß er die Nacht in der judenlosen Stadt verweilte, ehe er sich in das Israel verheißene Land begab, und eben diese Handlung verstand er als vom Baal-schem-tow ihm geboten. Ehe er sich nach Miedzyborz begab, hatte er geäußert, er wisse selber noch nicht, wohin er fahre. Damit, daß ihn der Ahn nach Kamieniec geschickt hat, hat er ihm den Weg gewiesen.

Heimgekehrt spricht er am Sabbat eine Lehrrede über den Psalmvers: »Meine Seele hat an dich sich geheftet, mich hat deine Rechte erfaßt.« Die Rede ist uns nicht erhalten, aber ihre Grundstimmung können wir ahnen: der, an den seine Seele von Kind auf sich geheftet hatte – wir wissen von dem stürmischen Werben des Knaben um Gott –, hat nun die Hand ausgestreckt, um ihn zu stützen. Um dieselbe Zeit aber stirbt ihm eine kleine Tochter, und auch dies bringt er in Verbindung mit dem Neuen, das angehoben hat; auch dies gehört in den strengen Zusammenhang der zugleich ganz faktischen und ganz symbolischen Vorgänge.

Am Rüsttag des Passahfestes sagt er, aus dem Tauchbad kommend, zu seinem Begleiter: »In diesem Jahr werde ich gewiß im Heiligen Lande sein.« Die Lehrrede, die er am Fest hält, geht von dem Psalmvers aus: »Auf dem Meer ist dein Weg,

dein Pfad auf den vielen Wassern, deine Spuren werden nicht erkannt.« Da wissen sie alle, was er vorhat.

Umsonst versucht seine Frau ihn von seinem Plan abzubringen. Wovon soll, während er fort ist, die Familie sich ernähren? Verwandte sollen sie versorgen, gibt er zur Antwort, oder sie sollen in Dienst bei Fremden treten. Er achtet des Weinens rings um ihn nicht: was immer komme, er müsse fahren, – sein Großteil sei schon dort und die Minderheit habe der Mehrheit nachzuzufolgen. Er wisse, daß Hindernisse ohne Zahl sich ihm in den Weg stellen werden, aber solange ein Lebensatem in ihm sei, werde er seine Seele einsetzen und fahren. Auf jedem Schritt der Reise, erzählte er später, habe ich die Seele eingesetzt.

In der Lehre Rabbi Nachmans, wie sie uns aus späteren Jahren bewahrt ist, begegnen wir immer wieder im Zusammenhang mit Palästina den »Hindernissen«. Diese Hindernisse haben, so wird hier gelehrt, eine große Bedeutung. Sie sind dem Menschen, dessen Sehnsucht und Bestimmung ihn ins Heilige Land treiben, in den Weg gestellt, damit er sie bezwinde. Denn durch sie wird sein Wille erregt und erhoben, und nun erst ist er würdig, die Heiligkeit des Landes zu empfangen. Wer wahrhaft Jude sein, das heißt: von Stufe zu Stufe steigen will, muß die Hindernisse »zerbrechen«. Um aber in diesem Kampf zu siegen, bedarf es der »heiligen Dreistigkeit«, eben jener, an der Gott seine Freude hat, denn daß Gott sich Israels berühmt, das liegt an der heiligen Dreistigkeit und Hartnäckigkeit des israelitischen Mannes, um deren willen die Thora empfangen worden ist. Dieser Kampf ist letztlich ein innerer; denn die bösen Gewalten häufen die Hindernisse, um den Verstand zu verwirren, und im Grunde ist er allein der Ort der Hindernisse. Je größer aber ein Mensch ist, desto größer sind die Hindernisse vor ihm, denn ein um so größerer Kampf wird von ihm erfordert, um ihn auf die höhere Stufe zu bringen.

Nachdem Nachman seinen Beschluß bekanntgegeben hat, scheint er mit Fragen bestürmt worden zu sein, was seine Gründe seien. Es sind uns verschiedene Antworten bewahrt, so etwa, es sei ihm darum zu tun, die Gebote, denen einzig in Palästina nachzukommen ist, mit den andern zusammenzuschließen und zunächst hier in Gedanken, dann aber dort mit der Tat zu erfüllen; oder auch, er wolle, nachdem er sich nunmehr hier die »untere Weisheit« angeeignet habe, dort die »obere Weisheit« erlangen, die nur dort erlangt werden kann. Das entschei-

dende Motiv ist aber offenbar, den Kontakt mit einer Heiligkeit zu gewinnen, die einzig dort daheim ist, einen Kontakt, durch den man befähigt und ermächtigt wird, zuerst drüben, dann auch hüten geheimnisvolles Werk zu wirken und die Höhe der eigenen Bestimmung zu erreichen. Man darf nicht, so hat er seinen Schülern später, lange nach der Heimkehr, erklärt, wenn man an die Größe des Heiligen Landes denkt, sich eine geistige Wesenheit vorstellen, etwas womit man auch hier in Berührung kommen kann; »ich meine«, sagte er, »dieses Land Israel ganz einfach mit diesen Häusern und Wohnungen«. Hier ist bei Nachman eine betonte Konkretheit der Empfindung, wie sie bei den Früheren kaum zu finden ist. Eben das ganze konkrete Palästina ist das heilige. Diese Heiligkeit ist freilich nicht von außen zu erkennen. In späteren Jahren erzählt Rabbi Nachman, was er dort von namhaften Menschen hörte, die vor unferner Zeit eingewandert waren. Sie sagten ihm, ehe sie hinkamen, hätten sie sich gar nicht zu vergegenwärtigen vermocht, daß das Land Israel wirklich in der Welt steht. Nach allem, was in den Büchern von seiner Heiligkeit geschrieben ist, hätten sie sich vorgestellt, es sei »eine ganz andere Welt«. Als sie aber hinkamen, sahen sie: das Land befindet sich wirklich in dieser Welt, es ist in seiner Erscheinung nicht wesensverschieden von den Ländern, aus denen sie gekommen waren, sein Staub ist wie der Staub in aller Welt. Und dennoch ist das Land durch und durch heilig. Das ist wie mit dem wahren Zaddik, der ebenfalls wie alle Menschen aussieht. In Wahrheit ist das Land in jedem Belange von den übrigen Ländern geschieden und sogar der Himmel darüber ist ein anderer als anderswo. Es ist wie beim wahren Zaddik: nur wer an die Heiligkeit glaubt, erkennt und empfängt sie.

Als man Nachman durch kein anderes Bedenken von dem Entschluß abbringen konnte, machte man geltend, er habe doch kein Geld zu reisen. »Ich will sogleich reisen«, antwortete er, »wie es auch sein mag, sei es auch ohne Geld. Wer sich meiner erbarmen wird, wird mir etwas geben.« Seine Verwandten brachten nun, da sie sahen, daß er nicht zurückzuhalten war, durch Sammlungen den nötigen Betrag zusammen, und eine Woche nach dem Passahfest reiste Nachman mit einem Begleiter ab. Als er unterwegs zum Sabbat in einem Ort übernachtete, erschien ihm im Traum Rabbi Mendel von Witebsk, der zwanzig Jahre früher mit dreihundert Getreuen nach Palästina gezogen und vor zehn Jahren, zu Beginn eben dieses Monats,

dort verstorben war. Als Knabe hatte er noch den Baalschem besucht. Er hatte dessen Kampf gegen den Fiebermessianismus sowohl vor seiner Fahrt ins Heilige Land als dort fortgesetzt, darin stimmen die Erzählungen von ihm und seine eigenen Äußerungen überein. Es wird erzählt, als er in Jerusalem weilte, habe ein törichter Mann, ohne bemerkt zu werden, den Ölberg bestiegen und in die Schofarposaune gestoßen, wie für den Anbruch der Erlösung verkündigt ist, das Volk lief in Scharen zusammen, als aber Rabbi Mendel davon hörte, öffnete er das Fenster, sah in die Luft der Welt hinaus und sprach: »Da ist nichts Neues geschehen.« Mit der gleichen heiligen Nüchternheit gibt sein Gefährte, Rabbi Abraham von Kaliski, den Daheimgebliebenen, die ihn befragen, Auskunft über die vielen »Wandlungen, Umwälzungen, Begebenheiten und Zeitenfolgen«, die über jeden Einzelnen im Lande hingehen müssen, »bis er sich ihm eingliedert und an dessen Steinen Gefallen hat und dessen Staube wohlwill und die Ruinen im Lande Israel liebt. . . bis vorüber sind die Tage der Aufnahme, seines Aufgenommenwerdens in das Leben. . . Jeder, der zum Heiligtum kommt, muß von neuem im Mutterleib getragen, gesäugt werden, ein Kleinkind sein und so fort, bis er unmittelbar ins Antlitz des Landes sieht und seine Seele mit dessen Seele verbunden ist.« Rabbi Mendel selbst schreibt an die Daheimgebliebenen: »Meine Geliebten, meine Freunde und Genossen, wisset treulich, daß ich in vollkommener Klarheit weiß: alle Leiden, die in diesen drei Jahren über uns ergangen sind, sind Leiden des Landes Israel«, das heißt, sie gehören zu den Leiden, die nach der talmudischen Überlieferung notwendig sind, um das Land zu erwerben; sie sind somit von ebender Art, von der die »Hindernisse« sind, die Rabbi Nachman deutet. Dies also ist der Mann, der ihm in der ersten Nacht seiner Wanderung erscheint. Er eröffnet ihm, daß auf einer Seefahrt der Gottesname »Du« anzurufen ist: der bezwingt die Wogen, wie es im Psalm heißt: »Du« beherrschest die Hoffart des Meers, wann seine Wogen steigen, schwichtigst *du* sie.«

Das Fest der Offenbarung bringt er, auf der Fahrt nach Odessa, in Cherson zu. Eine Lehrrede, die er hier spricht, knüpft sichtlich an die Mitteilung an, die er im Traum empfing; sie geht vom Psalmvers aus: »Er bannt den Sturm zum Schweigen, gestillt sind ihre Wogen.« In der Vornacht des Festes, nachdem er wie üblich gewacht hat, geht er mit einem Begleiter ins Tauchbad. Unterwegs fragt er ihn Mal um Mal, ob er den Schall

nicht höre, der Mann verneint es, schließlich sagt Nachman: »Es wird wohl von einer Musikkapelle kommen.« Aber der Mann versteht: der Rabbi hat den Donnerschall vom Sinai gehört.

Der Seeweg über Odessa ist von den Juden bis dahin als gefährlich gemieden worden. Er unternimmt ihn, und von da an erscheint er allen sicher. So ist es in seinem Leben, wie uns erzählt wird, häufig zugegangen: er reißt sozusagen den Dingen, die er als erster zu bestehen wagt, die Giftzähne aus.

Sowie das Schiff auf hoher See ist, bricht ein Gewitter aus, das Wasser überschwemmt den Bord. In dem großen Sturm sieht Nachman einen vor kurzem in seiner Heimatsgegend verstorbenen Jüngling auf sich zukommen und hört ihn bitten, daß er seiner Seele die Erlösung bringe. Das ist die erste von sehr vielen Seelen, die ihm so erscheinen.

In Stambul mehrt sich Mühsal und Beschwer. Nachman verbietet seinem Begleiter zu sagen, wer er sei. Er hat nicht bloß von den türkischen Behörden zu leiden – es ist die Zeit der ägyptischen Expedition Napoleons, und die Spionenfurcht ist groß –, sondern auch von Juden erfährt er Verdächtigungen und Kränkungen, aber er bleibt bei seiner Verstellung, erträgt den Schimpf nicht bloß, sondern fordert ihn geradezu heraus und legt es auf ihn an. Wenn er damals, sagt er in späterer Zeit seinen Schülern, nicht all die Erniedrigung erfahren hätte, dann wäre er in Stambul verblieben, das heißt, er hätte dort sterben müssen. »Ehe man zur Größe kommt«, sagt er, »muß man erst in die Kleinheit sinken. Das Land Israel aber ist die größte Größe, darum muß man, ehe man zu ihm aufsteigt, in die kleinste Kleinheit sinken. Darum hat der Baal-schem-tow nicht hinkommen können, denn er vermochte nicht in solche Kleinheit niederzusteigen.« Er aber, Nachman, macht sich klein. Er geht in Stambul bloßfüßig herum, im Hängerock aus Rockfutter ohne Gürtel, ohne Hut über dem Käppchen, und treibt allerhand Narrenstreiche; so veranstaltet er mit etlichen andern Kriegsspiele, wo die eine Partei die Franzosen und die andere die von ihnen Angegriffenen darstellt. Dieses Sich-klein-machen und als Narr Gebärden, das uns an buddhistische, sufische und franziskanische Legende erinnert, setzt sich in ihm so fest, daß es ihm später, in Palästina selbst, schwer wird, sich davon zu befreien.

In Stambul bricht die Pest aus. Lange Zeit kann er nicht weiterreisen. Wegen der nahenden Franzosengefahr verbietet

die jüdische Gemeinde allen in- und ausländischen Juden, die Stadt zur See zu verlassen. Nachman widersetzt sich dem Verbot und veranlaßt viele, mit ihm zu fahren. Unterwegs bricht wieder ein großes Gewitter aus, und das Schiff ist bedroht. Alle weinen und beten, er aber bleibt sitzen und schweigt. Die Leute befragen und bedrängen ihn vergebens; erst antwortet er nicht, dann fährt er sie an: »Schweigt doch auch ihr! Sowie ihr still seid, wird auch das Meer sich stillen.« Und so geschieht es. Nach weiteren Beschwerissen – das Trinkwasser geht aus – kommt das Schiff nach Jaffa. Rabbi Nachman hat im Sinn, von hier nach Jerusalem zu ziehen, denn die Heilige Stadt ist das Ziel seiner Wünsche, – er erklärt ausdrücklich, er wolle weder nach Safed noch nach Tiberias, wo sich die chassidischen Gruppen niedergelassen haben –, aber die Hafenbehörden haben ihn seines auffallenden Aussehens halber in Verdacht, daß er ein französischer Spion sei, und verbieten ihm an Land zu gehen. Es sind zwei Tage vor dem hohen Fest des Neuen Jahrs. Der Kapitän beabsichtigt, einige Tage vor Jaffa zu bleiben, aber des unruhigen Wellengangs wegen kann das Schiff nicht ankern. Dem verwunderten Kapitän teilen auf seine Fragen die Weisen der sephardischen Judenheit mit, einer mündlichen Überlieferung nach sei an diesem Orte einst der Prophet Jona ins Meer geworfen worden; sie meinen, daher werde zuweilen ein Schiff verhindert, hier vor Anker zu liegen. Sie fahren nach Haifa weiter und ankern am Abend danach am Fuß des Karmel, der Höhle des Propheten Elia gegenüber. Am Morgen wird noch auf dem Schiff gebetet, dann gehen die Juden an Land, Rabbi Nachman unter ihnen.

Er erzählt in späterer Zeit seinen Schülern, sowie er im Lande vier Ellen weit gegangen sei, habe er *schon* alles gewirkt, was er angestrebt hatte. In diesem Bericht wird der Glaube an die Macht der *Berührung* mit der Heiligkeit dieser Erde besonders deutlich. Was er meint, wird durch eine andre Äußerung über das Erlangte erläutert, die er bald nach der Rückkehr aus Palästina gemacht hat und die mit jener über den Zusammenschluß der Gebote, die für das Heilige Land allein bestimmt sind, mit den andern zu vergleichen ist. Er habe nun, sagte er, die ganze Thora auf alle Weisen erfüllt, »denn ich habe die Erfüllung der ganzen Thora erlangt, und hätte man mich sogar an die Ismaeliter in ferne Länder verkauft, wo es keine Juden gibt, und dort hätte man mich Vieh weiden lassen und sogar wenn ich dann nicht mehr gewußt hätte, wann Sabbat und Fest-

tage sind, und hätte weder Gebetsmantel noch Gebetsriemen mehr gehabt, und kein Gebot mehr mir zuhanden, ich hätte doch die ganze Thora zu erfüllen vermocht.«

Nachmittags – es ist der Vortag des Neuen Jahrs – gehen sie ins Tauchbad und danach ins Bethaus, wo sie bis zum Abend verweilen. »Heil dir«, sagt Nachman in die Herberge zurückgekehrt zum Begleiter, »daß du gewürdigt worden bist mit mir hier zu sein.« Er läßt sich von ihm die Namen all der Chassidim vorlesen, die sich ihm daheim angeschlossen hatten und ihm Zettel mit ihren Namen und den Namen ihrer Mütter mitgaben, daß er ihrer im Heiligen Lande gedenke, und er gedenkt jedes Einzelnen in seiner großen Freude.

Aber am Morgen danach hat sich sein Gefühl gewendet. Eine namenlose Sorge ist in ihm erwacht, sein Herz ist ihm wie zerschlagen, und er redet mit keinem Menschen. Sogleich nach dem Fest denkt er an die Heimfahrt. Er will nicht einmal mehr nach Jerusalem, er will nach Polen zurück. Aus Safed und Tiberias kommen Einladungen der Zaddikim, die von seinem Kommen gehört haben, das Hüttenfest mit ihnen zu verbringen, aber er achtet dessen nicht und bleibt, wie über den Versöhnungstag, so auch über das Hüttenfest in Haifa.

Und nun ereignet sich etwas, was an sich wohl nicht eben merkwürdig ist, aber durch die Art, wie erst Nachman selber, später seine Schüler, denen er es erzählt, es aufnehmen, merkwürdig wird. Ein junger Araber ist Tag um Tag, wenn der Rabbi beim Mittag- und beim Abendessen saß, in die Herberge gekommen, hat sich zu ihm gesetzt und so freundlich wie nachdrücklich auf ihn eingeredet, dazwischen klopfte er ihn auf die Schulter und bezeugte ihm sein Wohlwollen auf alle erdenkliche Weise. Von den Reden verstand Nachman natürlich kein Wort, und die Liebesbekundungen waren ihm unbehaglich genug, aber er äußerte keine Ungeduld und blieb sitzen, als hörte er zu. Eines Tags aber kommt der Araber wieder, bewaffnet und zornig, und schreit heftig auf den Rabbi ein, der natürlich wieder kein Wort versteht. Erst nachdem jener schließlich abgezogen ist, erfährt er, der Araber habe ihn aufgefordert, mit ihm zu fechten. Man verbirgt Nachman in der Wohnung eines andern Zaddiks. Der Araber kommt wieder in die Herberge und ist außer sich, als er hört, daß der Gesuchte sich ihm entzogen hat. »Gott weiß«, erklärt er feierlich, »daß ich ihn sehr liebe. Ich will ihm Esel und mein eignes Pferd geben, damit er mit einer Karawane nach Tiberias ziehen kann.« Nun kehrt Nach-

man in die Herberge zurück. Der arabische Jüngling kommt wieder, sagt aber nun kein Wort mehr, sondern lacht den Rabbi nur Mal um Mal an. Anscheinend erfüllt er auch sein Versprechen. Offenbar ist es ihm – so können wir uns die erzählten Vorgänge erklären – um nichts anderes zu tun gewesen als die Tiere zu vermieten; da der Rabbi ihm zuzuhören schien, fühlte er sich dadurch gekränkt, daß er auf sein so oft wiederholtes Angebot nicht einging; schließlich klärte sich der Sachverhalt auf, und wenn er Nachman ansah, mußte er lachen. Vom Rabbi ist uns die Äußerung überliefert, er habe mehr unter der Liebe des Arabers als unter seinem Zorn zu leiden gehabt. Darüber hinaus aber scheint er manche Andeutung über die geheimnisvolle Gefahr gemacht zu haben, die hinter dieser Begebenheit stand, und die Schüler glaubten ihn dahin zu verstehen, der Araber sei der Satan in eigener Person gewesen. Wir gewinnen hier einen besonderen Einblick in die symbolisch-legendäre Art, in der Nachman sein Leben erlebt und in der seine Schüler es aus seinem Bericht erfahren und nun zu der Erzählung verarbeiten, die auf uns gekommen ist. Der arabische Eselvermieter wird zur satanischen Verkörperung der »Hindernisse«. Die dem Konflikt vorausgehende Schwermut des Rabbi findet so ihre Erklärung.

Indessen läßt sich Nachman zur Fahrt nach Tiberias bewegen, wo er zunächst – wieder ein Vorgang von sinnbildlicher Bedeutung – erkrankt. Sodann erfahren wir von einem Denunzianten, dessen Anschläge er zunichte macht. Besuche in einigen Grabhöhlen der heiligen Menschen werden mit leicht legendären Zügen erzählt. So soll er eine Höhle mit dem Grab eines heiligen Kindes besucht haben, die bisher einer angeblich drin hausenden Schlange wegen gemieden worden war; als er kam, war keine darin, von da an haben alle sie besucht. Auch hier erscheint Nachman als der Erste, der Bahnbrecher.

Ein Großer der tiberianischen Judenheit bedrängt ihn, ihm die verborgene Absicht seines Kommens nach Palästina zu eröffnen; es sei ihm doch offenbar um eine geheime Handlung im Dienste Gottes zu tun, er möge ihm sagen, was sie sei, und er werde ihm mit all seiner Kraft beistehn. Als Nachman sich weigert, bittet er ihn, ihm doch etwas von seiner Lehre kundzutun. Aber sowie er ihm das Geheimnis der vier Himmelsrichtungen im Lande Israel mitzuteilen beginnt, stürzt ihm Blut aus der Kehle und er muß abbrechen, denn »man stimmt vom Himmel her nicht zu«.

In Tiberias bricht die Pest aus. Nachman begibt sich durch

eine Höhle auf unterirdischen Wegen und unter manchen Gefahren nach Safed. Bei seinen Versuchen, Schiffsplätze zur Heimfahrt zu finden, kommt er mit seinem Begleiter auf ein türkisches Kriegsschiff, das sie für ein Handelsschiff halten. Zu spät entdecken sie ihren Irrtum. Unter schweren Entbehrungen und allerhand Abenteuer kommen sie nach Rhodos, wo sie das Passahfest feiern. Von dort reisen sie über Stambul und die Walachei nach Hause. Hier spricht der Rabbi am Sabbat bei der heiligen Dritten Mahlzeit über den Vers des Propheten Jesaja: »Wenn du übers Wasser ziehst, ich mit dir.« Diese Lehre schließt in der uns bewahrten Fassung mit den Worten: »Ich mit dir – sich zu, daß du das Gerät werdest, das Ich genannt ist.« Das ist es, was er in dieser Stunde von sich aussagen will: daß er auf seiner Fahrt übers Wasser das Gerät mit Namen Ich geworden ist.

Von da aus ist zu verstehen, was er fortan, in der Zeit – nicht viel mehr als ein Jahrzehnt –, die ihm noch zum Leben blieb und in der er seine Lehre und seine Dichtung aufbaute, immer wieder, wenn auch nur in Andeutungen, den Schülern davon berichtet, was er im Heiligen Lande erworben hatte. So erzählt er, ehe er die Reise antrat, habe er den ruhigen Schlaf nicht gekannt, denn jeweils umstellten ihn die »sechshunderttausend« Buchstaben der Thora, als wäre die Thora wieder in eine unbewältigte Fülle von Buchstaben zerfallen; seit Palästina aber gibt es diese Störung nicht mehr, er hat das Ganze so, daß es nie zerfällt und zum Chaos wird. Oder: in seiner Jugend wurde er oft vom Jähzorn übermannt, und er kämpfte dagegen an; aber eine schlimme Eigenschaft brechen heißt noch nicht sie wahrhaft überwinden, man muß vielmehr die ganze Kraft der Leidenschaft, die in ihr treibt, in das Gute einwandeln: dies – also nicht mehr bloß nicht hassen, sondern den vordem hassenswert Scheinenden mit der ganzen vordem in den Haß eingegangenen Mächtigkeit lieben – habe er erst im Lande Israel erlangt. Und so ist es denn auch mit der Lehre. Zwischen den Lehren, die von außerhalb Palästinas stammen, und denen, die aus ihm stammen, ist, sagt er, ein Abstand wie zwischen West und Ost. Nur die Lehrreden, die er nach der Rückkehr gesprochen hat, heißt er in ein Buch aufnehmen, die früheren nicht.

Noch tiefer ins Verständnis der Wandlung, die er dem Lande zu verdanken hatte, führen Äußerungen, die er neun Wochen vor seinem Tode, am Vorabend des Sabbat nach dem Trauertag des Neunten Ab, getan hat. Kurz vorher war er in eine neue,

seine letzte Wohnung gezogen, wo er vom Fenster auf einen Garten und darüber hinaus auf den Friedhof sah – dort waren die Gräber der einst bei dem großen Kosakengemetzel umgekommenen Tausende –, er sah immer wieder hin und sprach davon, wie gut es sein würde, unter den Märtyrern zu liegen. Dies nun war seine erste Lehrrede in der neuen Wohnung. Viele Chassidim, von den längst Vertrauten bis zu denen, die sich ihm jetzt eben angeschlossen hatten, waren versammelt, als er eintrat und die Weihe über den Wein vollzog. Man sah, daß er sehr schwach war und kaum die Kraft zu reden hatte. Hernach ging er nicht wie gewöhnlich in seine Stube zurück, sondern blieb am Tisch sitzen. Sehr matt begann er zu sprechen. »Was kommt ihr zu mir gefahren?« sagte er, »ich weiß doch jetzt nichts, ich bin doch jetzt ein Einfältiger.« Das wiederholte er Mal um Mal. Dann aber fügte er hinzu, er halte sich nur noch dadurch am Leben, daß er im Lande Israel war. Und sowie er dies gesagt hatte, erregte sich die Lehre in ihm, die Begeisterung erhob ihn, und er begann davon zu sprechen, daß von einem solchen Stand der Einfalt des Zaddiks aus doch allen Einfältigen in der Welt Lebenskraft zuströme, denn alles ist miteinander verbunden. Der Quell dieser Lebenskraft aber ist in dem Land, das noch vor der Offenbarung, ehe noch Israel mit der offenbarten Thora es betrat, die »Schatzkammer der unverdienten Gabe«, das Land der Gnade war. Von da aus erhielt sich die Welt in der Zeit zwischen Schöpfung und Offenbarung, hier war damals die Lehre verborgen, die Zehn Worte vom Sinai in den zehn Worten, mit denen die Welt erschaffen wurde, und dies ist die Lehre, in der die Väter im Lande lebten. Man nennt sie Derech Erez, der Weg der Erde, das heißt das rechte Leben außerhalb der Offenbarung, und in Wahrheit ist sie der Weg zur Erde, zum Lande nämlich. Weil die Kraft der zehn Worte der Schöpfung im Lande verborgen ist und die Väter in dieser Kraft gelebt haben, konnte Israel, dem Gott als »seinem Volke« »die Kraft seiner Werke verkündigte«, mit den offenbarten Zehn Worten in das Land gelangen. So ist die Landnahme Israels die Begegnung und Verbindung von Schöpfung und Offenbarung. Damit sie bereit werde, mußte Kanaan erst in den Händen der Heiden sein, ehe es Israel zufiel; aber eben darum können die Völker nicht zu Israel sagen: »Räuber seid ihr, daß ihr ein Land erobert habt, das nicht euch gehört.« Freilich ist dem nur so lange so, als Israel es verdient, so lange als es mit der Heiligkeit der offenbarten Thora, die es erfüllt, die erschaffene

Erde heiligt und in seinem Lande bleiben darf; sowie Israel ins Exil muß, tritt das Land wieder in den Stand der verborgenen Lehre, der zehn Schöpfungsworte allein, der unverdienten Gaben, der reinen Gnade. Aus dieser Kraft des Landes lebt der Zaddik, wenn er in den Stand der Einfalt fällt, und daher strömt ihm die Lebenskraft zu, die von ihm zu allen Einfältigen der Welt, nicht Israels allein, sondern aller Völker hinfließt. Darum eben muß er zuweilen für eine Zeit in diesen Stand der Einfalt fallen. So ruht denn auch im tiefsten Sinken der Sinn der Erhebung. Und so ist es in irgendeinem Maße und in irgendeiner Weise für alle Menschen, für die Geistigen und für die Schlichten: keinem ist der Quell der Lebenskraft entzogen, es sei denn, er entziehe sich ihm selber. Darum ist dies das Wichtigste: man darf nicht verzweifeln! »Verzweiflung gibt es nicht!« rief Rabbi Nachman. »Man darf nicht verzweifeln! Ich beschwöre euch, verzweifelt nicht!« Eine große Freude hatte sich in ihm entzündet. Er hieß, ehe man vorm Mahl die Hände wusch, das Lied »Lob will ich singen« anstimmen, das sonst erst nach dem Brotsegen angestimmt wurde und in der letzten Zeit, seit er so schwach war, gar nicht. »Stimm an, Naftali«, sagte er zu einem Schüler. Als der sich schämte und zögerte, rief er: »Was haben wir uns zu schämen! Die ganze Welt ist um unsertwillen erschaffen worden! Naftali, was haben wir uns zu schämen!« Und er selber sang mit. »So haben wir gesehen«, schreibt der erzählende Jünger, »wie sich Gottes Verhohlenheit in Gnade verwandelt. Aus dem Nichtwissen ist der Rabbi zu solcher Offenbarung gelangt. Er selber hat's gesagt, sein Nichtwissen sei merkwürdiger als sein Wissen.«

Rabbi Nachman ist nicht zum zweitenmal nach Palästina gefahren. Er habe, sagte er drei Jahre vor dem Tod, danach begehrt, nochmals hinzufahren und dort zu sterben, aber er habe sich davor gefürchtet, er könnte unterwegs sterben und dann würde man nicht an sein Grab kommen und sich damit nicht zu schaffen machen. »Ich will«, sagte er ein andermal, »unter euch bleiben.« Aber alles war ihm von Palästina durchdrungen. »Mein Ort«, pflegte er zu sagen, »ist nur das Land Israel. Wohin ich auch fahre, ich fahre nur ins Land Israel.«

Wenn er von der Heiligkeit des Landes sprach, geriet er zuweilen in so tiefe Verzückung, daß er dem Sterben nahkam.

Rabbi Nachman von Bratzlaw gehört zu jenen Chassidim, die, wie Rabbi Mendel von Witebsk und seine Gefährten, mit ihrer Niederlassung in Palästina auf die Neubesiedlung des Lan-



des hindeuten. Er leitet hierin nicht, wie etwa in seiner Märchen-  
dichtung, ein neues Zeitalter ein. Aber als der große Erbe, der  
er ist, hat er allen Stoff der Überlieferung in seine Verherr-  
lichung der Heiligkeit des Landes eingeschmolzen und hat ihn  
neu gestaltet. Im ganzen jüdischen Schrifttum hat niemand das  
zugleich so vielfältig und so einheitlich gepriesen wie er.

Palästina ist der Urpunct der Erdschöpfung, ihr Grundstein,  
und es ist der Quell der kommenden Welt, in der alles gut sein  
wird. Es ist die eigentliche Stätte des Lebensgeistes, und daher  
wird auch die Erneuerung der Welt durch den Geist des Lebens  
von ihm ausgehen. In ihm ist der Born der Freude, die Voll-  
kommenheit der Weisheit und die Vollkommenheit der Musik  
der Welt. In ihm stellt sich der Bund zwischen Himmel und  
Erde dar. Von ihm geht die Vollendung des Glaubens aus, denn  
hier kann man wie nirgendwo anders in der Welt sich ganz an  
das unendliche Licht hergeben und von ihm erleuchtet werden;  
von ihm geht die Zurechtbringung und Vollendung des Rechts  
in der Welt aus, von ihm die Überwindung des Zorns und der  
Grausamkeit. Es ist die Stätte des Friedens, in dem sich die  
Gegensätze der Gnade und der Macht vereinen und die Einheit  
Gottes sich offenbart, hier stiftet sich der Friede im Innern des  
Menschen, »zwischen seinen Gebeinen«, hier zwischen Mensch  
und Mensch, von hier aus zieht der Friede in die Welt. Rabbi  
Nachman nimmt die talmudische Lehre auf, daß alle andern  
Länder den himmlischen Überfluß durch Boten, durch die  
»oberen Fürsten« erhalten, es aber unmittelbar aus Gottes Hän-  
den: darum wird es den andern Völkern so schwer, zur Einheit  
vorzudringen, Israel aber faßt sich in dem »Du bist Einer« ein,  
und vom Lande Israel soll die Einheit über die Menschenwelt  
kommen. Daher ist das Land Israel gleichsam die Schechina,  
die »Einwohnung« Gottes selber.

Das Land ist das höchste aller Länder, aber es ist auch das  
niedrigste von allen, Kanaan heißt »Unterwerfung«, wie ge-  
schrieben steht: »Und die Demütigen werden das Land erben.«  
Das höchste Land unterwirft sich in der tiefsten Demut, und  
sein Staub lehrt die Lehre der Demut. Darum wird die Auf-  
erstehung der Toten hier ihre Mitte haben. Darum aber auch  
hat Israel das Land noch nicht wiedergewonnen. »Durch die  
Schuld des Hochmuts sind wir noch nicht in das Land zurück-  
gekehrt.« Es wird besonders betont: nicht weil jener so viele  
sind, sondern unsrer Ehrsucht und Hoffart wegen können wir  
in unser Land nicht gelangen. Das Hindernis ist in uns selber.

Aber der Staub des Landes Israel hat auch eine »ziehende«  
Kraft: er zieht die Menschen zur Heiligkeit. Es gibt nämlich  
zwei einander entgegengesetzte Arten und Mächte des Staubes:  
dieser Staub des Landes Israel, der zur Heiligkeit zieht, und  
einen unreinen Gegenstaub, einen Staub der Welt, der zur »An-  
deren Seite« zieht. Dieser Gegenstaub aber gleicht sich dem  
reinen Staube an und gebärdet sich, als wäre er es, der zur Hei-  
ligkeit zieht. »Denn in dieser Welt ist alles vermengt und ver-  
wirrt.« In Wahrheit aber ist er nichts als eine bestrickende und  
verstrickende, eine nötigende Kraft. Dies ist der »Staub der  
Anderen Seite«. In unserer heutigen Sprache: es gibt eine zwie-  
fältige Macht der Erde über den Menschen. Die Erde kann auf  
den Menschen, der sich auf ihr niederläßt und ihr dient, einen  
heiligenden Einfluß ausüben, indem sie ihn an die ihr einwoh-  
nende Heiligkeit bindet, und dann wird der Geist des Menschen  
durch die Kraft der Erde gestützt, gefestigt und getragen; sie  
kann den Menschen aber auch herabziehen und seine Einbil-  
dungskraft gegen den Geist aufwiegeln, sie kann die oberen  
Gewalten leugnen und verleugnen und sich selber die einzige  
Macht zusprechen. Reinheit und Unreinheit, heiligende und  
entheiligende Wirkung stehen auch in der Wesenheit der Erde,  
wie überall in der Welt, einander gegenüber. Die reine und hei-  
ligende Kraft der Erde aber stellt sich im Lande Israel dar.

Die Auferstehung der Toten, haben wir gehört, wird ihre  
Mitte im Lande Israel haben. Darum hat hier auch das Grab  
seine Vollkommenheit, hier allein hat die vollkommene Bestat-  
tung ihren Ort. Denn es ist ja überliefert, warum über den Men-  
schen der Tod verhängt worden ist: weil in der Ursünde eine  
Befleckung durch die Schlange in unsre Einbildungskraft ein-  
gedrungen ist, von der wir nicht anders als im leiblichen Tode  
vollkommen geläutert zu werden vermögen. Im rechten Ster-  
ben und in der rechten Bestattung löst sich die eingedrungene  
Unreinheit auf und in einer erneuerten Welt wird ein neuer  
Leib erstehen. All dies aber hat seine Vollkommenheit im Lande  
Israel. Denn die Überwindung der befleckten Einbildungskraft  
geschieht durch den Glauben, die Kraft des Glaubens aber hat  
sich in dieses Land eingesenkt und lebt und wirkt darin. Abra-  
ham, der Vater des Glaubens, ist es, der zuerst diese heilige Kraft  
offenbarte, als er sich und den Seinen zum ewigen Besitz die  
Grabstätte der Höhle Machpela erwarb.

Hier, im Lande Israel, geschieht die Läuterung der Einbil-  
dungskraft durch den Glauben. Nicht umsonst klingen die

Wörter *adama*, Boden, und *m'dame*, Einbildungskraft, an: von der Erde kommt dieser die Fülle der Elemente zu. Aber auch die Läuterung der Einbildungskraft durch den Glauben kann nicht anders als durch die geheiligte Erde geschehen, und hier, im Lande Israel, ist die geheiligte Erde. Überall sonst sind die Funken des Glaubens in die verwirrte Einbildungskraft gefallen, die die Erde überlagert. Darum heißt es schon von den Vätern (Exodus 13, 17), Gott habe sie aus Ägypten nicht durch das Land der Philister, das nah war, geführt, sondern habe sie umherziehen lassen: um an allen Orten, durch die sie ziehen, sich der Funken des Glaubens anzunehmen und die Einbildungskraft zu läutern. So wird man gewürdigt, dann im Lande Israel die Vollkommenheit der geläuterten Einbildungskraft und die Vollendung des Glaubens zu empfangen.

Aber all dies, sowohl die Bedeutung der Heiligkeit des Landes als die Schwierigkeiten, die sich vor dem Menschen erheben, der in Wahrheit zu ihr gelangen will, sind noch tiefer zu erfassen.

Weil hier, im Lande Israel, der Glaube die Stätte seiner Vollkommenheit hat, weil hier in Wahrheit »das Tor des Himmels« ist, in dem die Obern und die Untern einander begegnen, und man kann von außen nach innen eingehen, und die draußen stehn schließen sich mit denen drinnen zusammen, darum geht »die Vollendung aller Welten und die Vollendung aller Seelen« von hier aus. Denn diese Vollendung wächst eben daraus, daß Menschen sich ganz hergeben und aufgeben an das Licht des Schrankenlosen, dies aber kann nirgendwo anders ganz geschehen als hier allein, nirgendwo anders kann man so mit dem ganzen Wesen das Licht auffangen und darin aufgehen. Dazu jedoch tut not, daß erst die Gefäße vollendet werden, um das Licht auffangen zu können. Und hinwieder kann doch nur die Heiligkeit des Landes solch eine Vollendung der Gefäße zustande bringen. Darum ist es für den, der zur Heiligkeit des Landes will, so sauer, dahin zu gelangen: dazu bedarf es der Vollendung des Gefäßes, und dazu wieder bedarf es der Heiligkeit des Landes. Jenes hängt an diesem und dieses an jenem. Wo ist in diesem Kreis des Widerspruchs anzusetzen? Darum eben: je größer einer, um so größer die Hindernisse. Und darum eben: wer seine Seele einsetzt, um ins Land zu gelangen, durchbricht den Kreis des Widerspruchs, denn Erleuchtung von der Heiligkeit des Landes strömt ihm, der noch draußen steht, zu und verleiht ihm die Kraft, die Hindernisse, das sind die bösen »Schalengewalten«, zu brechen. Das Gefäß wird vollendet und

gibt sich her, Dienst an der Vollendung aller Welten und aller Seelen geschieht.

Als die Söhne Israels die Thora annahmen und ins Land kamen, durften sie dessen Heiligkeit aus der Verborgenheit ins Offenbare heben. Als sie sich gegen seine offenbar gewordene Heiligkeit vergingen, indem sie das ihnen Offenbarte nicht erfüllten, und endlich aus dem Lande gehen mußten, ist seine Heiligkeit wieder in die Verborgenheit gesunken, und seither lebt und wirkt sie darin. »Noch besteht das Land Israel in seiner Heiligkeit aus der Kraft der verborgenen Thora und der unverdienten Gnade. Und darum schauen wir zu aller Zeit aus, in unser Land zurückzukehren. Denn wir wissen: auch jetzt ist das ganze Land unser, nur daß dies in großer Verborgenheit ist.«

Hat auch die »Andere Seite« Israel sein Land geraubt, es ruft mit der Kraft des Gebets seinen Einspruch aus. Es ruft: »Das Land ist unser, denn es ist unser Erbteil.« Und solange es seinen Einspruch ausruft, ist nach göttlichem Gesetz die Besitzergreifung der Anderen Seite keine Besitzergreifung. Aber wie ist das Land wiederzugewinnen? Jedermann aus Israel hat Anteil am Land, jedermann aus Israel kann Anteil an seiner Erlösung haben. In dem Maße, in dem er sich selber reinigt und heiligt, wird er gewürdigt einen Teil des Landes zu fassen und zu erobern. Nur nach und nach kann die Heiligkeit des Landes erobert werden. Weil dies aber mit dem ganzen Leben, mit allen Handlungen und in allen Bereichen geschehen muß, geziemt es dem Menschen zuweilen, sich aus dem Lernen der Thora zurückzuziehen und sich mit dem »Weg der Erde« zu befassen, wie die Weisen sagen.

Wer aber gewürdigt worden ist, im Lande Israel zu siedeln, soll zu jeder Zeit der großen Strahlung und Erleuchtung gedenken, die von dem Land in den Tagen der Urzeit ausgegangen ist, und soll daran denken, daß die Heiligkeit ewig ist. Und wenn ihre erleuchtende Kraft geschwunden scheint, bleibt doch eine heilige Spur. Auf sie schauend hofft und harret Israel zu jeder Zeit, daß »neues Licht über Zion leuchte«.

Ein geringes, erniedrigtes Land ist dieses Land – und die Hoffnung der Welt ist in ihm eingefaßt. Wer in ihm in Wahrheit siedelt, so daß er mit der Heiligkeit des Landes Umgang hat und ihr hilft die Erlösung der Welt zu bereiten, dem strömt in sein dürftig scheinendes Leben die Herrlichkeit der oberen Sphären ein, die nach der Vereinigung mit den untern Verlangen tragen. Er ißt »Brot mit Salz«, wie es die Weisen als den »Weg

der Lehre« anempfehlen, aber dieses Brot ist ja doch eben das Brot des Landes, und die Gnade des Glaubens ist ihm eingeerntet, eingedroschen, eingemahlen und eingebacken. »Im Lande Israel ist das Brot so geschmackskräftig, daß aller Wohlgeschmack aller Speisen der Welt in ihm eingefaßt ist. Wie geschrieben steht: »Nicht in Dürftigkeit sollst du dein Brot essen, an nichts soll's darin mangeln.«

In einem seiner Märchen erzählt Rabbi Nachman von einem einfältigen Schuster, der zum Mittagmahl trockenes Brot ißt als eine würzige Suppe, dann als einen saftigen Braten und es zum Abschluß als köstlichen Kuchen genießt: ihm mangelt's an nichts. Täuscht ihn seine Phantasie über die Kargheit seines Daseins hinweg oder befähigt ihn nicht vielmehr sein Glaube, in der Gottesspeise zu schmecken, was in ihr verborgen ist? Nachman, der wie alle echten Meister der chassidischen Lehre immer wieder die Weisheit der Einfachheit preist, weist darauf hin, daß auch der Erzvater Jakob, dem das Land Kanaan zu eigen gegeben worden ist (er ist unter den Vätern der eigentliche Empfänger, weil keiner seiner Söhne ausgeschaltet werden muß, sondern sie mitsammen schon das Volk Israel darstellen), ein »einfältiger Mann« genannt wird. Vom Land Israel selber sagt Rabbi Nachman, es stelle die Einfachheit dar. Das aber heißt, daß es die wahre Weisheit darstellt. Denn es ist die wahre Weisheit, im Brot allen Wohlgeschmack der Welt zu kosten, und es ist die wahre Weisheit, in dem armen kargen Ländchen das Tor des Himmels zu erkennen.

#### Vierter Teil:

#### Der zionistische Gedanke

##### *Der erste der Letzten (Über Moses Heß)*

Daß Moses Heß der Begründer des modernen zionistischen Gedankenbaus ist, ist wohl bekannt. Aber es ist trotz Herzls Wort »Alles, was wir versuchten, steht schon bei ihm« noch nicht genug beachtet worden, daß es innerhalb dieses Baus nicht ein einziges großes Prinzip gibt, das nicht bereits in Hessens »Rom und Jerusalem« entworfen wäre. Dieses Werk ist nicht ein gutes Buch zu nennen, es ist formlos und zerfahren, aber es ist ein entdeckerisches Buch. Sooft wir darin lesen, immer wieder überrascht uns die Erscheinung dieses Mannes, der wie mit einer Wünschelrute einhergeht und Goldadern findet. Es ist lange Zeit verstrichen, bis seine Gedanken wiederaufgenommen und zu Ende gedacht worden sind, und manche von ihnen sind es noch heute nicht. Im ersten Anlauf ist hier eine kühne geistige Initiative bis auf den Grund der Zionsidee vorgestoßen.

Wie ist der Sozialist Heß zu dieser Verherrlichung von Volk und Land in ihrem Zusammenhang miteinander gekommen? Hinter dieser Frage birgt sich eine andere: wie ist er, der in seinen sozialistischen Schriften niemals die Höhe des entscheidungskräftigen Wortes erreicht hat, hier zu ihr gelangt?

Ein bedeutender marxistischer Denker unserer Zeit, Georg Lukács, bezeichnet Heß als einen durchaus gescheiterten Vorgänger von Marx, dessen Schicksal tragisch zu nennen sei, weil er nicht nur persönlich ein durchaus ehrlicher Revolutionär gewesen, sondern »von allen idealistischen Dialektikern der Marx'schen Fassung der Dialektik zuweilen am nächsten gekommen ist«, und das »Scheitern« erklärt er näher mit den Worten: »Als Theoretiker ist er an der Berührung mit der materialistischen Dialektik zugrunde gegangen.« Aber, gleichviel ob dieser Satz auf Heß als Sozialisten zutrifft, auf Heß, den Zionisten, gewiß nicht. Ein Mann, der fünfzehn Jahre, nachdem er die materialistische Dialektik anerkannte, so selbständige und reife Gedanken ausspricht wie in »Rom und Jerusalem« und in den Ergänzungen dazu, ist nicht gescheitert und nicht zugrunde gegangen. Der Weg zur Erkenntnis des lebenden Judentums und seiner Aufgabe ist bei Heß auch ein Weg des Aufstiegs der Persönlichkeit. Und doch ist dieser Aufstieg erst von der Berüh-

rung Hessens mit der materialistischen Dialektik aus zu verstehen.

Heß lernt Marx 1841 kennen und ist sogleich von ihm fasziniert; in einem Brief an Berthold Auerbach nennt er ihn seinen »Abgott«. Wir können ahnen, was es an Marx war, das auf ihn so gewirkt hat: die Strenge des Denkens, der straffe, schon vom Ursprung an disziplinierte Zusammenhang der Gedanken, die unerbittliche Folgerichtigkeit, mit einem Wort die geistige Organisiertheit. Heß besaß nichts Derartiges. Er hatte echte, aus echter Betrachtung geborene Gedanken, aber keiner von ihnen brachte eine gleichmäßige, ebenbürtige Folge hervor, keiner wuchs sich zu einer großen, in sich gebundenen geistigen Gestaltung aus. Marxens Denken war von Anbeginn exklusiv, es schloß aus, was sich ihm nicht einfügte, und entfaltete sich so zu jener beispiellosen Wucht, die bis an unsere Tage den Massen den Glauben an die Identität ihres Willens mit der geschichtlichen Notwendigkeit und damit eine unerhörte Aktivität verlieh. Hessens Denken war seinem Wesen nach inklusiv, er verzichtete nicht wie Marx auf die Natur zugunsten der Geschichte und nicht auf die Idee zugunsten der Wirtschaft; er wollte beides umfassen und vermochte es nicht, er gelangte nicht zur einheitlichen Bewältigung seiner Probleme und wird daher unter die »Gescheiterten« gezählt, über die aber das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.

Die Jahre, die auf Hessens Begegnung mit Marx folgten, sind die, in denen Marxens materialistische Geschichtsauffassung gereift ist; für Heß, von dem er nicht unerheblich beeinflusst worden ist, sind es die Jahre des inneren Widerstands gegen diese Auffassung. So sehr er das Gewicht der sozialen Bedingungen für das Werden sozialer Ideen erkennt, so wesentlich ist es ihm, daß der Sozialismus nicht auf die wirtschaftliche und technische Entwicklungslage allein, sondern auch auf die des Geistes begründet werde. Die soziale Freiheit ist ihm »entweder eine Folge der Geistesfreiheit, oder sie ist bodenlos und schlägt in ihr Gegenteil um«; er sieht den Kern der sozialen Bewegungen unserer Zeit »nicht aus der Not des Magens, sondern aus der Herzensnot« und aus dem »Gedanken« hervorgehen. Aber er vermag diese seine – von Marx aus gesehen »utopische« – selbständige Anschauung nicht selbständig auszubauen, er vermag daraus nicht das Fundament eines für die kommenden Generationen des Proletariats gültigen Sozialismus aufzumauern, und er wird dessen selber inne. Etwa ein Jahr,

nachdem Marx die reife Formulierung seiner Auffassung vorerst in aphoristischer Form niederschreibt, etwa zur gleichen Zeit, da Marx und Engels ihr erstes gemeinsames Werk vollenden, in dem sie diese Auffassung auch an geschichtlichen Beispielen darlegen, im Sommer 1846, »kapituliert« Heß in jenem Brief an Marx, in dem er die Begründung des Sozialismus »auf geschichtliche und ökonomische Voraussetzungen« statt auf die »Ideologie« als notwendig anerkennt – zunächst nur als propagandistisch notwendig, aber schon im folgenden Jahre sehen wir ihn, in einer dicht an Marx angelehnten Sprache, gegen den »Ideologen« mit seinem »Glauben an die Ideen« anrennen, der »von den materiellen Verhältnissen abstrahiert«, und noch ein Jahrzehnt danach sieht er in der Ethik nur noch »ein sozial-ökonomisches Problem«.

Mit seinem Anschluß an Marx hat Heß diesem nicht genug getan; im Gegenteil, gerade jetzt lehnt Marx ihn nachdrücklich ab<sup>1</sup> und steigert diese Ablehnung bis zu einer verächtlichen Haltung. Aber auch der eigenen Seele hat Heß damit nicht genug getan. Sie lehnt sich dagegen auf, daß der Glaube an den Geist und der an die Natur dem Glauben an die Gesellschaft zum Opfer gebracht werden. Diese Auflehnung äußert sich im wesentlichen nicht auf dem Gebiet der sozialen Bewegung selbst; wenn Heß sich auf ihm danach auch wieder von Marx entfernt und sogar geradezu Lassalle angeschlossen hat, nichts berechtigt uns, darin das Abstreifen einer »Verkleidung« zu erblicken. Die Auflehnung seiner Seele bewegt Heß nicht, eine Neubegründung des Sozialismus zu versuchen. Er geht nicht hinter die Einsicht in die Bedeutung der materiellen Bedingungen für die Entwicklung der sozialen Zielsetzungen zurück, sondern darüber hinaus. Und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits ist es ihm darum zu tun, den Sozialismus in einen größeren, übergesellschaftlichen, in einen kosmischen Zusammenhang einzubetten, und zwar nicht, wie es später Engels im Anschluß an Haeckel unternahm (Marx selbst hat sich aus tiefer Absicht niemals mit solcher »Metaphysik« befaßt), in einen materialistisch begründeten, sondern, im Anschluß an den von Jugend auf verehrten Spinoza, in den Zusammenhang einer einzigen Gesetzmäßigkeit, die sich in verschiedenen Sphären, der kosmischen, der organischen, der seelischen, der sozialen darstellt, ohne daß man eine von ihnen aus einer anderen ableiten könnte. Ander-

<sup>1</sup> In eben dem Jahr, in dem Heß sich zu ihnen bekennt, erklären Marx und Engels mit überlegener Gebärde, daß sie für Hessens Schriften »durchaus keine Verantwortung übernehmen«.

seits versucht Heß, die gesellschaftlichen Kräfte im engeren Sinne gegen andere, auf die gesellschaftliche Entwicklung einwirkende abzugrenzen, und zwar gegen eine naturhafte Kraft, die der »Rasse«, und gegen eine geistige, die der »Tradition«; die Rasse gestaltet die sozialen Institutionen in besonderen Typen, die Tradition erhält den Typus und bildet ihn aus. Während aber Heß in seinen kosmologischen Entwürfen durchaus objektivierend verfährt, geht er hier, auf dem Gebiet der Geschichte, mit einer unbefangenen als solche bekennenden Subjektivität vor. Er forscht nicht mit überlegener Sachlichkeit im Gang der Geschichte, sondern er entdeckt die Quellen ihres Waltens in sich selber, in seiner Art, in seinem Gedächtnis, in seinem Zusammenhang mit den Geschlechtern, die ihn hervorgebracht haben, mit seiner eigenen »Rasse« und mit seiner eigenen »Tradition«. Und gerade deshalb sind ihm hier, zum Unterschied von seiner Kosmologie, wirklich schöpferische Gedanken beschieden und zugleich, zum Unterschied von seinen sozialistischen Theorien, Gedanken, die sich – bei allen Mängeln der äußeren Komposition – unserem Blick zu einer einheitlichen Erkenntnis zusammenschließen. Indem Heß in sich selbst das lebendige Judentum entdeckt, nimmt er selbständige Lebens-elemente der Geschichte wahr, die der Marxismus bis auf unsere Tage entweder vernachlässigt oder sich nur äußerlich angeeignet hat, ohne ihre Selbständigkeit zu erfassen. Um dies voll würdigen zu können, müssen wir nur an die Stelle des schwankenden Begriffs der »Rasse«, den Heß wohl, wenn auch nur mittelbar, von Gobineau übernommen hat, den des Volkstums und an die Stelle des unvollständigen Begriffs der »Tradition« den des gestaltenden Glaubens setzen, – womit wir der Intention von Heß durchaus gerecht werden. So lernen wir verstehen, wie es zugegangen ist, daß ihm – mag er nun zu Recht oder zu Unrecht als ein gescheiterter Vorgänger von Marx genannt worden sein – als Bereiter der modernen Selbsterkenntnis des jüdischen Volkes eine entscheidende Bedeutung zukommt.

Freilich ist dabei noch zu beachten, daß die Entdeckung des Judentums für Heß nicht etwas völlig Neues war. In »Rom und Jerusalem« nahm er nach langer Zeit Motive wieder auf, die wir schon in seiner frühesten Schrift, der »Heiligen Geschichte der Menschheit« von 1837 ausgesprochen finden. In diesem Buch zeigt er die Juden als das Volk, »bei denen die Erkenntnis Gottes erblich wurde«, und das ist nicht in einem nur-religiösen Sinn zu verstehen, vielmehr waren im Judentum

»Religion und Politik, Kirche und Staat innig verschmolzen, hatten Eine Wurzel, trugen Eine Frucht. Die Juden kannten keinen Unterschied zwischen religiösen und politischen Geboten, zwischen Pflichten gegen Gott und gegen Cäsar. Die und andere Gegensätze fielen weg vor einem Gesetze, das weder für den Leib noch für den Geist allein, sondern für beide sorgte.« Wohl haben sich die Juden dieses inneren Gutes, der erblichen Erkenntnis Gottes, nicht würdig gezeigt. Aber nun, da die Zeit naht, in der die nach dem Untergange des jüdischen Staates in der Menschheit entstandene Spaltung überwunden, in der jene ursprüngliche, seither so sehr gestörte Einheit wiederhergestellt wird, »Religion und Politik wieder eins werden«, »wo der Staat wieder heilig, wo das Reich Gottes erscheinen wird«, nun sind auch die Juden, dieses verachtete, seine alten Sitten treu bewahrende Volk, »nach langem Schlafe wieder zu höherem Bewußtsein erwacht«, dieses Volk fängt an »seine unstete Wanderung zu beschließen«, in den Juden »lebt ihr altes Gesetz wieder auf«, und das gibt von der Heiligkeit dieses Volkes »ein lebendigeres Zeugnis als alle geretteten Urkunden der Vorzeit.« In Hessens zweiter Schrift, der »Europäischen Triarchie« von 1840, besteht aber die Hoffnung nicht mehr. Wohl ist das Judentum »am Ende als das Grundprinzip der geschichtlichen Bewegung aufzufassen«, und »Juden müssen da sein als Stachel im Leibe der westlichen Menschheit«, als ihr »Ferment«, wohl »ragt das Bibelvolk mit seinem Bewußtsein am weitesten in die Vergangenheit, am weitesten in die Zukunft hinein«, aber von einem Aufleben des Volkes als Volk hören wir nichts mehr. Der »Fluch der Stabilität« lastet auf den Kindern Israels, seit sie sich »ihrer Zukunftsidee begeben« haben, sie wandeln »einem Gespenste gleich« »durch die lebendige, vom Geiste Gottes bewegte Welt« und können »nicht sterben, nicht auferstehen«, denn »das verjüngende Prinzip des Judentums, der Messiasglaube, ist erloschen«. In der Zeit der Abhängigkeit Hessens von Marx aber schlägt seine ursprüngliche geschichtliche Betrachtung geradezu in ihr Gegenteil um. In dem Aufsatz »Über das Geldwesen« von 1845, der im Bann der ein Jahr zuvor erschienenen Abhandlung Marxens »Zur Judenfrage« steht, weiß Heß – in der Nachfolge Marxens, der als den »weltlichen Kultus des Juden« den Schacher, als seinen »weltlichen Gott« das Geld ansieht und im Judentum ein »antisoziales Element« zu erkennen erklärt, dem gegenüber eine »Emanzipation der Menschheit vom Judentum« anzustreben sei – von den Juden nur noch

zu berichten, daß sie »in der Naturgeschichte der sozialen Tierwelt den welthistorischen Beruf hatten, das Raubtier aus der Menschheit zu entwickeln«, und »jetzt endlich diese ihre Berufsarbeit vollbracht haben«, da »das Mysterium des Judentums und Christentums« »in der modernen jüdisch-christlichen Krämervelt offenbar geworden sei«. Und nach weiteren sechs Jahren, in der französischen Schrift »Jugement dernier du vieux monde social« kehrt jenes Wort von dem gespenstischen Wandeln mit einer seltsamen Verschärfung wieder: das jüdische Volk, sagt Heß, müsse »wie ein Gespenst durch die Jahrhunderte umherirren – zur gerechten Strafe für seine *spiritualistischen* Verirrungen«. Somit hat er vergessen, daß das Judentum auf all seinen Wanderungen jenem »Gesetz, das weder für den Leib, noch für den Geist allein, sondern für beide sorgte«, nie untreu geworden ist. Aber zehn Jahre danach schreibt er »Rom und Jerusalem«. Es ist offenkundig, daß hier eine »Umkehr« im urjüdischen Sinn dieses Wortes vorliegt. Auf höherer Ebene werden die Motive jener Erstlingsschrift wiederaufgenommen, und nun erscheinen sie nicht mehr versachlicht und distanziert. Heß sagt uns, daß er den Grundgedanken aus einer verschütteten Tiefe seiner Seele hervorgeholt hat. »Seit Jahren schon pochte dieser lebendig Begrabene in der verschlossenen Brust und verlangte einen Ausweg.« Nun will er nicht mehr beschreiben, sondern bekennen.

Was er bekennt, ist zunächst die »zwanzigjährige« (also etwa zur Zeit der Abfassung der »Europäischen Triarchie« begonnene) »Entfremdung« vom Judentum und ihr Ende, die neue Einkehr in die »Mitte meines Volkes«, – des Volkes, das mit den Völkern »nicht organisch verwachsen kann«. Er bekennt, daß er den Gedanken »an meine Nationalität« »für immer in der Brust erstickt zu haben glaubte« – wohl gemerkt, er glaubte nicht, daß er ihm erstickt worden sei, sondern daß er ihn selber erstickt habe (in der »Europäischen Triarchie« hatte er von der jüdischen Nationalität als von etwas gesprochen, an dessen zu beklagender Fortdauer die christliche Gesetzgebung schuld sei) –, daß jetzt aber der Gedanke sich als lebendig erwiesen habe und lebendig vor ihn getreten sei. Nun aber geht er sogleich einen entscheidenden Schritt weiter: dieser Gedanke ist unzertrennlich von »dem heiligen Lande und der ewigen Stadt«. Beide, die Neuentdeckung des Volkes und die Neuentdeckung des Landes, gehören ihm »unzertrennlich« zusammen. Diese Neuentdeckung aber bedeutet ihm nicht Anschauung allein,

sondern auch Entschluß: der Entschluß, »für die nationale Wiedergeburt meines Volkes einzutreten«, und dies ist notwendigerweise zugleich der Entschluß, für den Wiederaufbau des Landes einzutreten. Denn »der jüdische Patriotismus« ist kein ideelles Gebilde, er ist »ein naturwahres Gefühl«, und weil er es ist, ist er eng verbunden mit der Erinnerung an Palästina und der Hoffnung für Palästina.

Ein anderer Gedankengang führt zum gleichen Ergebnis. Nationale Wiedergeburt ist nicht ohne soziale Gesundung, das heißt ohne Rückkehr zu einem auf produktiver Arbeit begründeten Gemeinschaftsleben möglich. Die erste Bedingung dafür aber ist »ein gemeinsamer heimatlicher Boden«. Ohne ihn sinkt der Mensch »zum Schmarotzer herab, der sich nur auf Kosten fremder Protektionen ernähren kann«. Hier ist schon der Grundschade der sozialen Struktur des Exiljudentums erkannt und mit ihm der Weg der Heilung durch den »weiten, freien Boden«, der kein anderer sein kann als der heimatliche, in dem die produktiven Kräfte des jüdischen Volkes verwurzelt sind und aus dem allein sie sich erneuern können.

Aber noch wichtiger ist für Heß ein dritter Gedankengang, den wir freilich erst in einer bald nach »Rom und Jerusalem« in französischer Sprache verfaßten und das Buch ergänzenden Abhandlung zulänglich ausgesprochen finden und der wohl in **all** seinem Denken das Wichtigste ist. Wie der erste dieser Gedankengänge als Voraussetzung des zweiten anzusehen ist, so der zweite als Voraussetzung dieses dritten. Die wahren, die treuen Juden, sagt Heß, brauchen *Erde*, »um das geschichtliche Ideal unseres Volkes zu verwirklichen, ein Ideal, das nichts anderes ist als die Herrschaft Gottes *auf Erde*«. Das Wort »la terre«, Erde, hat Heß hier beidemal, wie schon vorher an zwei Stellen, unterstrichen. Das messianische Ideal des Judentums, das will er mit dieser Hervorhebung zunächst sagen, ist kein jenseitiges, sondern ein irdisches: die Erde ist es, die zum Reiche Gottes werden soll; damit aber das jüdische Volk seine Aufgabe an der Errichtung des Gottesreiches erfüllen könne, braucht es Erde unter den Füßen, eigene Erde, ein Land, auf dem es ein selbständiges, durch Selbstbestimmung gottgemäßes Leben aufbaut, – es braucht dazu sein eigenes Land. Heß tritt hier der im Westjudentum seiner Zeit herrschenden Auflösung des festen und schlichten messianischen Glaubens in wesenlose Abstraktionen mit Macht entgegen, und sein Wort bleibt allen späteren Versuchen dieser Art gegenüber bestehen. Aber zugleich und

mit nicht geringerer Wucht lehnt er damit auch alle nur-nationalistischen, die übernationale Aufgabe der jüdischen Nation verleugnenden, unmessianischen, gegenmessianischen Pläne der Restauration eines jüdischen Palästina als ein Staat wie alle Staaten ab.

Schon Hessens erste Schrift, die »Heilige Geschichte der Menschheit«, war streng messianistisch gedacht, aber die messianische Aufgabe des Judentums war darin nicht erkannt. Im Anschluß an den großen prophetischen Christen des zwölften Jahrhunderts, Joachim von Fiore, sah Heß auf die Epoche des Vaters die des Sohnes und auf diese die des Heiligen Geistes folgen, die ideell mit Spinoza begonnen habe und mit der Begründung des »neuen Jerusalem« ihre soziale Verwirklichung finden werde, wo »Religion und Politik wieder eins werden«, und zwar solle das neue Jerusalem »im Herzen Europas« aufgerichtet werden. So hatte zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts der prophetische Dichter Englands, William Blake, die Erbauung Jerusalems »in England's green and pleasant land« verkündigt und bald danach in dem Abschnitt »An die Juden« seiner Dichtung »Jerusalem« die Ansage dahin erweitert, Jerusalem solle »in every land« erbaut werden. Daß Heß nun in »Rom und Jerusalem« einem wieder in Palästina siedelnden jüdischen Volke eine besondere und fundamentale Aufgabe an der Begründung des Gottesreiches zuspricht, bedeutet nicht eine Schwächung seines Universalismus, sondern dessen Vertiefung durch die Wiederanknüpfung an den nationalen Universalismus der Propheten Israels. Wohl soll »Jerusalem« im Herzen Europas aufgerichtet werden, aber mit der Aufrichtung des ganz konkreten jüdischen Jerusalem muß begonnen werden; und dieses muß ein wirkliches Jerusalem, ein seine Wahrheit und Gerechtigkeit in die Welt hinaus ausstrahlendes Zion sein.

Heß bestimmt genauer, worin er die »Verwirklichung des geschichtlichen Ideals unseres Volkes« in Palästina erblickt: in der Schaffung vorbildlicher sozialer Institutionen. »Das erste Gebot Gottes«, sagt er, »das er als Schöpfer der Rassen uns ins Herz gepflanzt hat, die Quelle und das Grundprinzip aller anderen, die unserem Volke zugefallen sind, ist, daß wir selber das Gesetz ausüben, das wir den Auftrag haben die anderen Geschichtsvölker zu lehren. Die größte Strafe, die uns dafür auferlegt wurde, daß wir von dem uns durch die göttliche Vorsehung vorgezeichneten Weg abgewichen sind, jene, die

unser Volk stets am meisten niedergedrückt hat, ist, daß wir, seitdem wir das Land (la terre) verloren haben, Gott nicht mehr als Nation durch Institutionen dienen können, die in der Zerstreuung nicht fortgeführt und entwickelt werden können, da sie eine im Lande unserer Ahnen gestiftete Gesellschaft voraussetzen. Ja, das Land (la terre) ist es, was uns fehlt, um unsere Religion auszuüben.« Unsere Religion, das heißt eben, Hessens Grundanschauung gemäß, jene Religion, die mit der Politik unzertrennlich verbunden ist, – keine abgesonderte Sphäre aus Kult und Theologie, sondern die Welt eines Glaubens, dessen Sinn und Absicht es ist, in die soziale Lebenstat eines Volkes umgesetzt zu werden. In »Rom und Jerusalem« und den ergänzenden Abhandlungen erscheint uns Moses Heß als der erste religiöse Sozialist des Judentums.

Noch deutlicher spricht Heß sich über die Funktion aus, die einer palästinensischen Siedlung im Zusammenhang der Erfüllung dieser Aufgabe durch das Judentum zukommen wird. »Auch wir«, antwortet er 1865 einem christlichen Autor, der eine Synthese von Hellas, Rom und Judäa forderte, »glauben an eine Auferstehung des Genius unserer Rasse, der nichts fehlt als ein Aktionszentrum, um das sich ein Kern von der religiösen Sendung Israels ergebenden Menschen sammeln könnte, um ihm von neuem die ewigen Grundsätze entspringen zu lassen, die die Menschheit mit dem Weltall und das Weltall mit seinem Schöpfer verbinden. Diese Menschen werden eines Tages einander in dem alten Gemeinwesen Israels wiederfinden. Die Zahl hat dabei nichts zu sagen. Das Judentum ist nie durch ein zahlreiches Volk vertreten worden; das goldene Kalb hat stets die größte Zahl angezogen, und nur ein Kern von Leviten hat auf seinem alten Herde das heilige Feuer unserer Religion bewahrt.« In dem Begriff eines Zentrums ist schon der bekannte Gedanke Achad-Haams vorweggenommen, der sich dabei auf Pinsker, aber nicht auf Heß beruft und dessen hier zitierte französische Abhandlungen offenbar nicht gekannt hat. Aber zwischen Pinskers Begriff eines »nationalen geistigen Zentrums« in Palästina, wie ihn Achad-Haam ausgebaut hat, und Hessens Begriff des »Aktionszentrums« besteht ein bedeutsamer Unterschied. Dort geht es um kulturelles Schaffen, hier um soziales Handeln; dort sollen »die Ruinen unseres Geistes« wiederaufgebaut und »unserem Volk die Ehre seines Namens und der ihm gebührende Ort im Tempel der menschlichen Kultur zurückerstattet« werden, hier ist das Ziel die Erneuerung der großen

sozialen Ideen Israels durch Institutionen der Gemeinschaftlichkeit; dort soll das »Zentrum« auf die »Peripherie«, die Diaspora, dahin einwirken, daß »in allen Herzen der nationale Geist erneut« und »das Gefühl der nationalen Einheit in ihnen gestärkt« werde, es soll »die Geister von der Niedrigkeit der Galuth reinigen und das geistige Leben mit echtem und natürlichem geistigen Inhalt erfüllen«, hier soll es alle der Uraufgabe Israels Treugebliebenen aufrufen, sich um die große »Aktion« an der Verwirklichung der »ewigen Grundsätze« im eigenen Lande zu scharen und dadurch der Bereitung der messianischen Erfüllung voranzugehen. Achad-Haams Blick ist auf die Einheit des nationalen Geistes, der Hessens auf »die Einheit von Lehre und Leben« gerichtet. Diese Einheit, sagt er, »kann nur eine Nation, welche sich staatlich organisiert, in ihren sozialen Institutionen zur Wahrheit machen«.

Wenn Heß auch der Frage nach der Zahl der an der »Aktion« Teilnehmenden eine wesentliche Bedeutung abspricht, so ist ihm doch gewiß, sie könne nur durch die Errichtung eines eigenen Gemeinwesens, durch »die Restauration des jüdischen Staates« glücken. Er rechnet nur eben damit, daß wie nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil die Mehrheit des Volkes in den Ländern ihrer Niederlassung verbleibt. Aber entscheidend für die Zukunft des Judentums und für die Erfüllung seiner Aufgabe an der Menschheit werden die sein, die hinübergehen und dort gemeinsam dem großen Werke dienen.

Zur rechten Würdigung von Hessens Gedanken ist aber auch zu beachten, daß ihm Palästina keineswegs als ein bloß durch die Tradition gegebenes Land erscheint. Die zukünftige Bestimmung des jüdischen Volkes sieht er im Zusammenhang mit den besonderen geographischen Bedingungen Palästinas und der weltwirtschaftlichen Bedeutung, die es dank ihnen in unserem Zeitalter zu erlangen vermag. Palästina, »das geographische Zentrum der Kultur«, liegt »an der zukünftigen Straße nach Indien«. Für jüdische Ansiedlungen an dieser Straße »fehlt es weder an jüdischen Arbeitern noch an jüdischen Talenten und Kapitalien«. Das sind Hinweise, die wir nach fast drei Jahrzehnten in den Anfängen der modernen zionistischen Bewegung wiederfinden werden. Aber Heß bietet keineswegs, wie Herzl in seiner ersten Zeit, ein jüdisches Palästina als einen »Wall gegen Asien« an; er erwartet von ihm die Versöhnung »der heutigen okzidentalen Kultur mit der alten orientalischen«. Von besonderer Wichtigkeit jedoch ist, daß Heß die Möglich-

keiten, die sich aus der geographischen Lage Palästinas ergeben, im Zusammenhang der von urher bestehenden Zubestimmung dieses Landes und dieses Volkes füreinander betrachtet. Die Wiederverbindung beider, die er anstrebt, versteht er als endliche Erfüllung eines göttlichen Urgedankens: nur dieses Land kann aus diesem Volke entfalten, was in ihm angelegt ist, und ebenso kann nur dieses Volk aus diesem Land entfalten, was in ihm angelegt ist.

Wenn Heß den Anteil eines jüdisch-palästinensischen Gemeinwesens an dem Aufbau einer kommenden Menschheit in so großen Dimensionen sieht, denkt er sich den Beginn der Arbeit doch bescheiden und die Entwicklung organisch. »Erlauben«, schreibt er, »die Weltereignisse, welche sich im Orient vorbereiten, einen praktischen Anfang zur Wiederherstellung des jüdischen Staates, so wird dieser Anfang zunächst wohl in der Gründung jüdischer Kolonien im Lande der Väter bestehen.« »Und ist nur erst«, sagt er an einer anderen Stelle, »unter dem Schutze europäischer Großmächte ein schwacher Keim gelegt, so wird der neue Baum des Lebens von selbst wachsen und Früchte tragen.« Die Voraussetzungen dafür sind: erstens »die Erwerbung eines gemeinschaftlichen vaterländischen Bodens« – worunter wirklicher Gemeinbesitz des Volkes am Boden zu verstehen ist –, zweitens »das Hinarbeiten auf gesetzliche Zustände, unter deren Schutz die Arbeit gedeihen kann« – der Begriff »Arbeit« ist hier in seinem vollen sozialen Sinn zu fassen –, und drittens »die Gründung von jüdischen Gesellschaften für Ackerbau, Industrie und Handel nach mosaischen, das heißt sozialistischen Grundsätzen«, in welcher knappen Formulierung der religiöse Sozialismus Hessens sich unmittelbar ausdrückt. »Das sind«, fährt er fort, »die Grundlagen, auf welchen das Judentum im Orient sich wieder erheben und durch welche das ganze Judentum neu belebt werden wird.« Wenn man jeden der drei Punkte in seinem ganzen Ernst begreift, ist ihnen auch heute nur wenig hinzuzufügen. Über die Sprache des neuen Gemeinwesens hat sich Heß bald nach dem Erscheinen des Buches in einer »Mein Messiasglaube« betitelten Erwiderung an Leopold Löw, der es kritisiert hatte, geäußert und gegenüber der Vielfältigkeit der jüdischen Idiome, mit der Löw die Unmöglichkeit einer nationalen Wiedergeburt motivierte, das Wiederaufblühen der hebräischen Sprache in unserem Zeitalter betont.

In diesem offenen Brief wird wohl am deutlichsten, wie in



Hessens Palästina-Idee seine religiöse und seine sozialistische Anschauung miteinander verschmolzen sind. Löw hatte ihn gefragt, worin die von ihm angestrebte »Neugestaltung des ganzen sozialen Lebens« in einem regenerierten jüdischen Volk bestehen werde. »Von welchen Prinzipien wird sie geleitet werden? Welche Verfassung wird ihr als Ideal vorschweben? Darauf weiß der Herr Verfasser natürlich nicht zu antworten.« Heß erwidert: »Sollte es wirklich Ihrem Scharfsinn entgangen sein, daß mein ganzes Buch eine Beantwortung dieser Frage ist? Aus welchem anderen Grunde habe ich mich an das jüdische Volk gewendet, als weil ich die Überzeugung gewonnen habe, daß gerade dieses Volk berufen ist, die zukünftigen Institutionen, den »Geschichtssabbath«, den es zuerst verkündet hat, auch zuerst zu verwirklichen?« Und weiter: »Solange dieses Volk einen gemeinsamen Boden hatte, auf dem es seinen Geist frei entwickeln konnte, verwirklichen konnte, verwirklichte es ihn in Institutionen und einer Literatur, welche für die Gesamtheit die Bürgschaft ihrer Vollendung enthält. Seit dem Untergange des jüdischen Staates konnte es nur das Geschaffene durch Observanzen heilig halten, welche einen rein konservativen Charakter haben. Es liegt kein Widerspruch darin, wenn ich den Geist der alten jüdischen Institutionen als Basis der zukünftigen betrachte, ihn darum durch Observanzen konserviert wissen will, welche sich nur an die alten Institutionen anschließen können, und dennoch glaube, daß gerade dieser Geist, wenn er sich wieder auf dem Boden der Väter frei entwickeln kann, die Macht haben wird, neue Gesetze nach dem Bedürfnisse der Zeit und des Volkes zu schaffen. Die konservativen Observanzen des Judentums haben nur für uns Juden eine Bedeutung, nämlich die, unsere Nationalität für zukünftige Schöpfungen zu konservieren. Diese dagegen werden, wie die alten, als freie Geistesproduktionen wieder einen direkten Einfluß auf die gesamte Menschheit haben.«

Und auch in diesem wichtigsten Gegenstande bleibt Heß nicht beim Ideellen stehen, sondern schreitet zum organischen Gedanken fort. Ein Jahr nach dem Brief an Löw, am Ende des letzten seiner zehn »Briefe über Israels Sendung in der Geschichte der Menschheit«, und offenbar mit Bedacht an dieser abschließenden Stelle, erklärt Heß, wie er sich den Beginn der neuen Gesetzgebung denkt. »Wenn die ersten israelitischen Pioniere«, sagt er, »von unserem alten Vaterland Besitz ergreifen und es zu bebauen beginnen mit der laut eingestandenen

Absicht, den Grund für eine politische und soziale Niederlassung zu legen«, dann wird auch die Stunde gekommen sein, »ein großes Sanhedrin zu erwählen, um das Gesetz gemäß den Bedürfnissen der neuen Gesellschaft abzuwandeln«. Es sieht fast so aus, als seien wir von der Erfüllung dieser zentralen Aufgabe heute weiter entfernt als die Generation des Mannes, der sie mit solcher Klarheit formuliert hat.

Heß ist der erste, der in der Sprache der gegenwärtigen Welt den Urzusammenhang dieses Volkes und dieses Landes und den daraus sich in unserem Zeitalter ergebenden Auftrag umfassend dargelegt hat. Er war kein »Vorläufer«, sondern ein Beginner, freilich ein Beginner im Gedanken und im Wort, der starb, ehe die Bewegung auch nur ansetzte. Aber die zionistische Bewegung ist heute, fünfundsiebzig Jahre nach seinem Tode, noch nicht wirklich bei ihm angelangt.

#### *Die drängende Stunde* (Über Leo Pinsker und Theodor Herzl)

Von den zwei Schriften, von denen die moderne zionistische Bewegung ausgegangen ist, ist die eine, die »Autoemanzipation« Leo Pinskers, zwanzig Jahre nach Hessens »Rom und Jerusalem«, die zweite, Theodor Herzls »Judenstaat«, vierzehn Jahre danach erschienen. Geistesgeschichtlich aber gehören beide einer früheren Stufe an als Hessens Buch, wofern es erlaubt ist, die Krise des Liberalismus, dem sie entstammen, als »früher« anzusehen denn den ersten Aufstieg des Sozialismus, aus dem jenes hervorgegangen ist. Damit hängt die Tatsache zusammen, daß beiden die objektiv-geschichtliche und übergeschichtliche Fundierung fehlt, die wir bei Heß finden. Er ist – ohne der jüdischen und der allgemeinen Situation, in der er schreibt, fremd zu bleiben, – von Urzeit und Endzeit bewegt, sie von Not und Widerspruch der Stunde. Er redet von der Bestimmung Israels, sie von dem Verhältnis der Völker zu ihm. Mit anderen Worten: sein Sinn ist auf Aktion (Verwirklichung eines gerechten Gemeinschaftslebens), der ihre auf Reaktion (Befreiung von Antisemitismus) gerichtet. Die moderne zionistische Bewegung hat bei einer Verkürzung der Idee eingesetzt. »Autoemanzipation« ist den Schriften Hessens an diagnostischer Klarheit und Gewalt der Äußerung überlegen, »Der Judenstaat« ist ihnen weit überlegen an organisativer Durchdachtheit des Plans und seiner technischen Aufgliederung, aber der Horizont beider ist enger,

vielmehr: ihr Blick dringt nicht bis dahin vor, wo Himmel und Erde einander begegnen, ja er versucht es nicht einmal, er empfängt das Gebot nicht, es zu versuchen. Trotz ihrer politischen Ausrüstung hat die moderne zionistische Bewegung zu wenig »Welt«, zu wenig Gefühl von Welt und Weltgeschichte auf ihren Weg mitbekommen.

Pinsker, der Odessaer Arzt und Aufklärer, kurz nach 1820 geboren, und Herzl, der 1860 geborene Wiener Feuilletonist und Ästhet, stellen letztlich in ihrer geschichtlichen Funktion den gleichen Typus dar: den des aus der liberalistischen Sicherheit aufgeschreckten Juden. Pinsker ist durch die ersten Pogrome aufgeschreckt worden, Herzl entscheidend durch die Dreyfus-Affäre. Beiden ist die Geschichte die Geschichte ihrer selbst, das heißt die Geschichte ihres Volkes ist ihnen im wesentlichen nur in der Gestalt des Judenhasses, also in der Gestalt der »Anderen Seite« entgegengetreten; die eine Seite, ihre eigene Seite, ist ihnen kaum zum inneren Besitz geworden, hat kaum dazu beigetragen, ihr Leben zu formen. Aber mehr als das: beide, so gebildete Menschen sie waren, sind der Geschichte als *Schicksal*, der Schicksalskraft der Geschichte, kaum innegeworden; denn das eben heißt Liberaler von Grund aus sein: dem Magnetismus der Geschichte unzugänglich bleiben, wie viel man auch von ihr kennenlernt. Aus der Sicherheit aufgeschreckt, kehren sie nicht in die Geschichte ein, das heißt in den Sinn des Ungesichertseins, sondern sie brechen aus. Sie brechen aus, um sich ihre Gemeinschaft zu sichern. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß jeder von beiden, als er einem Freund seinen reaktiven Plan mitteilt, wie ein Nervenkranker behandelt wird: Pinsker, als er zu dem in seiner Sicherheit unerschütterten Rabbiner Jellinek in Wien mit den Worten gestürzt kommt: »Wir wollen ein Vaterland, eine Heimat, ein Stückchen Erde, auf dem wir menschlich leben können!«, Herzl, als er im verschlossenen Zimmer einem Mitjournalisten die Rede vorliest, die er an den von ihm geplanten Familienrat der Rothschilds richten will, die Rede, die »vom Gelobten Lande alles sagt, nur nicht, wo es liegt«. Charakteristisch ist der in den zitierten beiden Äußerungen liegende innere Widerspruch. Ein Volk oder ein Volksteil kann Einwanderungsland, Siedlungsland »wollen«, aber ein »Vaterland« kann man nicht »wollen«, man hat es oder man hat es nicht, man kann es verlieren und man kann es wiedergewinnen, aber man kann nicht »ein Vaterland«, ein unbestimmtes Vaterland »wollen«. Wer

so spricht, ist der Aufgeschreckte, dem es nicht um Wiederherstellung eines geschichtlichen Zusammenhangs, sondern um einen Halt geht, nach dem er greifen möchte. Noch deutlicher wird der Sachverhalt bei Herzl. Ein »gelobtes«, das heißt verheißenes Land ist seinem Wesen nach ein ganz bestimmtes Land, auf das der Verheißende hinzeigt, und nicht eines, von dem man noch nicht sagen kann, wo es liegt. »Es gibt nur einen Ausweg: ins Gelobte Land!«, hat Herzl zwei Wochen vorher in Notizen zu einer Unterredung mit Baron Hirsch geschrieben. »Es existiert. Wir können es uns schaffen. Wir bauen uns eine neue Welt (ich weiß nicht: vielleicht in Argentinien).« Das ist Feuilletonstil, – ein Stil, heißt das, der geeignet ist, im Augenblick des Lesens (des feuilletter, des Blätterns) zu wirken, nicht aber eben, einem späteren nachprüfenden Denken standzuhalten. Natürlich kann man Siedlungen »schaffen« und »bauen«, und wenn man will, kann man ihnen auch, wie es christliche Siedler in Amerika und anderswo getan haben, biblische Namen geben; aber die Bezeichnung »Gelobtes Land« hat Anspruch auf Schonung seitens des Volkes, dem einst ein Land, ein ganz bestimmtes Land, »gelobt« worden ist. »Gelobtes Land«, das bedeutet Glauben an eine verheißende und gebende Macht; und die Kraft solchen Glaubens kann auch durch die begeistertste Planung nicht ersetzt werden. Herzl berichtet in seinem Tagebuch, der Kollege, dem er die Rede an die Rothschilds vorlas, habe ihm gesagt: »Das hat im vorigen Jahrhundert (der kleine Geschichtsschnitzer »im vorigen« statt »im siebzehnten« hat seinen Platz im Bild) einer zu machen versucht. Sabbatai« Damals hörte Herzl anscheinend zum erstenmal von der pseudomesianischen Gestalt, rings um die die leidenschaftlichste Palästinaabewegung der Diaspora entbrannte, und mit der er später – zu Unrecht – mehrfach verglichen worden ist. Das Tagebuch fährt fort: »Ja, im vorigen Jahrhundert war es nicht möglich. Jetzt ist es möglich – weil wir Maschinen haben.« Herzls Verehrung der Epoche der technischen Errungenschaft, in der er eine »köstliche Renaissance« sah, kommt hier zum stärksten Ausdruck. Aber wie der Zusammenbruch jener mesianischen Bewegung nicht aus dem Mangel an Maschinen kam, so werden über den Enderfolg der zionistischen Siedlungsarbeit nicht die Maschinen, so nützlich sie auch sind, sondern die echte Glaubenskraft entscheiden.

»Das Gelobte Land«, sagt Herzl in einer anderen Aufzeichnung, einen Tag vor jener Vorlesung, »ist dort, wohin wir es

tragen!« Literarisch oder rednerisch betrachtet, ist das eine schön pointierte Äußerung, aber wahr ist sie nicht. Herzl begründet sie damit, jeder nehme »ein Stück vom Gelobten Lande in sich und mit sich hinüber. Der in seinem Kopf, der in seinen Händen und der dritte in seinen Ersparnissen.« Also sogar noch im Geldbeutel soll das »Gelobte Land« stecken! Mit so weitgehender »Säkularisierung« religiösen Wortguts wird es nicht bloß in eine fremde Welt versetzt, sondern ihm wird auch sein Lebenssaft entzogen. Ob innerhalb der religiösen Überlieferung oder außerhalb ihrer, es ist von entscheidender Wichtigkeit zu wissen, daß, was man für Volk und Land plant, nicht aus einer Erwägung, sondern aus einer Urbestimmung stammt. Gewiß, es kommt darauf an, selber zu beschließen und zu handeln, aber letztlich kommt es darauf an, als Ausführende eines Auftrags zu beschließen und zu handeln.

Noch genauer erkennen wir das Wesen der Frage, die von den Anfängen der modernen zionistischen Bewegung an sie gerichtet ist, wenn wir die Entwicklung der beiden Männer als Zionisten betrachten.

Pinsker hat jenes zu Jellinek gesprochene Wort in etwas eingeschränkter Formulierung in seine Schrift aufgenommen. Hier sagt er, »daß wir nirgends zu Hause sind, und daß wir endlich doch eine Heimat, wenn nicht ein eigenes Vaterland haben müssen«. Auf ein Vaterland muß man also unter Umständen Verzicht leisten, das Unentbehrliche ist eine »Heimat«. Der Verzicht auf das »Vaterland« kann in dieser Hervorhebung wohl nichts anderes bedeuten, als daß man bereit sein müsse, in der Wahl des Landes dem Zusammenhang mit den Vätern zu entsagen: Heimat, Heimatgefühl, heimatliche Geborgenheit könne man auch ohne diesen Zusammenhang besitzen. Achad-Haam hat in seiner hebräischen Übertragung der »Autoemanzipation« die Worte »eine Heimat« hier durch »irgendeinen uns vorbehaltenen Ort« wiedergegeben; das ist unrichtig, alle mit dem Wort »Heimat« verbundenen Assoziationen gehen dabei verloren. Pinsker meint wirklich ein Land, in dem man heimisch wird, sich heimisch fühlt. Das kann auch anderswo als im Vaterland geschehen. Es kommt darauf an, schreibt Pinsker in einem Brief ein Jahr nach dem Erscheinen der »Autoemanzipation«, alle unsere Kräfte einzusetzen, »um etwas einem eigenen Vaterlande Ähnliches zu schaffen«.

Freilich wirft er in seiner Schrift kurz vor jener Stelle den Juden vor, die Vaterlandslosen seien im Lauf der Generationen

vaterlandsvergessen geworden. »Ist es nicht endlich an der Zeit«, fragt er, »einzusehen, wie schimpflich dies für uns ist?« Aber er folgert daraus nicht, daß man sich auf den Zusammenhang mit dem Land der Väter zu besinnen habe; was not tut, ist »eine sichere Heimat«, »eine neue passende Wohnung«. Und nicht genug daran. Pinsker spricht von den ungeordneten und großenteils gescheiterten Siedlungsversuchen aus der Zeit, die unmittelbar auf die Pogrome folgte. »Das Volksbewußtsein«, sagt er, »entlud sich unter unsern Augen in der Masse der russischen und rumänischen Juden in der Form eines unwiderstehlichen Dranges nach Palästina. So verfehlt auch dieser Drang in seinen Resultaten sich erwies, so zeugt er doch für den richtigen Instinkt des Volkes, dem es klar geworden ist, daß es einer Heimat bedarf.« Es bekundet sich also ein »unwiderstehlicher Drang« des Volkes nach Palästina, aber dadurch ist für Pinsker nicht erwiesen, daß es eben das Volk *nach Palästina* drängt, sondern daß ihm klar geworden sei, »daß es *einer Heimat* bedarf«. Der geistvolle und hochherzige Mann ahnt gar nicht, was für einander widersprechende Sätze er da hintereinander hingeschrieben hat. Bei »Palästina« klingt für ihn offenbar etwas von Rückschritt, von Zurückgehen hinter die abendländische Zivilisation mit.

Unter diesen Umständen kann es uns nicht wundernehmen, daß er sich auch unmittelbar gegen eine grundsätzliche Entscheidung für Palästina ausspricht. »Wenn wir nun um eine sichere Heimat besorgt sind«, sagt er, »so dürfen wir vor allem nicht davon träumen, das alte Judäa wiederherzustellen.« Man beachte dieses »vor allem«: zuallererst muß mit solcher Romantik aufgeräumt werden! Und nun weiter: »Nicht das »heilige« Land soll jetzt das Ziel unserer Bestrebungen werden, sondern das »eigene.« Die Spitze dieser Worte ist offenbar gegen die Orthodoxie als Faktor der Reaktion gerichtet, und in einem mit dem Mißbrauch des Heiligen wird das Heilige selber angegriffen. Und wieder weiter: »Dorthin wollen wir das Heiligste mitbringen, was wir aus dem Schiffbruch unseres einstigen Vaterlandes gerettet: die Gottesidee und die Bibel. Denn nur diese sind es, welche unser Vaterland zum Heiligen Lande gemacht, nicht etwa Jerusalem oder der Jordan.« Hier steht wie so oft die »Gottesidee« dem lebendigen Gott im Wege und die Bibel als Gesamtbesitz dem, was in der Bibel gesagt ist. Selbstverständlich hat nicht Palästina sich selber zum Heiligen Lande gemacht, aber was es zum Heiligen Lande gemacht hat, ist die Er-

wählung und Verheißung durch den lebendigen Gott, deren Urkunde die Bibel ist. Was soll es den Juden, irgendwohin eine Gottesidee, die sie durch Entfernung der Gottestat sterilisiert haben, und eine Bibel, die sie um ihren Inhalt erleichtert haben, als »das Heiligste« mitzubringen? Das Heiligste ist an Erinnerung und Hoffnung, an Ort und Begebenheit, an Dies-und-nicht-Jenes, Hier-und-nicht-Anderswo gebunden. Nun aber fährt Pinsker fort: »Möglicherweise könnte das Heilige Land auch unser eigenes werden. Dann um so besser . . .« Dieses »um so besser« klingt nach dem Vorangehenden etwas seltsam. Aber so geht es in der Wirklichkeit der Völkergeschichte, Gott sei Dank, ja nicht zu: man wählt nicht die zweckmäßigste oder erreichbarste unter verschiedenen Möglichkeiten, sondern man geht auf das Ziel seines Begehrens zu und setzt sein Leben ein, um dahin zu gelangen.

»Es liegt in der Natur unserer Aufgabe«, sagt Pinsker, »daß wir als Gegengewicht gegen unsere Zerstreuung ein einziges Asyl besitzen.« Aber was soll denn die Einzigkeit dieses Asyls garantieren, wenn zwischen Volk und Land kein objektiver Zusammenhang besteht? Pinsker sieht in der in seinen Tagen entstandenen Spaltung zwischen der Tendenz zur Auswanderung nach Palästina und der zur Auswanderung nach Argentinien den »Todeskeim für die ganze Bewegung«. Aber wie könnte immer neue Spaltung vermieden werden, wenn jeweils die Zweckmäßigkeit befragt und ihre Auskunft befolgt wird? Freilich, wenn man Pinsker so von »jenen beiden in entgegengesetzten Weltgegenden liegenden Ländern« reden hört, »welche sich in der letzten Zeit den Rang streitig gemacht haben«, und sich voll vergegenwärtigt, daß das eine der beiden Erez Israel und das andere ein aus ganz zufälligen Gründen angeblich in Betracht kommendes Territorium ist, dann sieht man den »Todeskeim« unmittelbar vor sich, der zur Zeit Herzls den Namen Uganda und nach ihm den des Territorialismus angenommen hat.

»Weit, sehr weit entfernt«, ruft Pinsker, »ist der Hafen, den wir mit der Seele suchen. Wir wissen zur Zeit noch nicht einmal, wo er sich befindet, ob im Osten oder im Westen. Dem tausendjährigen Wanderer jedoch darf kein noch so weiter Weg zu lang sein.« Pinsker spürt die Ironie nicht, die in dem von ihm verwendeten Zitat liegt. Es ist nicht ein unbestimmtes, nur eben dem Bedürfnisse entsprechendes Land, das Iphigenie mit der Seele sucht, – es ist das Land der Griechen, das einzige und

unersetzliche. Und wenn der tausendjährige Wanderer noch immer nicht wüßte, wohin er wandert, dann könnte ihn keine Vergleichung der Chancen in Palästina und Argentinien darüber belehren. »Im wogenden Ozean der Weltgeschichte«, ruft Pinsker, »segelten wir ohne Kompaß, und einen solchen gilt es zu schaffen.« Auch dieses Bild ist nicht ganz glücklich: die Magnetnadel weist bekanntlich beständig in *eine* Richtung und kann daher eher der treuen Zionsliebe als dem »suchenden« Territorialismus als Gleichnis dienen.

»Der uralte Gedanke, den ich in die Judenheit geworfen . . .«, schreibt Pinsker bald nach Erscheinen der »Autoemanzipation« in einem Brief. Aber der uralte Gedanke, den er meint, ist der der Ausschließlichkeit Zions und nicht der in seiner Schrift vertretene der Gewinnung eines eigenen Territoriums, von dem noch nicht feststeht, wo es sich befindet.

Als Pinskers Gedanke – im Gegensatz zu der ihm im Westen entgegentretenden Ablehnung – in den Kreisen der Zionsfreunde Osteuropas begeisterte Zustimmung findet, läßt er sich von ihnen bewegen, Palästina als dem Wunschziel der Volksmassen den Vorzug zu geben, lehnt es aber ab, diese Bevorzugung zu einer grundsätzlichen zu machen. Wenn wir Pinskers Rede zur Eröffnung der Kattowitzer Konferenz – des ersten Versuchs einer Zentralisierung der modernen Zionsbewegung – vom 6. November 1884 mit öffentlichen und brieflichen Äußerungen aus ungefähr derselben Zeit zusammenstellen, ergibt sich uns als seine modifizierte Ansicht: 1. Grundsätzlich sollte ein Kongreß der Weltjudenheit über die Wahl des Landes entscheiden (diese Entscheidung gehört dazu, was in der »Autoemanzipation« »der nationale Entschluß« genannt wird). 2. Da aber die Juden des Westens sich ablehnend verhalten und ein Teil der Juden des Ostens indifferent, muß der Rest dieser, also der *aktionsbereite* Teil des Volkes für das Ganze stehen und sein Wille als Volksentscheidung gelten. 3. Dieser Wille oder, wie Pinsker es wiederholt formuliert, der »Volksinstinkt«, der »nicht irrt«, weil der aktionsbereite Teil des Volkes eben das wirkliche Volk ist, und nur das sich für das Volk realisieren läßt, was das wirkliche Volk will, tendiert eindeutig nach Palästina. Pinsker läßt noch erklären, daß er sich über diese Entscheidung des Volkes freue. Hier kehrt auf höherer Stufe jenes »um so besser« wieder. Aber man würde irren, wenn man annähme, daß Pinsker damit den Standpunkt der Zweckmäßigkeit aufgegeben und etwas von dem objektiven Zusammenhang zwischen Volk und

Land erkannt hätte. Man darf nicht vergessen, daß er schon in der »Autoemanzipation« den »Instinkt des Volkes« »richtig« fand, weil ihm, dem Volke, klargeworden sei, »daß es einer Heimat bedarf«; wesentlich weiter ist er auch jetzt nicht. Darum lehnt er es ab, die in jener Schrift ausgesprochene Alternative in eine grundsätzliche Entscheidung für Palästina umzuformulieren: er wählt die Besiedlung Palästinas, weil sie realisierbar ist, und sie ist realisierbar, weil das Volk sie will, und das Volk will sie – ja, warum? Nun, weil es eben eine Heimat will. Und weil es eine Heimat will, ist seine Wahl der Heimat richtig, – eine andere Begründung ist bei Pinsker nicht zu finden. Darüber hinaus gibt es nur noch sein Gefühl: er freut sich über die Entscheidung des Volkes. Mit anderen Worten: er hat in sich ein Gefühl für Palästina entdeckt, das er mit dem Volke gemeinsam hat; aber woher dieses Gefühl kommt, ob es nur ein Produkt der Tradition oder der Ausdruck eines objektiven Zusammenhangs ist, an diese zentrale Frage rührt er nicht, und sie existiert für ihn offenbar nicht.

»Waren wir bisher«, sagt Pinsker in seiner Kattowitzer Eröffnungsrede, »die Träger des Verkehrs zwischen Mensch und Mensch, so kehren wir zur Mutter Natur zurück, die dankbar die Hände segnet, welche sie bearbeiten, und unter den Menschen keinen andern Unterschied kennt als den des Geistes.« In der im hebräischen Protokoll enthaltenen Übersetzung der Rede steht an Stelle des zweiten Teils dieses Satzes: »Laßt uns heute zu unserer alten Mutter zurückkehren, dem Land, das in großem Erbarmen unser harret, uns mit seinen Früchten zu speisen und mit seinem Gute zu sättigen.« Das spricht gewiß das Gefühl der Chowewe-Zion aus und das Pinskers als eines von ihnen, aber was Pinsker als Initiator und Führer gesagt hat, ist es nicht, und was er als Planer seines Plans gedacht hat, ist es nicht.

Nach einer Reihe schlimmer Enttäuschungen, wie auf dem Gebiet der bescheidenen Siedlungsversuche so auch auf dem der Organisation – er hatte diesen »Kampf um die Ehre für unser edles, aber tief verkommenes Volk, mit unseren eigenen verkommenen Brüdern als Widersacher«, im wesentlichen schon nach der Veröffentlichung der »Autoemanzipation« vorausgesehen und ist, als es so kam, doch schwer enttäuscht worden – äußerte Pinsker sich im Gespräch resigniert dahin, Palästina sei nicht geeignet, Israel ein sicheres Asyl zu bieten, aber dessen Besiedlung sei nach Kräften zu fördern und zu erweitern; in

Palästina können und sollen wir ein geistiges nationales Zentrum gründen«. Die Äußerung ist uns in einem Aufsatz Achad-Haams überliefert, der unter den Hörern war, und man hat dessen Idee eines »geistigen Zentrums« darauf zurückgeführt. Aber gerade im wesentlichen Punkt gehen die Äußerung Pinskers und Achad-Haams Lehre auseinander. Jener liegt offenbar die Meinung zugrunde, für das notwendige Volksasyl müsse ein anderer Ort gesucht werden; Achad-Haam kennt keine solche parallele Tendenz und Tätigkeit. Demgemäß hat das Wort »geistig« bei Pinsker offenbar eine einschränkende Bedeutung – nicht das Asyl, das das Volk rettet, sondern nur ein Mittelpunkt seines geistigen Lebens –, bei Achad-Haam hat es keineswegs eine solche: sein Zentrum bedeutet die *einzig*e Sammlung der Volkskräfte, und demgemäß ist es nicht wie bei Pinsker nurgeistig, sondern mit »geistig« ist hier gemeint, daß seine Wirkung auf die Peripherie keine äußere, politische, sondern nur eine innere, sittliche und kulturelle, sein kann.

Wesentlich stärker tritt das persönliche Entwicklungsmoment bei Herzl hervor, was natürlich nicht bloß aus der Verschiedenheit der Temperamente, sondern auch aus der der Lebensalter zu erklären ist.

Wie für Pinsker, so ist es für Herzl zunächst nur eine Frage der Zweckmäßigkeit, welches Land gewählt werden soll. In der Zeit der Entstehung der »Judenstaat«-Schrift wägt er immer wieder gegeneinander ab, was für und was gegen Palästina spricht. Für: daß es »der unvergessene Stammsitz unseres Volkes war«, daß »der Name allein schon ein Programm wäre«, und daß »es die unteren Massen stark anziehen könnte«, – zusammenfassend: »die mächtige Legende«. Gegen: erstens, daß die meisten Juden keine Orientalen mehr seien und sich an ganz andere Himmelsstriche gewöhnt hätten; zweitens, daß eine Siedlung in Palästina sich nicht genügend ausbreiten könne; drittens, »Europa ist zu nahe, und im ersten Vierteljahrhundert unseres Bestandes müssen wir für unser Gedeihen vor Europa und vor dessen Kriegs- und sozialen Verwicklungen Ruhe haben.« Das bedeutet: für Palästina sprechen Gründe der Propaganda – man kann mit der Parole eher eine Massenbewegung erwecken, gegen es sprechen Gründe, die in der Sache selbst liegen, – es ist als Siedlungsland nicht durchaus geeignet. »Im Prinzip« ist Herzl damals – so will er es den Rothschilds sagen – »weder gegen Palästina noch für Argentinien«; aber aus der Verteilung der Worte »gegen« und »für« in diesem Satze geht

deutlich hervor, daß er in diesem Zeitpunkt mehr nach Amerika tendiert. Und wenn in demselben Entwurf kurz vorher zu lesen ist: »Ich dachte eine Zeitlang an Palästina«, so kann das nicht anders verstanden werden, als daß es im Augenblick der Niederschrift für seinen Gedanken zumindest nicht mehr in erster Reihe stand. Wohl verzeichnet er kurz vorher als eine der ersten Aufgaben »Unterhandlungen mit Zion«, aber es handelt sich hierbei offenbar lediglich um Besprechungen mit den schon vorgefundenen Zionisten, um sie für die neue Bewegung zu gewinnen.

Acht Monate nach diesen Tagebuch-Aufzeichnungen erscheint »Der Judenstaat«. Hier ist das Gleichgewicht wieder hergestellt, nur daß von Argentinien im nüchternen Ton der Chancenberechnung, von Palästina mit pathetischer Betonung seines Gefühlswerts gesprochen wird. »Palästina ist unsere unvergeßliche historische Heimat. Dieser Name allein wäre ein gewaltig ergreifender Sammelruf für unser Volk.« Im Wandel der Stimmungen ist Palästina nun wieder stärker in den Vordergrund getreten (wir wissen nicht, auf welche Einflüsse dies zurückzuführen ist), aber die Verteilung der Motive ist die gleiche geblieben. Für Argentinien werden sein Reichtum, sein Flächeninhalt, seine dünne Bevölkerung, sein gemäßigttes Klima angeführt, für Palästina doch wieder nur sein Gefühlswert, und das heißt in diesem Zusammenhang: sein Wert für die Massenpropaganda. Die Frage nach der objektiven Qualifikation Palästinas wird ja nicht aufgeworfen, geschweige denn die nach dem Zusammenhang zwischen Volk und Land, der jenen Gefühlswert begründet hat und erhält.

Die Veröffentlichung seiner ersten Äußerungen über seinen Plan und sodann die der Schrift bringen Herzl mit der Chowewezion-Bewegung, also mit der konkreten Tendenz nach Palästina in Verbindung. Daß von allerorten Gruppen und Persönlichkeiten seinen Plan begeistert als die Tat ansehen, die der Idee den politischen Gehalt gebe und die politische Gestalt sichere, wirkt mächtig auf ihn ein. Dabei ist die Stellungnahme im östlichen und die im westlichen Judentum erheblich verschieden. Die des Ostens bestätigt ihm die propagandistische Bedeutung der Palästina-Parole; die des Westens aber bringt ein Neues, sie belehrt ihn über die besondere Eignung Palästinas. Schon vor dem Erscheinen der Schrift hat der Besuch Londons, wo er seinen Plan zum erstenmal einem größeren Kreis vorträgt, in dieser Richtung gewirkt. Hier hörte er von

zuständigen Menschen, daß Palästina »ein großes Hinterland« habe, daß an ein »größeres Palästina« zu denken sei, und zugleich, daß Argentinien ungünstig sei und »daß nur Palästina in Betracht kommen könne«, daß »die frommen Christen Englands helfen würden, wenn wir nach Palästina gingen«, und so fort; Herzl »steht plötzlich in einer anderen Welt«. Auch über die Aussichten hörte er von namhaften Persönlichkeiten des englischen Judentums manches Positive, etwa wenn der alte Sir Samuel Montagu äußerte, »man könne dem Sultan zwei Millionen Pfund für Palästina bieten«; dieser Betrag von zwei Millionen kehrt später in der Geschichte der zionistischen Bewegung wieder, zuerst in den Verhandlungen mit Konstantinopel und dann als Aktienkapital der Jüdischen Kolonialbank. All dies beeinflußt Herzl stark zugunsten Palästinas, zumal es aus England kommt, das ihm von Jugend auf imponiert hat. Zwar ändert er offenbar nichts mehr in dieser Richtung in der zur Zeit der Londoner Reise im wesentlichen schon abgeschlossenen Schrift, aber der Einfluß der englischen Atmosphäre wirkt sich nachhaltig aus. Nach dem Erscheinen des »Judenstaats« ist nicht die Rede mehr von einer erst zu treffenden Landwahl; die Entscheidung, die in der Schrift als eine nach genauer Prüfung aller Umstände zu erfüllende Aufgabe der Zukunft behandelt wird, ist, als jene erscheint, bereits gefallen.

Aber die Gründe, die Herzl jetzt der Öffentlichkeit und wohl auch sich selber gegenüber für Palästina anführt, haben sich kaum geändert. Es ist im wesentlichen das alte Motiv: der Gefühlswert, den das Land für die jüdischen Massen besitzt. Nur die Formulierung hat an Konkrettheit gewonnen. »Was dem Baron Hirsch in Argentinien nicht gelang«, sagt Herzl in dem ersten seiner polemischen Aufsätze, mehr als ein Jahr nach Erscheinen des »Judenstaats«, »das gelingt in Palästina. Warum? Weil »Nationaljudentum« den alten Boden düngt . . . Ein Land, aller Kulturen fähig, mit langruhenden Bodenschätzen und doch für andere nichts wert, weil andere nicht die befruchtenden Menschenströme hinzuleiten vermögen, die dem Zionismus gehorchen.« Undeutlich bleibt hier freilich noch, ob sie ihm seiner Meinung nach nicht etwa auch gehorcht hätten, wenn die Entscheidung für ein Zion in Argentinien gefallen wäre; undeutlich bleibt hier, ob Herzl im wesentlichen den Gefühlszusammenhang des Volkes mit Palästina meint oder im wesentlichen den national-politischen Charakter seines Plans. Präziser drückt er dies später in einer polemischen Rede, ein Jahr nach

dem Erscheinen des »Judenstaats«, aus. »Wir meinen«, sagt er, »daß dieses Land sich besonders eignet, weil wir durch ein ideales Band noch immer mit ihm verbunden sind.« Aber auf welcher Realität ist die Idealität dieses Bandes begründet? Auf einer Überlieferung, auf einer Erinnerung, oder auf mehr, nämlich auf einem geschichtlich-objektiven Zusammenhang, der heute noch ebenso real ist wie je? Nur einmal, wieder nach einem halben Jahr, in der Eröffnungsrede des zweiten Zionistenkongresses, geht Herzl einen Schritt weiter. »Freilich ist der, welcher für uns taugt«, sagt er, »ein Bauplatz von besonderer Art . . . Auf diesem Boden, auf dem jetzt so wenig wächst, sind Ideen für die ganze Menschheit gewachsen. Und gerade darum wird niemand leugnen können, daß eine unverjährende Beziehung zwischen unserem Volk und diesem Lande besteht.« Der Anspruch des Volkes Israel auf das Land Israel beruht somit auf der Produktivität ihrer ersten Begegnung. Es bedurfte nur noch eines weiteren Schrittes, und Herzl wäre vor dem geschichtlich-übergeschichtlichen Problem dieser Produktivität gestanden, vor dem Problem ihres Ursprungs und damit zugleich vor dem Problem einer Bestimmung. Diesen Schritt hat Herzl nicht getan, und er konnte ihn wohl nicht tun.

Am Schluß der Kongreßrede heißt es: »Wir streben nach unserem alten Land.« Aber acht Wochen vorher schreibt Herzl in sein Tagebuch: »Ich denke daran, der Bewegung ein näheres territoriales Ziel zu geben, unter Beibehaltung Zions als Endziel. Die armen Massen brauchen sofortige Hilfe, und die Türkei ist noch nicht so verloren, daß sie auf unsere Wünsche einginge . . . Sie werden sagen, sie dächten nicht daran, uns Palästina zu geben. So müssen wir uns für ein zunächst erreichbares Ziel unter der Zionsfahne, unter Aufrechthaltung aller unserer historischen Ansprüche organisieren. Wir können vielleicht Zypern von England verlangen und selbst Südafrika oder Amerika ins Auge fassen – bis zur Auflösung der Türkei. C'est encore à creuser profondément. Mit Nordau vor dem Kongreß besprechen.« Aus den letzten Worten geht hervor, daß Herzl erwog, ob er nicht schon dem Kongreß, etwa in der Eröffnungsrede, eine Mitteilung in der angedeuteten Richtung machen sollte. Das ist dann nicht geschehen, und in den nächsten Jahren danach hat er wohl noch an Zypern, als Sprungbrett nach Palästina, aber anscheinend weder an Amerika noch an Südafrika als Siedlungsland gedacht. Daß er sie jedoch in jener Tagebuchaufzeichnung nannte, ist zum Verständnis der inneren Haltung

Herzls, wie auch zu dem seiner späteren Stellungnahme zum Uganda-Projekt, von Wichtigkeit. Um was es ihm stets zu tun ist, ist die baldige Ausführung seines Siedlungsplans als Antwort auf die Not der Massen, auf die »Judenfrage«, wie sie bedrängend und drängend in der Situation der Stunde erscheint; dieses »Refugium« muß so schnell wie möglich da geschaffen werden, wo es geschaffen werden kann. An diesem beherrschenden Antrieb hat sich seit der Abfassung des »Judenstaats« nichts geändert. Aber Herzl will und kann seinen Plan nun nicht mehr anders als »unter der Zionsfahne« ausführen. Er kann es nicht, denn die Volksbewegung, die er führt, ist auf dem Zionsgedanken gegründet und würde ohne ihn ihre Einheit und Mächtigkeit verlieren, aber er will es auch nicht, denn das Sinnbild »Zion« hat ihm das Herz überwältigt, und seine eigene Sache ist davon nicht mehr zu trennen. Er ist nicht bloß mit den Massen, sondern auch mit der Tiefe der Geschichte – ohne beide recht eigentlich zu kennen – einen Bund eingegangen, der unauflösbar ist. Der Zusammenhang von Volk und Land, mit dem er sich nicht befaßt, wirkt auf ihn ein. In den nächstfolgenden Jahren weist er erneut auf das »ideale Moment« (1899), das für Palästina spricht, auf dessen »ideale Anziehungskraft für die Massen« (1900) hin. Mit seinem Bewußtsein bleibt er durchaus bei der Idealität stehen. Aber die verborgene Realität, die sich in dieser Idealität nur spiegelt, kommuniziert mit ihm, ohne daß er's weiß.

Die Macht des Sinnbilds – nicht des propagandistisch verwendbaren Scheinsymbols unserer Tage, sondern des echten, in dem die verborgene Wirklichkeit sich sinnlich darstellt – über Herzls Gemüt tritt am deutlichsten in dem Tendenzroman »Altneuland« hervor, den er von 1899 bis 1902 geschrieben hat. Als Roman ist das Buch wertlos, aber es ist ein bedeutendes Dokument einer Person und einer Sache, ja der innigen Verbindung einer Person mit einer Sache. Herzl hat schon zur Zeit der Entstehung des Judenstaat-Plans sich mit dem Gedanken getragen, ihm die Form eines Romans zu geben, der Das Gelobte Land heißen sollte (man muß dabei an die eigenwillige Freiheit denken, mit der er damals mit diesem Begriff umging); und in seltsamer Weise lösen einander politischer Entwurf und utopische Literatur, die Sphäre der Tat und die der Fiktion ab. »In den Aufschreibungen«, vermerkt er selber im Tagebuch über die vorangehenden Eintragungen, »ist der Judenstaat bald als Wirklichkeit, bald als Romanstoff gedacht.« Zwischendurch

erscheint es ihm als »Rätsel«, wie er »von den Romanideen zu den praktischen kam«; dann nämlich, wenn er fest an die Verwirklichung seines Plans glaubt. Sooft aber die Befürchtung vorwiegt, man werde ihn nicht ernstnehmen, wendet er sich wieder bewußt der Literatur zu; »nun denke ich«, schreibt er, »wieder stark an den Roman, weil ja wahrscheinlich allen mein Plan als Phantasie vorkommen wird«. Dieses für den Mann – der ohne eigentliche dichterische Gaben eine große und wirksame Phantasie besaß – charakteristische Auf und Ab wiederholt sich einige Jahre später, als er an »Altneuland« arbeitet. Je nach dem Stand der Realisierungsmöglichkeiten oder seiner Vorstellung von ihnen wendet er sich der Arbeit an dem Roman zu oder von ihr ab. Wenn »das kategorische Nein« aus Konstantinopel käme (auch das trägt er ins Tagebuch ein), würde er den Roman weiterschreiben, »denn dann ist unser Plan nur Zukunft und Roman« (was nicht gegenwärtige Verwirklichungschance ist, ist für ihn schon Roman). Steigen die Aussichten wieder, dann läßt er den Roman wieder liegen, »der immer schlechter und lustloser wird, je länger er liegt«. Schließlich aber heißt es: »Die Erfolgshoffnungen im Praktischen sind zerflossen. Mein Leben ist jetzt kein Roman. So ist der Roman mein Leben.« Was er eigentlich braucht, ist, daß sein Leben »ein Roman« sei; das Romanschreiben ist nur Ersatz dafür. (So hat er sich einst, als er die Rede an den Familienrat der Rothschilds entwarf, als »Dramatiker« gefühlt.) Weniger als sieben Wochen danach ist »Altneuland« beendet. Daß das Romanschreiben Ersatz war, hat auf den literarischen Wert des Buches ungünstig eingewirkt; daß Herzl aber alles hineinwarf, was er zu verwirklichen wünschte und nicht verwirklichen durfte, hat ihm den großen dokumentarischen Wert verliehen. Man hat »Altneuland« nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß es keinen national-kulturellen Gehalt habe. In der Tat war es Herzl von je nicht um die nationalen Besonderheiten, sondern um die allgemeine völkerverbindende Humanität zu tun, wobei er freilich nicht hinreichend erkannte, daß eine neue, der Problematik unserer Zeit standhaltende Humanität nur noch aus dem Zusammenwirken der nationalen Besonderheiten, nicht aus ihrer Ausgleichung kommen kann. Er hat dies nicht hinreichend erkannt; dennoch ist seine Humanität, die aus dem Buche spricht, keine flache und keine abstrakte, es ist die Humanität des den Völkern gemeinsamen Strebens nach dem wahren Leben. Die im Buche geschilderte Gemeinschaft heißt »die neue Gesellschaft«; in dem Brief, mit

dem er es an den Großherzog von Baden sendet, sagt er: »Von einer neuen Gesellschaft ist in dem Buche die Rede. Ich glaube, daß alle Völker immer auf dem Wege nach einer neuen Gesellschaft sind.« Das ist kein anationaler Ausspruch, sondern ein national-humanistischer, der vielleicht unter allem, was Herzl geschrieben hat, dem Vermächtnis der Propheten Israels am nächsten kommt. Aber auch das National-kulturelle war ihm nicht so fremd, wie es den Anschein hat. Dafür zeugt eine merkwürdige Tagebuch-Eintragung vom März 1898 über einen – unausgeführt gebliebenen – Entwurf eines dreibändigen Romans; darin wollte Herzl erzählen, wie ein Wiener jüdischer Journalist eine korruptionsfreie Tageszeitung mit deutschnationaler Tendenz gründet, wie das Unternehmen nach anfänglichem Erfolg zusammenbricht und der Held entehrt Wien verläßt; »aber er hat Zion entdeckt«, und er besteigt das Schiff, um nach Palästina zu fahren. Dazu verzeichnet Herzl: »Im ersten Band hört der Held von einer kleinen verrückten Rotte von Neuhebräern (Smolenski, Bierer), die ihm wie wunderliche Asiaten vorkommen. Ab und zu taucht eine Note der im Dunkel wachsenden Schar auf, bis in dem Schluß des Romans ihr heller Siegesgesang als großer Akkord aufschlägt.« Diese unverwirklichte Möglichkeit darf nicht unbeachtet bleiben, wenn man ein gerechtes Bild des außerordentlichen Mannes und seiner geistigen Welt gewinnen will. Aber auch in »Altneuland« ist etwas eingegangen, was für die tiefere Beziehung Herzls zum Judentum zeugt; es ist eben das, wovon ich sagte, daß die Macht des Sinnbilds über sein Gemüt darin hervortritt. Ich meine den Abschnitt, wo eine Rede gegen jene Tendenzen der »Assimilation« berichtet wird, die Zion zu einem Begriff ohne konkrete geographische Fundierung, ja zur Phrase degradierten, die verlangen, man solle »unter Zion etwas anderes verstehen als Zion – alles andere, nur das eine, wahre nicht«. In derselben Rede aber wird das Volk gewarnt, von dem Grunde zu lassen, auf dem die »neue Gesellschaft« aufgebaut sei, von dem Grunde der Menschenliebe. »Zion ist nur dann Zion«, wenn dieser Grund bewahrt wird. In dem ersten Teil der Rede war das konkrete geographische Zion gegen jede spiritualistische Verflüchtigung verteidigt worden; hier aber, am Ende, wird die notwendige Ergänzung gegeben: dieses konkrete geographische Zion ist nur dann wahrhaft Zion, wenn es den prophetischen Sinn verwirklicht, der einst den Namen erfüllt hat, wenn also sein neuer Bau auf der Menschenliebe errichtet ist. Hier hat sich Herzls Nationalhu-



manismus rein entfaltet. Ja, alle Völker sind immer auf dem Wege nach einer neuen Gesellschaft; aber innerhalb dieses den Völkern Gemeinsamen gibt es eine eigentümliche jüdische Ausprägung, der eine besondere Bedeutung für das Werden einer wirklichen Menschheit zukommt; diese Ausprägung ist es, die Zion genannt wird. In diesem Namen, dessen Sinnesfülle in vielen Geschlechtern der Volksgeschichte erwachsen ist, spricht sich der spezifische Zusammenhang zwischen diesem Volke und diesem Lande aus. Zu ihm bekennt sich, wer wirklich ein »Zion-Liebender«, wer wirklich ein »Zionist« ist. Erst von hier aus ist auch die innerste Absicht des Romans »Altneuland« zu erfassen.

Aber, wie gesagt, dieser Roman ist vollendet worden, weil »die Erfolgshoffnungen im Praktischen zerflossen waren«, vielmehr weil sie Herzl zerflossen schienen, für den ja »Erfolg« mit politischem Erfolg, mit der Schaffung politischer »Bedingungen« vor der Schaffung kolonisatorischer »Dinge« identisch war. Die Inkongruenz zwischen den Erfolgsaussichten in diesem Sinn und der drängenden Judennot wird Herzl nun spürbarer als je. Es ist nicht eine diplomatische Redensart, sondern der Ausdruck seiner wirklichen Empfindung, was er, kurze Zeit nach dem Erscheinen von »Altneuland«, zu Joseph Chamberlain sagt, dem er in vorsichtiger Weise von der Stockung in den Konstantinopler Verhandlungen erzählt, um Zypern und die Sinai-Halbinsel von ihm zu erbitten: »Now I have time to negotiate, but my people has not. They are starving in the pale. I must bring them an immediate help.« Er *muß* helfen, er. Die Judennot hat ihn einst berufen, und in den sieben Jahren ist ihr Ruf lauter, nicht leiser geworden. Was ist Zion, wenn es nicht um ihretwillen da ist? Er, Theodor Herzl, muß zu seinem Werke kommen, – gewiß auch weil nur es ihn aus der Scheinwelt seiner Schriftstellerei erlöst, aber mehr noch, weil er eben damit die Juden aus ihrer Not erlöst, wie er sie zuinnerst kennt, der nämlich, die er einst als Student unter den deutschen Studenten so tief empfunden hat. Er mag auch ahnen, daß ihm keine lange Lebensspanne mehr zugemessen ist; »man's life is short«, sagt er später zu Chamberlain. Jedenfalls – nun weiß er, daß er muß. Es kann, es darf keinen Widerspruch zwischen diesem »Muß« und »Zion« geben. Herzl hat seit jener Tagebuch-Eintragung: »Ich denke daran, der Bewegung ein näheres territoriales Ziel zu geben, unter Beibehaltung Zions als Endziel« vier Jahre zugewartet, auf die wechselnden Konstantinopler Chancen spä-

hend (in Wahrheit wechselten sie gar nicht, es gab dort für sein Programm keine, man spielte mit ihm); jetzt wird es Ernst damit. Im September 1902, vor der Unterredung mit Chamberlain, lehnte er es noch ab, Südafrika in Betracht zu ziehen; im April 1903, im zweiten Gespräch mit dem Minister, als ihn dieser auf Uganda hinweist und sagt: »Da habe ich mir gedacht, das wäre ein Land für Dr. Herzl, aber der will ja nur nach Palästina oder in dessen Nähe gehen, und zwar aus einem sentimental motive«, antwortet er noch: »Ja, ich *muß*« (auch von dieser Seite ist das Muß noch geblieben) und fährt fort: »Die Basis müssen wir in oder nächst Palästina haben. Später können wir auch Uganda besiedeln«; aber einen Monat darauf, da die Aussicht auf Zypern schwindet und auch das Schwinden der Aussicht auf El-Arish sich ankündigt, zeigt er sich geneigt, auf einen ostafrikanischen Vorschlag einzugehen, denn »der Notstand unseres Volkes drängt zu einer schnellen und großen Aktion«. Und wie bei ihm jeder Schritt, den er getan hat, die Weihe der grundsätzlichen Entscheidung erhält, jede Entschließung, sei es auch erst nach ihrem Vollzug, durch einen Plan unterbaut wird, so spinnt er auch nun, um seine Stellungnahme vor Zion und vor seinem eigenen Zionsgefühl zu begründen, Gedanken von einer unheimlichen Großzügigkeit aus. Am präzisesten ist das neue System in Briefen an Max Nordau vom Juli 1903 dargelegt. »Wir müssen«, schreibt Herzl, »die Politik dieser Stunde machen.« Es ist die Stunde von Kischinew. Die Nachrichten über den Pogrom – »die beklagenswerten Ereignisse von Kischinew«, wie es in einem Brief Herzls an Plehwe aus den Tagen des Uganda-Angebots heißt – haben die Judenheit der Welt aufgerührt. Herzl hört die Minutenschläge dieser Stunde: sie hat erst begonnen. »Kischinew ist nicht zu Ende«, hat er an Lord Rothschild geschrieben, und jetzt schreibt er an Nordau: »Wir müssen eine Antwort auf Kischinew geben, und dies ist die einzige.« *Wir müssen* – hier kehrt jenes Müssen in der aktuellsten Gestalt wieder. »Dies« aber, die einzige Antwort, das heißt die einzig mögliche, ist: die Errichtung des Judenstaats mit der Gründung von Tochttersiedlungen »anderswo« zu beginnen. Mit anderen Worten: »ein umgekehrtes England im Kleinen«, oder: »der umgekehrte Aufbau eines Englands in der Westentasche«. Die erste dieser Kolonien, auf denen das Mutterland aufgebaut werden soll, könnte in Ostafrika sein; aber auch in anderen Weltteilen sollen solche »Nester und Kraftstationen für den Zionismus« errichtet werden; so könnte sich

»ein Charter in Argentinien als zweite Kraftstation ergeben«. Auch Marokko und andre Gebiete werden in Aussicht genommen. Die räumliche Entfernung der Kraftstationen voneinander wird irrelevant; wo begonnen wird, ist unerheblich. »Es ist eine Opportunitätsfrage, wo wir die ersten Piloten (Herzl meint die pilotaggi, die Pfahlwerke, auf denen Venedig ruht) in die Lagune rammen, wenn wir uns nur darüber klar sind, welches Haus wir auf die Unterlage setzen. Dies ist der Judenstaat. Auf den war und bin ich aus. Erez Israel wäre natürlich wunderbarlich, um anzufangen. Geht's aber da nicht, so muß anderswo angefangen werden.« Erez Israel, sagt Herzl, wäre wunderbarlich, »um anzufangen«. »Judenstaat« bedeutet also jetzt für ihn Palästina mitsamt etlichen Kolonien in aller Welt; wenn der Bau dieses komplizierten Staatsgebildes nicht mit dem Zentrum begonnen werden kann, dann muß er eben irgendwo an der Peripherie beginnen. Dieses Umstellen Palästinas mit einem weiten Ring von »auf nationaler Grundlage« errichteten Judenländern, bis man von ihnen aus zu ihm vordringen können wird, ist »der neue Weg des Zionismus«. Mit der altgewohnten Vorstellung, die Fundamente des Baus nicht anderswo als in Palästina legen zu können, muß aufgeräumt werden, denn »wir sind die Macher der Formeln, aber nicht ihre Gefangenen«. »Dieser britisch-ostafrikanische Anfang ist *politisch* ein Rischon le-Zion, sicherlich näher zu Zion, als was Edmund errichtete.« »Bedingungen« anderswo, wenn der Ort auch von Palästina so weit entfernt und ihm so wesensfremd wie Uganda ist, sind mehr als »Dinge« in Palästina. Damit wird Herzls Überschätzung der politischen Aktion gegenüber der kolonialisatorischen auf die Spitze getrieben, sein Mangel an Verständnis der großen geschichtlichen Tatsache gegenüber, daß Politik im wesentlichen nicht die Funktion hat, Zustände zu ändern, sondern die geschehenen Veränderungen zu registrieren und zu sanktionieren. Diese nur politische Perspektive verflüchtigt, gewiß gegen Herzls Willen, das lebendige Sinnbild Zion, dessen Macht er an sich selber erfahren hatte, das Sinnbild, in dem die verborgene Wirklichkeit sich sinnlich darstellt, zum politisch-propagandistischen Scheinsymbol unserer Tage. Der »neue Weg« geht von einem politischen Mythos aus. Der phantasiekühne Theodor Herzl meint und sagt: »Dieser Weg wird nach Zion führen«; aber die Realität dahinter, das heißt die Realität, die zur Herrschaft gelangt wäre, wäre der Uganda-plan oder ein ähnlicher verwirklicht worden, heißt: Man verhält

sich, als ob dieser Weg nach Zion führte. Gewiß ist landwirtschaftliche Ansiedlung von Juden in aller Welt sowohl an sich wie im Zusammenhang mit dem Palästina-Werk höchst wichtig, aber bauen kann man Zion nur von Zion aus. »Unser Hilfs- und Gegenwartsprogramm«, schreibt Herzl an Nordau, »ist die öffentlich-rechtlich gesicherte Ansiedlung eventuell anderswo, natürlich unter Hochhaltung, höher als je! der Zionsfahne, unter der wir uns und unsere Kräfte sammeln.« Herzl sagt und meint: »der Zionsfahne«, aber die Wirklichkeit, die von dieser Fahne gedeckt würde, wäre nicht mehr die Zions, sondern die des Judenstaates. Und es fehlt Herzl auch keineswegs das Bewußtsein der Wendung, die er vollzieht oder vollziehen will, – nur daß er diese Wendung einfach als Rückkehr zu seinem ursprünglichen Judenstaatsplan und diese einfach als Aufhebung der durch das zionistische Programm vorgenommenen Modifizierung des Plans sieht. »Wir stehen damit«, schreibt er an Nordau, »noch oder wieder auf dem Judenstaats-Programm-Boden, das wir aus Opportunitätsgründen für Palästina ein bißchen verdünnten.« Aber daß die Vornahme dieser Wendung notwendigerweise das Aufgeben jener innersten Wirklichkeit von Volksgeschichte und Volksbestimmung bedeuten würde, auf die der Name Zion hinweist, merkt er nicht. Wenn er am Schluß des Uganda-Kongresses das Psalmgelübde »Wenn ich dein vergesse, Jerusalem« mit erhobener Hand, wie einen bindenden Schwur nachspricht, ist das gewiß keine leere Beschwichtigungsgeste, sondern Ausdruck der Wahrheit seines Herzens; aber nach der Schlußsitzung des Kongresses gesteht er den Freunden: »Der Riß geht mitten durch meine Person hindurch.« In dem »Brief an das jüdische Volk«, den er zehn Wochen danach entwirft, spricht er es noch genauer aus. »Der Weg spaltet sich«, so beginnt der Brief, »und die Spaltung geht mitten durch des Führers Brust.« Und weiter heißt es darin: »Kommt es zur Spaltung, so bleibt mein Herz bei den Zionisten und mein Verstand bei den Afrikanern. Das ist ein solcher Konflikt, daß ich ihn nur durch meinen Rücktritt lösen kann.« Aber so einfach, wie er sie hier sieht, war die Spaltung, die durch seine Brust ging, gewiß nicht. Sein Herz war gerade auch bei der Judennot und also bei dem Ostafrika-Projekt als dem nächsten Versuch ihrer Überwindung, und sein Verstand war gerade auch bei der Sache Zions, die ihm die Fühlung mit dem Traum der Massen und damit die Macht über sie gab. In jenem Gespräch mit den Freunden nach dem sechsten Kongreß teilt er ihnen mit, er

werde auf dem siebenten, »wenn er ihn erlebe«, sagen: »Obwohl ursprünglich nur Judenstaatler – n'importe où – habe ich später doch die Zionsfahne ergriffen, und ich selbst bin ein Lover of Zion geworden.« Und auch dies wiederholt er in dem »Brief an das jüdische Volk«: »Als ich aufbrach, war ich nur ein Judenstaatler, ich bin ein Chowew Zion geworden.« Er sagt nicht »Zionist«, was wie alle »Ismen« nur eine Gesinnung bedeutet, sondern »Chowew Zion«, »Zion-Liebender«, und Liebe ist keine Gesinnung, sondern ein Gefühl und mehr als das. Man spürt an der zweimaligen Äußerung, wie ihn die Tatsache, daß er liebt, in den Tiefen der Seele beschäftigt, wie sie ihn verwundert und ergreift und wie er sie sorgsam hegt. Und in der Tat, er ist, ebenso wie Pinsker, in Kontakt mit dem Volk ein Chowew Zion geworden. Aber wie Pinsker dringt er mit dieser Liebe nicht bis zu Zion selber, nicht bis zu dem geschichtlich-übergeschichtlichen Geheimnis vor, das mit diesem Namen gemeint ist. Wer liebend bis zu ihm vordringt, in dessen Brust gibt es keine Spaltung mehr.

»Wenn ich ihn erlebe«, sagt Herzl Ende August zu den Freunden über den nächsten Kongreß. Er hat ihn nicht erlebt. »Ich selbst bin anhaltend sehr unwohl«, schreibt er zwei Wochen danach an einen befreundeten Arzt. »Herzneurose! Daran und an den Juden werde ich zugrunde gehen.« Mit »den Juden« meint er hier zunächst gewiß die leidenschaftliche und rücksichtslose Opposition, die ihm seit dem Uganda-Projekt entgegengetreten war, sodann die Reihe schwerer Erfahrungen mit Anhängern, die er wie Pinsker bis dahin gemacht hatte. In einer noch tieferen Schicht der Seele jedoch als dieses Leiden an den andern zehrte an ihm das Leiden an dem Widerstreit in ihm selber. Es ist ein vielgestaltiger Widerstreit. Der Gegensatz Judenstaat-Zion ist nur eine seiner Gestalten. Aber hier ist es, wo Herzls Tragik unverhüllt erscheint.

Die zionistische Bewegung hat sich seither von dem Gegensatz zwischen Judenstaat und Zion nur scheinbar freigemacht. Dieser Gegensatz darf ja nicht mit dem zwischen dem Streben nach andern Territorien und dem Streben nach Palästina verwechselt werden. Das Wesen des Gegensatzes gibt sich gerade innerhalb der Palästina-Bewegung und innerhalb Palästinas selbst kund. Es ging nicht darum, ob das hier zu schaffende Haus Staatscharakter haben sollte oder nicht, nicht das war es, was die Geister schied, sondern es ging darum, ob man bauend auf »Zion«, das verborgene Zion schaut, das die Propheten *sichtbar*

*machten*, indem sie es forderten, – darauf schaut wie der Baumeister auf seinen Grundriß. »Judenstaat« gegen »Zion« heißt auch in Palästina: Macht ohne Treue. Macht ohne Treue ist Leben ohne Sinn. Dabei darf man freilich auch das nicht vergessen: wohl hat Treue eine soziale und humanitäre Gestalt, wohl umfaßt sie eine Verpflichtung zur Gerechtigkeit nach innen und nach außen, aber das Hinschauen auf das verborgene Zion kann auch durch das edelste soziale und humanitäre Ideal nicht ersetzt werden. Warum kann Zion nur in Palästina gebaut werden? Weil es das im Stoff dieses Landes verborgene Gebild ist, zu dem dieses Volk dieses Land vollenden kann, wenn es sich von ihm vollenden läßt: Zion heißt die Bestimmung der gegenseitigen Vollendung. Es ist nicht ersonnen, sondern geboten; nicht Idee, sondern hier verborgene Gestalt. Die Judennot pocht gewaltig laut an die Pforte der Herzen; aber sie darf die Treue zu Zion nicht übertäuben. Israel verliert sich selber, wenn es Palästina durch ein anderes Land ersetzt; und es verliert sich selber, wenn es Zion durch Palästina ersetzt. Pinsker und Herzl sind Liebende Zions geworden, aber sie haben der Geliebten nicht ins verhüllte Angesicht gesehn; wer es tat, sieht nie mehr anderswo hin.

#### *Die Lehre vom Zentrum (Über Achad-Haam)*

Man pflegt Achad-Haam als den Schöpfer eines »Kulturzionismus« anzusehen, dessen Unterschied vom »politischen Zionismus« im wesentlichen darin bestehe, daß dieser die Errichtung eines Judenstaats anstrebe, wogegen der Kulturzionismus lediglich auf ein »geistiges Zentrum« abziele, worunter man ungeachtet Achad-Haams eigener Interpretation ein aus intellektuellen zusammengesetztes Zentrum zu verstehen liebt. Dieser Irrtum ist, bequem wie er ist, weder durch das, was Achad-Haam selbst zu seiner Widerlegung getan hat, noch durch das seither in dieser Richtung Unternommene aus der Welt geschafft worden. Doch kann von Achad-Haam im Zusammenhang dieses Buches nicht gesprochen werden, ohne eine Klärung des Sachverhalts vorzuschicken.

Achad-Haams Zionismus ist nicht »kleiner« als der politische, sondern größer. Er fordert nicht weniger, sondern mehr. Auch er erstrebt die Begründung eines jüdischen Gemeinwesens in Palästina, ja er scheut nicht einmal vor der Bezeichnung eines »Judenstaates« zurück; und auch er stellt sich diese Begründung

als eine »große Massensiedlung« vor. Aber diese Massensiedlung sieht er als die organische Mitte eines großen lebendigen Weltjudentums, das eben dank dieser organischen Mitte wird leben können. Für den politischen Zionismus ist die Zukunft der Diaspora gleich problematisch, ob ein jüdisches Gemeinwesen in Palästina entsteht oder nicht; er neigt dazu, sie als ein zum Absterben verurteiltes Wesen anzusehen. Für Achad-Haam dagegen hängt die Zukunft des Diaspora-Judentums als Judentum von der Zukunft eines jüdischen Palästina ab; zwar nicht auch seine materielle Existenz, aber die Hoffnung geht hier offenbar dahin, eine in einem starken produktiven Gemeinwesen konzentrierte Weltjudenheit werde sich auch in ihrer Existenz zu behaupten wissen. Für ihn sind also Diaspora und Palästina nicht zwei differente Bereiche wie für den politischen Zionismus, sondern ein einziger Leib.

Nicht in der Größe der Forderung für Palästina liegt somit der wesentliche Unterschied zwischen Achad-Haam und dem politischen Zionismus, sondern im tragenden Motiv und von da aus auch in der Methode.

Der Unterschied im tragenden Motiv besteht, auf seine kürzeste Formel gebracht, darin, daß Achad-Haam wirklich ein Zionist ist, oder, wie er es wohl selbst formuliert hätte, daß er wirklich ein Chowew-Zion, ein »Liebender Zions« ist, daß das, was er »liebt«, wirklich »Zion« ist. Zion ist längst keine geographische Bezeichnung mehr und keine dichterische Metapher; es ist in achtzehn Jahrhunderten der Volkssehnsucht und der Volkshoffnung zum Namen für die Substanz des Landes Israel im Stande der ersehnten und erhofften Vollkommenheit geworden: »Zion« ist, was mit diesem Lande gemeint ist und was es werden soll. Wer Zion liebt, liebt eine mögliche Vollkommenheit und ist in die Pflicht genommen, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden lassen zu helfen. Damit ist schon gesagt, daß es hier keineswegs um eine spirituelle Wesenheit, um eine der politischen Sphäre entrückte Idee geht: das »Politische« ist eine Voraussetzung der Verwirklichung, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Für den politischen Zionismus ist der Staat das Ziel und Zion ein »Mythus«, der die Massen befeuert; für die Zionsliebe im Sinne Achad-Haams ist der Staat der Weg zum Ziele, das Zion heißt.

Von einer so aufgefaßten Aufgabe aber wird die Methode mit Notwendigkeit beeinflußt: der Charakter des Angestrebten muß, wenn der »Gang der Dinge« nicht die Erfüllung vereiteln

soll, schon die ersten Schritte, und gerade sie, mitbestimmen. Von da aus ist Achad-Haams vielfach mißverständene Lehre von der Auslese zu verstehen. Darum hat er so nachdrücklich davor gewarnt, im Land »einen Haufen Steine anzusammeln, ohne zwischen ganzen und zerbrochenen zu scheiden, ohne Ordnung und Einheit und ein bestimmtes Bild«, darum so dringend darauf hingewiesen, daß von jedem einzelnen Stein des Fundaments die Zukunft des Baus mit abhängt, und gefordert, es solle mit aller Kraft angestrebt werden, »daß die Einwanderer, besonders die ersten, die grundlegenden, kein Mischmasch seien«, sondern »gesunde, tüchtige und redliche Männer, die die Arbeit lieben und in Frieden und richtigen Ordnungen leben«.

Wenn man diese beiden Punkte, Achad-Haams Auffassung der Aufgabe und seine Auffassung der Methode überdenkt, merkt man sehr deutlich, wie *realistisch* im Grunde seine Betrachtungsweise ist. Das Ziel, wie er es faßt, ist ganz und gar nicht, was Zionisten als »geistigen Luxus« zu bezeichnen lieben; es verhält sich durchaus nicht so, als fordere er einen Überfluß, der sich erst später einstellen könne, statt auf das Lebensnotwendige bedacht zu sein. Vielmehr meint Achad-Haam, daß Israel, wenn es sich mit dem sogenannten Notwendigen begnüge, überhaupt nicht zu einem neuen Leben gelangen würde. Er sagt einmal mit großer Klarheit, es handle sich um eine einzige Frage: »die Existenzfrage. Und auf diese Frage antworten wir wahrhaftig – und eine andere Antwort gibt es nicht –: Liebet Zion!« Um diese Antwort auf die »Existenzfrage« ganz zu verstehen, muß man sich den vollen Gehalt der Vorstellung »Zion« für Achad-Haam vergegenwärtigen. Man kann das »Notwendige« nicht anders als im Zusammenhang mit dem »Überflüssigen« gewinnen. Wenn Israel Zion auf »ein jüdisches Gemeinwesen in Palästina« reduziert, wird auch aus dem Gemeinwesen nichts. Will es nur noch ein Land wie alle Länder, dann versinkt das Land unter ihm, ebenso wie das Volk zerrinnt, wenn es nur noch ein Volk wie alle Völker sein will. Daß Achad-Haam dies erkannt hat, ist nicht einem »Idealismus« zuzuschreiben, sondern seinem Realismus: er nahm die besonderen Bedingungen der Art und der Geschichte Israels ernst, er sah, daß daraus ein geschichtlich Neues erwachsen ist, ein »neuer Gedanke«, ein »Weg, den noch niemand begangen hat«, und er sah uns zugleich wie wir sind, krank und elend und durch nichts zu retten als durch den Willen zur Voll-

kommenheit, durch nichts zu heilen als durch das Heil. Darum bedarf es der vorangehenden Elite, darum der »Arbeit von Priestern«. Das ist keine »geistige Arbeit«, sondern eben Arbeit, und zwar unter Hingabe seiner selbst.

Von dieser Arbeit und von dieser Hingabe der Zion Liebenden muß die Umwandlung des Volkes ausgehen. Das Volk soll Zion lieben lernen; solange dies fehlt, »fehlt uns die Grundlage, auf der allein das Land wiedererbaut werden kann«. Das ganze Herz des Volkes muß von dieser brennenden Liebe erfaßt werden. Es ist kennzeichnend für Achad-Haam, daß er fürchtet, der Name »Zionsliebe«, wie man ihn im Munde zu führen gewohnt ist, sei zu eng, denn die ihn gebrauchen haben zumeist nur ein Territorium, eben nur das Land Palästina im Sinn; es geht aber »um das Judentum selber in seiner Ganzheit«, nur eben um eins, das nunmehr eine Mitte besitzt und das sich kraft dieser Mitte von neuem auf den Weg zu seiner Vollendung begeben hat. Die Liebe, die die »Priester«, die Bahnbrecher, durch ihr Leben, durch ihre Arbeit und Hingabe im Herzen des Volkes entzünden, ist die Liebe zu der *Einzigkeit*, die mit diesem Volk und mit diesem Land, mit ihrer Verbindung miteinander gemeint und geboten ist.

Wie ernst es Achad-Haam um diese Einzigkeit gewesen ist, wie aktuell-ernst, das kommt zum stärksten Ausdruck im Schluß seines Aufsatzes über Moses, der Stelle, an der die von seinem Wahrheitseifer, seinem Realismus niedergehaltene Flamme seiner Begeisterung frei auflodert. »Wir sehen«, sagt er da, »die »Erweckung Moses« wieder durchbrechen und aufsteigen, und jener Geist, der vor Jahrtausenden Moses berief und ihn gegen seinen Willen zu seiner Aufgabe entsandte – er ruft auch jetzt wieder dem nachgeborenen Geschlechte zu: »Und was in eurem Geiste aufsteigt, geschehen wird das nicht, die ihr sprecht: Wie die Völker wollen wir werden. So wahr ich lebe, ob ich nicht mit starker Hand mich als König über euch erzeige!« Man kann nicht umhin daran zu denken, was in dem Ezechiel-Kapitel, dem diese Worte entnommen sind, weiter dem Volke angesagt ist: seine Versetzung in die »Völkerwüste«, das »Rechten« mit ihm »Angesicht«, die Ausscheidung der Abtrünnigen und die Heimbringung der Getreuen. Und auch daran muß man denken, was im Text auf jene angeführte Erklärung Israels folgt, es wolle wie die Völker werden: »um Holz und Stein zu dienen!« Diese Worte gehören sicherlich nicht mehr dazu, was als Äußerung Israels angeführt

wird, sondern der Sprecher, Gott, fügt sie hinzu: das ist es, was ihr dabei im Sinne hattet, um die Götzen war es euch zu tun. Achad-Haam hat in seinem Zitat dies weggelassen, vermutlich weil er das Religiöse im engeren Sinn gern vermied, obgleich er von einem künftigen jüdischen Leben in Palästina auch eine religiöse Erneuerung erwartete. Aber offenbar ist, daß er bei jenem »Wie-die-Völker-sein« nicht einfach an das gedacht hat, was man gewöhnlich Assimilation zu nennen pflegt: nicht weil sie fremden Göttern dienen wollen, sondern weil sie Holz und Stein, die keine Götter sind, dienen wollen, rechtet Gott hier mit Israel, – nicht weil sie fremden, sondern weil sie falschen Werten sich zuwenden; und es kommt nicht darauf an, daß sie sich dem Eigenen, sondern daß sie sich der Wahrheit zuwenden sollen: der Wahrheit, die freilich ihr Eigenes ist, ihnen kundgetan und zugeteilt. So fern es Achad-Haam auch liegt, wie er sagt, aus der »Zionsliebe« ein Mittel zur religiösen Erneuerung machen zu wollen, so ist doch offenbar dies der Kern seiner Hoffnung auf die Heimkehr Israels nach Zion: daß aus ihr eine neue Zuwendung Israels an die Wahrheit, eine neue Wahrheitsoffenbarung an Israel hervorgehen wird. *Darum* sieht er nichts Geringeres als die »Erweckung Moses« wieder durchbrechen und aufsteigen.

Weil es um so Großes, um die Erneuerung der Wahrheit und des Lebens in ihr geht, kann das Land, auf das die Hoffnung gerichtet ist, kein anderes als das Land Israels sein. »Wir erheben unsre Augen zu Zion«, heißt es in der Antwort Achad-Haams auf das Projekt der Begründung eines jüdischen Gemeinwesens in Ostafrika, »und zu Zion allein, nicht aus freier Wahl, sondern aus einer natürlichen Nötigung. Denn wir glauben in vollkommenem Glauben, daß nur dort . . . unser Geist stark und rein wird und unsre innern Kräfte erwachen.« Eine neue Kultur schaffen, so nennt Achad-Haam hier das Ziel; woran er aber letztlich denkt, ist: das lebendige Verhältnis zur Wahrheit wiederfinden.

Und doch gibt sich an eben dieser Stelle auch die Begrenzung der Einsicht Achad-Haams zu erkennen. Auf die Worte »nur dort«, die ich eben angeführt habe, folgt die Erklärung: »In der Kraft des Geschichtsgefühls, das Volk und Land verbindet.« Das ist beinahe der Gegenstand selber, um den es geht; dennoch ist es noch nicht wahrhaft er selbst. Ein Geschichts-Gefühl kann trügen wie alle Gefühle; auf einem historischen Gefühl läßt sich allerhand erbauen, aber keine Gewißheit. Die entschei-

dende Frage ist die nach der objektiven Wirklichkeit, die in dem Geschichtsgefühl sich spiegelt. Ist es nur eine historische Wirklichkeit, vergänglich wie alles Nur-historische, durch neue historische Tatsachen aufhebbar wie alles Nur-historische? Oder ist das, was diesem Volk in seiner Begegnung mit diesem Land, was diesem Land in seiner Begegnung mit diesem Volk widerfahren ist, Zeichen und Ausdruck eines übergeschichtlichen Zusammenhangs? Ist die »Erwählung« dieses Volkes und dieses Landes füreinander und für ein Drittes, das beide umfaßt und größer als beide ist, ist die Erwählung, von der die Schrift berichtet, die die Aggada ausdeutet, die die Stimmen des Exils besingen und erörtern, eine Illusion, oder ist sie ein wahres Bild des Ewigen, mit den Strichen der Geschichte gezeichnet? Es fällt den heute, in einer Zeit der Verdunklung der Ewigkeit, Lebenden sehr schwer, den Glauben an solch ein wahres Bild zu hegen. Aber dies eben tut not. Der Glaube allein wird erbringen, daß es sich als wahr erweist.

*Die Erneuerung der Heiligkeit  
(Über Raw Kuk)*

Die Bedeutung der Wiedergewinnung des Landes Israel durch das Volk Israel ist in drei Stufen zu erfassen, von denen aber jede nur im Zusammenhang mit den beiden andern ihren vollen Sinn offenbart. Auf der ersten wird erkannt, daß das Volk nicht anders als in dem Lande wieder zu einer eigenen, zu seiner eigenen Existenz gelangen kann; auf der zweiten, daß es nur da sein eigenes Werk, die freie schöpferische Funktion seines Geistes wiederfinden wird; auf der dritten, daß es das Land braucht, damit ihm seine Heiligkeit wieder zuteil werde. Die erste Stufe allein ergibt eine enge politische Betrachtung, die zweite allein eine enge intellektuelle, die dritte allein eine enge religiöse. Nur alle drei zusammen gewähren uns zu verstehen, was mit der Wiedergeburt des jüdischen Volkes gemeint ist. Die erste Stufe ist unter Einbeziehung der beiden andern durch Heß, dann in unseren Tagen in neuer, weiterer Gestalt, die an das kosmische Sein anknüpft, durch Gordon zum Ausdruck gebracht worden, die zweite unter Berücksichtigung der ersten und Hindeutung auf die dritte besonders durch Achad-Haam; der Mann, der der dritten Stufe im Zusammenhang mit den beiden andern zugleich am umfassendsten und am tiefsten gerecht wurde, ist Raw Kuk. Er, in dessen Person sich, wie in der keines andern Zeitgenossen,

die heilige Substanz Israels dargestellt hat, gab der Heiligkeit, in einem Maße wie kein anderer innerhalb des zionistischen Gedankens unsrer Zeit, ihr Recht in der nationalen Bewegung, ohne sie zum Gegenstand einer beschränkend-religiösen Forderung zu machen. Er verband sie in organischer Vitalität mit den Postulaten der selbständigen Volksexistenz und der freien geistigen Schöpfung. Mehr noch, er verband sie mit dem ihr scheinbar am fernsten stehenden Postulat des zionistischen Gedankens, dem der Wiederkehr zur Natur, dem einer neuen Synthese von Natur und Geist. Es ist ihm im Grunde nicht um Fortführung einer vorhandenen Heiligkeit zu tun, sondern um eine wahrhafte Erneuerung. Und Heiligkeit bedeutet ihm nicht einen Bereich über dem Leben, sondern dessen Wieder-ganzwerden, Wieder-eins-werden, und die Verklärung dieser Ganzheit und Einheit.

Die besondere Ausbildung des Zionsgedankens durch Raw Kuk gründet sich auf die Einzigkeit und Ewigkeit des Verhältnisses zwischen Volk und Land in Israel, die in unserem Zeitalter kein anderer so in ihrer Tiefe erfaßt hat. »Dieses ewige Eigentum ist nicht mit den Spannen der Erdzeit zu ermessen, denn es ist ein urewiges Eigentum.« »Die heilige Verbindung Israels mit seinem heiligen Land gleicht nicht dem natürlichen Band, durch das alle Völker und Zungen mit ihren Ländern verbunden sind.« Überall sonst ist die Verbindung ein Ergebnis der Geschichte: ein Volk setzt sich in einem Lande fest, und allmählich, durch alle Begebenheiten des gemeinsamen geschichtlichen Lebens gefördert, entsteht eine Liebe zu diesem Lande, die sich in den Herzen der kommenden Geschlechter fortpflanzt. Anders verhält es sich hier: noch ehe Israel zum Volk geworden ist, erfährt die Sippe, die dazu werden soll, in dem Lande, darin sie nicht siedelt, sondern nur gastet und wandert, im Geheimnis einer Verheißung, daß es ihr zubestimmt ist, und verspürt, daß ein Band sich schlang, das nie mehr gelöst wird. Die Geschichte kann hier nur bestätigen und entfalten, was in der Vorgeschichte, ja in der Natur selber gestiftet worden ist. Die Ewigkeit Israels ist auf der göttlichen Natur in der Ausprägung dieses Landes errichtet. Alles bis auf diesen Tag und in alle Zukunft hin ergibt sich daraus. »Die Seele des Volkes und das Land wirken zusammen am Element ihres Daseins, sie fordern ihre Aufgabe, das Verlangen ihrer Heiligkeit zu verwirklichen.« Darum ist die Liebe zum Land die Grundlage der Lehre: »sie bringt die Ganzheit des Volkes Gottes und die

Ganzheit der ganzen Welt zu ihrer Vollendung.« Und weil die Verbindung von solcher vitaler und urtümlicher Art ist, weil das Land so »mit innern Wesenseigenschaften an die Wirklichkeit des Volkes geschlossen« ist, darum kann weder seine Heiligkeit noch die Liebe zu ihm rational erfaßt werden. Man muß das Geheimnis als Geheimnis ehren, um ihm nahezukommen. Dadurch, daß man diese Grundhaltung und damit die Erkenntnis der Mysterien aufgegeben hat, hat die Erkenntnis der Heiligkeit des Landes Israel »eine verwischte Gestalt« angenommen.

Man kann das Heilige überhaupt nur vom Geheimnis aus in seiner Wirklichkeit erfassen. Dann sieht man, daß das Heilige nicht eine abgesonderte, abgeschlossene Sphäre des Seins, sondern den allen Sphären offenen Bereich bedeutet, in dem allein sie alle ihre Erfüllung finden können. Das Heilige ist vom Profanen nicht abgekehrt, sondern ihm zugewandt; es will nicht über dem Profanen schweben, sondern es in sich aufnehmen. »Die Mysterien lehren uns immer das Heilige mit dem Profanen zu vereinigen.« Die strenge Scheidung zwischen beiden hat ihren Ort nicht in der Gesinnung und Haltung des Heiligen, sondern in der des Profanen; das Profane ist es, das grundsätzlich und unüberbrückbar zwischen sich und dem Heiligen scheidet, und ihm entspricht darin jenes unzulängliche »gewohnte« Heilige, das eben in der Sonderung vom Profanen besteht, wogegen das vollkommene Heilige nichts als Einheit meint und will. Die Widersprüche zwischen den Sphären des Heiligen und des Profanen bestehen nur in der Subjektivität des Menschen, der noch nicht zur Einheit vorgedrungen ist und mit seiner beschränkten Fassungskraft zwischen beiden nicht zu mitteln vermag. In Wahrheit gilt es alles Profane zum Heiligen zu erheben. Dies ist die Stufe der höchsten Zaddikim – »wahre Zaddikim müssen natürliche Menschen sein«, sagt Raw Kuk – und sie ist der Welt in deren höchster Vollendung zgedacht. Dies ist es, was sich im Lebensschuß des Geheimnisses bereitet. Weil dem so ist, »muß die große nationale Bewegung in Israel, die in den Spuren der Erlösung wandelt, aus der Welt des Verborgenen saugen, aus jener obersten Wurzel, wo das Heilige mit dem Profanen verfestigt ist«.

Das Innerste dieser großen Aufgabe aber erschließt sich erst im Verhältnis zur Natur und zum Natürlichen. Es gibt ein Heiliges, das, wie dem Profanen überhaupt, so insbesondere der Natur und allem Natürlichen den Kampf ansagt als einem, das

unterdrückt werden müsse, um zur Heiligkeit zu gelangen. Aber die Welt, und das zerstreute und gebrochene Israel vor allem andern, bedarf der Natur. Israel bedarf des natürlichen Lebens, das es verloren hat; es bedarf seiner, um zum wahren und vollkommenen Heiligen zu gelangen. Denn das abgesonderte Heilige, das von je der Natur zuwiderhandelt, sie bedrängt und verkehrt, und das jetzt den Rest seiner Kraft zusammenrafft, um die Natur zu bekämpfen, ist nicht das vollkommene Heilige; es ist aus einer dem Sinn der Schöpfung fremden Aufspaltung von Natur und Geist hervorgegangen, es ist die Heiligung des abgespaltenen Geistes allein. In Wahrheit bekämpft es gar nicht die große Natur, es sieht und kennt sie gar nicht; woran es sich abringt, ist seine eigene Natur, das heißt: das an Natur, was ihm noch anhaftet und wovon es sich losmachen will. Diesen Kampf kann es nicht gewinnen; das unvollkommene Heilige »strauchelt und fällt in seinem Kampf«. Die der Heiligkeit der Natur gegenüberstehende Verselbständigung der Heiligkeit des Geistes in Israel ist entstanden, als das Volk von seinem Boden entrückt und auf die Erhaltung der Geistigkeit als solcher angewiesen wurde; da sonderten sich die um das ewige Leben Bemühten von dem Leben der Stunde ab. Diese Fähigkeit, die Heiligkeit gegen die Natur zu stellen, ist dadurch ermöglicht worden, daß die Schechina mit Israel ins Exil niedergestiegen ist. Aber wie gegen alle Abtrennung der Natur vom Geist, so richtet sich auch gegen diese Abtrennung des Geistes von der Natur ein himmlischer Protest. Der Urquell des Heiligen selber, das Licht der Welt, fordert von der Welt überhaupt, und von dem zerstreuten und gebrochenen Israel im besondern, die Veredlung der Natur, des schlichten Lebens, seiner Gesundheit, der Normalität in allen Lebensfunktionen. In dieser Forderung gründet sich das Geheimnis der nationalen Bewegung Israels, das Geheimnis der Heimkehr des Volkes in sein Land.

Freilich, das Natürliche, das durch die von oben kommende, aber ihm nur als innere Stimme bewußte Forderung des Heiligen erweckt wird und sich aufgerufen fühlt, sich zu veredeln, greift fehl. Es trägt zuinnerst Verlangen nach der höchsten Heiligkeit, der »Heiligkeit des Schweigens«, des bloßen Daseins, aber statt sich zum Heiligen zu erheben und so seine eigne Heiligkeit zu finden und zu verwirklichen, empfindet es das Heilige als seinen Widersacher und sein Hindernis, es haßt es und empört sich wider es. Dieses Heilige jedoch, gegen das es

sich solchermaßen erhebt, ist nicht das vollkommene Heilige, sondern das abgespaltene, das »gewohnte« Heilige: die Natur haßt das Heilige, das sie bedrängt und ihre Ordnung verkehrt. In Wahrheit bekämpfen einander die abgespaltene Geistigkeit und die abgespaltene Natürlichkeit; sie bekämpfen einander, statt daß jedes dem andern gäbe, wessen es bedarf, und so das Reich der vollkommenen Heiligkeit gestiftet würde. Und wie das abgespaltene Heilige in seinem Kampf gegen die Natur, so muß auch das abgespaltene Natürliche in seinem Kampf gegen die Heiligkeit straucheln und fallen.

Ist somit die Erhebung der Natur vorerst nur eine fehlgehende, so muß doch ihre große Wichtigkeit voll erkannt werden. Niemand im Lager des Zionsgedankens hat die Bedeutung der Wiedergeburt des Leibes mit solcher geistigen Kraft und aus solcher geistigen Tiefe ausgesprochen wie Raw Kuk. »Wir haben die Heiligkeit des Leibes vergessen«, sagt er, »wir haben vergessen, daß wir ein heiliges Fleisch haben, daß wir es nicht weniger haben, als wir einen heiligen Geist haben. Verlassen haben wir das tätige Leben und die Läuterung der Sinne und das Verbundensein mit der leiblichen, sinnlichen Wirklichkeit, aus einer herabgekommenen Furcht, aus Mangel an Glauben an die Heiligkeit des Landes.« Die Umkehr Israels kann nur geraten, wenn sie, in einem mit aller Herrlichkeit des Geistigen, »auch eine leibliche Umkehr ist, die gesundes Blut schafft, gesundes Fleisch, wohlgemeißelte, grundfeste Leiber, flammenden Geist, der über starken Muskeln strahlt, und in der Mächtigkeit des geheiligten Fleisches leuchtet, die erschwacht war, die Seele, Hindeutung auf die leibliche Auferstehung der Toten«. Da es um so Großes geht, muß auch die fehlgehende Erhebung des Natürlichen, als die den Anfang macht, bejaht werden. Denn ihre Überleitung in die rechte Bahn ist dadurch gewährleistet, daß sie im Lande Israel oder doch im Hinblick auf es geschieht; und hier ist ja, als Israel die Heiligkeit des Geistes, und sie allein, mit sich ins Exil nahm, die Heiligkeit der Natur verborgen geblieben. »Es ist uns überliefert«, sagt Raw Kuk, »daß ein geistiger Aufstand im Lande Israel und in Israel sein wird, in dem Abschnitt, da der Anbeginn der nationalen Wiedergeburt erwacht.« Über den Teil des Volkes, der nach nichts anderem als nach der Wiederherstellung der nationalen Existenz Verlangen trägt und dem mit deren Anbahnung Genüge getan ist, kommt dann eine »fleischliche Sorglosigkeit«, die dem Leben der Seele Abbruch tut und sie »verklei-

nernt«. Der Geist lehnt sich gegen sein eigenes Heiliges auf. Aber, so bitter und schwer dieser Zustand für jeden ist, der um das vollkommene Heilige weiß, er soll erkennen, daß der Aufstand aus einem gewaltigen Bedürfnis hervorgegangen ist. Die Hinneigung zum Stofflichen mußte in einer so heftigen Form im Volke entstehen, nach so langen Zeiten, in denen es der natürlichen Verbindung mit der Stofflichkeit beraubt war. Gewiß, »wenn diese Hinneigung geboren wird, wird sie grimmig einherschreiten und Stürme erregen«, aber was so sich kundtut, sind die Wehen des Messias. »Die Erdreistung in der Zeit vor dem Kommen des Messias ist eine Minderung des Lichts, die der Erlösung der Welt dient.« »Die Söhne der sich Erdreistenden«, sagt Raw Kuk, »die die Zäune durchbrechen, werden im hohen Glanz des ersten Menschen stehen, sie werden Propheten der höchsten Stufe sein«, denen und durch die »der Lebensbaum sich ganz offenbart«.

An diesem Punkte gewinnt die Lehre Raw Kuks eine besondere Kühnheit und Tiefe zugleich. Was die Jugend Israels, so lehrt er, im Lande Israel zur Stärkung ihres Leibes tut, um kräftige Söhne des Volkes zu werden, damit fördert sie, ohne es zu ahnen, die geistige Kraft der höchsten Zaddikim, die sich mit der Einung der heiligen Namen, das heißt: mit der Vereinigung der verschiedenen Potenzen der Heiligkeit befassen; denn durch die Vollendung des Leibes wird für das Werk dieser Männer die Natur in einer reineren Gestalt bereitgestellt. Wenn die Knaben hier spielen, tragen sie nicht bloß zur Stärke des Volkes bei: dieses Spiel ist »ein heiliger Dienst, der die Schechina höher und höher erhebt, wie sie durch Gesänge und Lobpreisungen erhoben wird«. Hier wird die innere, dort die äußere Substanz entfaltet, »und beide mitsammen vollenden alle Ordnungen der Heiligkeiten«, wie geschrieben steht: »In all seinen Wegen sollst du ihn erkennen.« Wohl gibt es schlimme Mängel im Lebensgange derer, die sich der leiblichen Kräftigung des Volkes geweiht haben; wohl fehlt es ihrem Denken und ihrem Handeln an Einsicht in das Wesen des Heiligen und in seinen Urquell. Aber es darf nicht verkannt werden, daß heute, »in den Fersen des Messias«, da sein Kommen sich sichtlich bereitet, »die Nefesch, die vitale Seele, der dem Glauben Israels Abtrünnigen, die sich aber in Liebe der Sache des Volkes, des Landes und der Wiedergeburt angeschlossen haben, einen höheren Grad der Vollendung erreicht hat als die Nefesch der Glaubenstreuen, die diesen Vorzug des wesentlichen Gefühls



für das Ganze, den Aufbau des Volkes und des Landes, nicht besitzen«, – wogegen freilich die Ruach, die geistige Seele, bei diesen weit höher steht als bei jenen. Jede von beiden ist unerläßlich für das messianische Werk der Vollendung, jede von beiden ist in ihrer Isolierung unbrauchbar, sie sind aufeinander angewiesen, sie müssen zueinander kommen, um brauchbar zu werden. Dann erst kann Israel zu »Einem Bunde« werden, und in der vollendenden Einwirkung der Nefesch der guten Abtrünnigen auf die Nefesch der Glaubenstreuen und der Ruach der Frommen auf die Ruach der Übertreter wird im Licht des Messias die Neschama, die einige Seele, deren Träger die höchsten Zaddikim sind, zur vollkommenen Entfaltung gelangen. »Da sehe ich mit meinen Augen«, schreibt Raw Kuk, »das Licht des Lebens Elias' aufsteigen, seine Kraft zu seinem Gott sich fortgehend offenbaren, die Heiligkeit in der Natur durchbricht ihre Zäune, sie geht in Macht aus, sich mit dem Heiligen zu vereinigen, das über der Natur ist . . . Elias ist gekommen, den Frieden zu verkünden . . . Da, wir alle nähern uns der Natur und sie nähert sich uns.«

Die Kraft aber, die allein solchermaßen die Nefesch und die Ruach, das abgesonderte Natürliche und das abgesonderte Heilige füreinander zuzubereiten vermag, ist die Kraft des Landes Israel. Denn dieses Land hat die verwandelnde Kraft. Zu Recht trägt es den Namen Kanaan, den Namen des »verderbten und verwünschten Mannes«. Zu Großem und Heiligem erwählt, hat es das grobe Kanaan-Erbe in Großes und Heiliges verwandelt. Den hohen Schatz des Lebens, der in den Verstecken der Finsternis geborgen ist, hat die von dem göttlichen Ewigkeitsschwur der Erwählung geprägte innere Mächtigkeit dieses Landes gehoben. Es wird seine hebende und wandelnde Kraft auch an Israel selber bewähren, wird dessen beide abgespaltenen Gewalten füreinander zubereiten und zueinander bringen. In diesem Land hat sich einst das Heilige in die Natur eingesenkt; seither hat die Luft dieses Landes, nach dem Worte der Weisen, das Vermögen weise zu machen, das heißt: sie erleuchtet die Seele, »das Prinzip der geeinten Welt zu begreifen«. Hier ist einst die israelitische Anschauung der Welt und des Lebens erwachsen, die in ihrem Grunde »das Mächtigwerden der geeinten Welt über die aufgespaltene Welt« ist. Eben dieses Mächtigwerden der geeinten Welt über die aufgespaltene wird sich nun von der wiedergeborenen Kraft dieses Landes aus an Israel und von Israel aus an der Menschheit vollziehen.

Dann erst wird sich, so weissagt Raw Kuk, dem israelitischen Dichter die Natur wieder in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbaren. »Von dem Tage an«, sagen die Weisen, »da das Heiligtum zerstört wurde, ist das Firmament in seiner Reinheit nicht zu sehn gewesen.« Es wird wieder zu sehen sein.

*Ein Träger der Verwirklichung  
(Über A. D. Gordon)*

Unter allen, die in der Epoche der neuen Siedlung ins Land kamen, scheint mir der Mann Aaron David Gordon der merkwürdigste zu sein. Gegen ihn gehalten nehmen sich alle wie Gesellschaftswesen gegen ein Naturwesen aus. Auch jene, die gegen die Gesellschaft rebellieren, sind ja eben dadurch an sie gebunden; ein Mensch wie Gordon aber nimmt sich aus, als verkehre er mit den Kräften der Natur unmittelbar und nicht auf dem Weg über die sozialen Formen. Das ist im Judentum eine besondere Seltenheit. Ebenso wie der Gesellschaft gegenüber ist Gordon der Geschichte gegenüber unabhängig. Wie gegen die Gesellschaft, so rebelliert er auch nicht gegen die Geschichte, wie manche seiner Genossen: er hat sie in sich aufgenommen, er lebt von ihr, aber sie ist für ihn kein Programm, weder positiv noch negativ. Gewiß, er trägt dieselbe Last wie alle Juden, er ist mit ihr ins Land gekommen; aber weder drückt sie seinen Nacken nieder, noch wirft er den Kopf in die Höhe, um zu zeigen, daß er sich von ihr freigemacht habe: wer den Kopf in die Höhe wirft ist unfrei, Gordon aber ist Träger der Last und frei zugleich. Mancher kommt ihm darin nah, keiner kommt ihm gleich; das Judentum unserer Zeit hat nicht seinesgleichen aufzuweisen.

Die geistigen Motive, die andre Siedler nach Palästina gebracht haben (von den überlieferten religiösen sehe ich hier ab), wie Verlangen nach nationaler Freiheit und Selbständigkeit, nach Selbsthaftigkeit des Wandervolkes, nach Überwindung des Parasitismus, nach eigenen Lebensordnungen, sind selbstverständlich auch Gordons Herzen bekannt. Aber hinter all diesen sozialen und geschichtlichen Prinzipien steht, sie alle überschattend, ein ursprünglich-menschliches, nein, kein Prinzip, vielmehr ein ursprünglich-menschliches Lebenselement: das Verlangen nach einem wahren Leben in der Natur. Geschichtlich bedingt ist freilich auch dieses: die Juden haben das Leben in der Natur verloren, sie wollen es wiedergewinnen; aber hier

ist etwas erwacht, das noch tiefer ist als alle geschichtlichen Daseinsschichten, so tief sie auch reichen, etwas aus der Tiefe des Menschen als Menschen. Dieses Verlangen ist nicht bloß das des Juden, es ist das des Menschen. Und dabei ist es ganz unromantisch und unromantisch. Es weint nicht einem uns durch die Zivilisation geraubten Paradiese nach, es meldet den ewigen Anspruch des Menschen an, durch das Menschentum, wie immer es sich entwickelt, nicht von der mütterlichen Natur abgeschnitten zu werden. Das Ziel dieses Verlangens ist kein Genießen der Natur, keine kontemplativen Gefühle, dieser Mensch will sich nicht selig verlieren an den Kosmos, sondern *teilnehmen* will er an dessen Leben, ja, am kosmischen Leben selber. Nicht daß die Juden aus der staatlichen Selbstbestimmung, sondern daß sie aus dem Kosmos gebrochen sind, macht Gordons eigentliche Herzenswunde aus. Nicht durch rezeptives Verhalten können sie sich wieder in ihn einfügen. Teilnehmen kann der Mensch am kosmischen Leben nur, wenn er in dessen Zusammenhang etwas *tut*, was ihm eigen ist, wie die Sterne in ihren Bahnen kreisen und die Bäume der Sonne entgegenwachsen. Arbeit an der ihm anvertrauten Erde ist es, was dem Menschen geziemt. Die Menschen, die ein auferstehendes Israel zur Arbeit am Boden seines Landes entsendet, stellen seine Wiederverbindung nicht mit der Erde allein, sondern mit dem Kosmos dar.

Gordon selber ist nicht aus einer naturlosen Existenz in eine naturhafte gekommen, als er ins Land kam. Er hat im podolischen Dorfe gelebt, ehe er sich dem palästinensischen eingliederte. Aber sein Leben im podolischen Dorfe hat ihm nicht Genüge getan, denn es war das Leben eines »Aufsehers«. Die Arbeit anderer am Boden beaufsichtigen heißt nicht wahrhaft am kosmischen Leben teilnehmen. Wer darauf achtet, daß andere gehörig arbeiten, hat das rechtmäßige und vollständige Verhältnis zur Natur noch nicht. Gordon, der Beamte im podolischen Dorf, fühlt sich der Erde gegenüber noch immer als Parasit. Der Weg nach Palästina ist für ihn der Weg aus der Betrachtung der Natur zur organischen Teilnahme an ihr. Es ist der Weg zur eigenen Arbeit. Gordon geht nach Palästina als der Mensch, der nicht mehr seine Augen an der Natur erfreuen und die Hände anderer an ihr wirken lassen will. Augen und Hände gehören zusammen. Nur der als Ganzes in der Natur lebende Mensch lebt wahrhaft in ihr. An der eigenen Arbeit in der Natur wird der Mensch ganz. Durch die eigene Arbeit seiner

Menschen in der Natur erlangt Israel das ganze Menschentum wieder.

Gordon ist nicht aus der slawischen Welt zu verstehen. Der Slawe hat die Problematik, die Gordons Weg bestimmt, noch nicht verspürt. Auch Tolstoi, der von allen slawischen Männern des Geistes wohl am stärksten empfunden hat, was sich zwischen Mensch und Erde begibt, ist zu dem ganz Einfachen und zugleich Urtiefen, um das es hier geht, der Frage der Gewinnung des Ortes des Menschen im Kosmos durch aktive Teilnahme an seinem Leben, nicht vorgedrungen. Es scheint mir, als stünden ein paar bedeutende Amerikaner, wie Henry Thoreau, der Verkünder der »Duty of civil disobedience«, und Walt Whitman, der Dichter der demokratischen Kameradschaft, Gordon näher, was sich ja von der amerikanischen Zivilisationsproblematik aus recht wohl verstehen ließe. Wenn ich bei Thoreau lese, es komme darauf an, »den Menschen als einen Bewohner, einen Teil und ein Stück der Natur, eher denn als ein Mitglied der Gesellschaft zu sehen«, glaube ich Gordon zu hören. Aber für diese Amerikaner ist die Natur doch noch im wesentlichen die Landschaft, sie ist nicht so wirklich und *wahrhaftig* der Kosmos wie bei Gordon. In ihren Worten sehe ich die Bäume klarer als die Sterne. Bei Gordon sehe ich die Sterne, auch wenn er nur von den Bäumen spricht. Es ist in der amerikanischen Literatur nicht wenig von einem »kosmischen Bewußtsein« die Rede, aber das mutet mich wie eine Abstraktion an, die von der einfachen lebensmäßigen Fragestellung Gordons eher abführt. Und wenn ich an Whitman oder Thoreau denke, sehe ich sie wandern, herrlich wandern, aber ich sehe sie nicht hacken und jäten wie Gordon. Damit will ich selbstverständlich nicht verkennen, daß auch Thoreau in seiner Farm kräftig zugreift. Aber wenn er das tut, weiß er noch nicht wirklich, was er tut. Gordon weiß, was er tut. Er weiß, daß seine Arbeit der Zugang zur Teilnahme des Menschen am kosmischen Leben ist. Das bedeutet etwas ganz anderes als ein »kosmisches Bewußtsein«. Gordons Wissen ist ein Glauben, und sein Glaube ist ein Sein. Darum ist sein Wort nur eine der Funktionen seines Seins, diejenige, die es ausspricht, die diese Art des Seins ausspricht. Man wird sein Wort in die Geschlechter fort in unlöslicher Verbindung mit der Weitergabe der Erinnerung an ihn bewahren. So ist es auch mit Whitman gewesen. Aber die einzigartige Bedeutung dieser Einheit von Wort und Sein bei Gordon ist darin begründet, daß er das war, was Whit-

man der ganzen geschichtlichen Lage nach nicht war und nicht sein konnte: Pionier seines Volkes auf dem Weg zur erneuten Teilnahme am kosmischen Leben. Whitman besingt das Pioniertum, er ruft: »Fresh and strong the world we seize, world of labor and the march, pioneers! O Pioneers!«; aber Gordon ist der Pionier, und er sagt nur, was er ist. Auch Whitman wird nicht müde, die Arbeit zu preisen, und mit Recht sagt er in seinen »concluding words«, der »backward glance o'er travel'd roads«: »the working-man and working-woman were to be in my pages from first to last«; aber nur Gordon kann sagen: »Unser Weg: . . . zur Natur durch die Arbeit!«, und er gibt damit nur den Weg an, den er geht, – den er als Pionier vorangeht. Whitman erklärt: »The ambitious thought of my song is to help the forming of a great aggregate Nation«; Gordon, der kein Dichter, aber ein echter Sprecher, das heißt der Mund einer werdenden Wirklichkeit war, schreibt dem Wort so große Wirkung nicht zu, jedoch von dem Geist, der ihm sein Tun und damit auch sein Wort eingibt, von dem Geist einer »neuen, wesentlichen, kosmischen Beziehung zur Natur und zum Leben« sagt er, gar nicht ambitiously, im echt Gordonschen Ton, mit einem ganz unpathetischen »Vielleicht« mitten im Pathos: »Vielleicht ist dies der Geist, der die dürrn Gebeine und auch die faulenden wiederbeleben wird.« Der Weg zur Natur ist der Weg zur Auf-erstehung des Volkes.

Von diesen Voraussetzungen Gordons aus ist es zu verstehen, daß er wie kein anderer in der modernen jüdischen Volksbewegung die Einsicht in den einzigartigen Zusammenhang zwischen Volk und Land in Israel zu erneuern vermocht hat. »Die neue Rechnung mit der Natur aufzumachen«, ohne die »wir von der Natur Abgerissenen, wir, die schon den Geschmack des natürlichen Lebens vergessen haben«, nicht zu einem neuen Leben gelangen können, wird nirgendwo gelingen als im eigenen Land. »Ein lebendiges und arbeitendes Volk ist dazu gemacht, aus seiner Wurzel zu saugen – und die Wurzel ist im Lande Israel.« Das ist mehr als ein bloßes geschichtliches Erbe, das anzutreten, mehr als eine durch ein Weltalter unterbrochene Kontinuität, die nunmehr neu zu knüpfen ist: mit intuitiver Kraft erkennt Gordon, daß das Geheimnis des Daseins Israels an das Geheimnis dieses Landes gebunden ist. Er schaut dieses Geheimnis, indem er das Land anschaut. »Es scheint«, zeichnet Gordon in Judäa auf, »als sei hier das ganze Wesen der oberen Fülle, die sich aus allen Welten in die Seele des Menschen, aber

besonders in die Seele des Juden, des Sohnes dieser Natur, ergießt, ein völlig anderes, völlig verschiedenes als in den Ländern der Diaspora. In der Sprache der Seele – doch nur in der Sprache der Seele – möchte ich sagen, daß das Wesen des Unendlichen, das Wesen der Wahrheit, der Heiligkeit, der Schönheit, der Mächtigkeit, das Wesen aller Sphären hier der Seele in einer anderen Weise, in einer anderen Beschaffenheit zugänglich ist, und daß sie sich hier in andersartigen Verbindungen miteinander verbinden.« Und weiter: »Es scheint dir, daß die Grenzen zwischen dem Offenbaren und dem Verborgenen hier, in der Welt der Nation, die die Tochter dieser Natur ist, sehr viel weiter und tiefer sind als in anderen Welten: der Ort, an dem in den Welten der anderen das Verborgene beginnt, ist hier in der Beschaffenheit jenes »wie der Kern des Himmels an Klarheit.« Mir ist keine Stelle der modernen Literatur erinnerlich, an der eine so bedeutsame Ahnung von dem elementaren Anteil des Landes an Glauben, Lehre und Botschaft Israels ausgesprochen wäre. Gordon betont: »nur in der Sprache der Seele«. Damit will er sagen, daß er sich in den Bereich der Transzendenz nicht vorwagt, daß er nicht über das Sein selber, sondern nur über das Erleben des Seins eine Aussage machen will. Gordon ist einer von denen, denen es in dieser Zeit der »Verhüllung der Lichte« nicht geziemend scheint, die Namen auszusprechen; keine Haltung ist der in unseren Tagen herrschenden atheistischen Konvention so fern wie diese. Gordon weiß, was der Mangel an Glauben in unserer Welt bedeutet und bewirkt. »Uns mangelt die religiöse Beziehung in unserer nationalen Arbeit, jene Beziehung, die gewaltige, das Angesicht der Welt erneuernde Religionen hervorbringt, und damit mangelt uns der religiöse Glaube in allem was wir tun.« Man darf diese Worte nicht pragmatistisch verstehen. Gordon ist es nicht darum zu tun, daß man wieder »Religion« bekomme, weil die Religion sich so günstig, so aufbauend auf Leben und Werk des Volkes auswirke. Alles »Als ob« ist seiner Seele fremd. Es kommt, sagt Gordon, »vor allem« darauf an, uns eine neue Beziehung »zum Geheimnis des Daseins und des Lebens« zu stiften. Das Geheimnis des Daseins – womit Gordon nicht ein vorläufiges, mit dem Fortschritt unserer Erkenntnis zu enträtselndes Geheimnis meint, sondern eins, das seinem Wesen und unserem Wesen nach nicht aufhören wird, uns Geheimnis zu bleiben – ist keine Fiktion, kein Gedankengebilde, sondern eine Urwirklichkeit, und Grundbedingung der Wiedergeburt ist es,

eine echte, standfeste Lebensbeziehung zu ihm zu gewinnen. Und auch dies wieder hängt eng mit dem Lande zusammen. Wie Israel nur in ihm am kosmischen Leben wieder teilnehmen kann, so kann es nur in ihm die Glaubensbeziehung zum Geheimnis des Daseins wieder gewinnen. »Die Harfe Davids kann nur hier, im Lande Israel, ihre Kraft wiedergewinnen.« Damit meinte Gordon mehr als die Lyrik oder sogar die Kunst oder sogar die »schöpferische Fähigkeit« überhaupt. Was wir im Sinn haben, wenn wir »David« sagen, ist nicht ein »religiöser Dichter«, sondern ein Mensch, der mit der Ewigkeit Umgang hat und der singt, damit in diesem Umgang, in dem die Seele sich ganz hingibt, auch ihre *Stimme* nicht fehle.

Gordon hat seine tiefe Einsicht in den Zusammenhang zwischen Volk und Land nicht mit einem Mal erworben. Er hat um sie wie wohl kein anderer gelitten und gerungen, und das heißt bei einem Menschen wie er, dessen eigentliches Erkenntnismittel sein Leben war, er hat um seinen eigenen Zusammenhang mit dem Lande wie wohl kein anderer gelitten und gerungen. Seine Äußerungen gestatten uns, einen Blick in vier Stadien dieses Lebensprozesses zu tun, und erst die Anschauung dieses Werdeganges erhellt uns Gordons Lehre ganz.

Als er ins Land kommt – wie gesagt, nicht aus der Naturlosigkeit in die Natur, sondern aus einer Natur in eine andere – wird es ihm schwer, das Neue, das verlorene Eigene, zu erfassen. Mit der russischen Natur war er ganz intim geworden, er hatte sie verstanden, wie er sich von ihr verstanden fühlte, er hatte sie wie eine »einfache, naive und liebende Mutter« empfunden. Nicht so die palästinensische Natur. Auch sie ist eine Mutter, und ihre Liebe ist wohl noch tiefer, aber sie ist unermesslich erhaben, sie ist eine Königstochter, die das in der Knechtschaft der Fremde aufgewachsene, verquälte und verwilderte Kind, das zu ihr wiedergekehrt ist, mit einem stillen Gram betrachtet; »sie versteht dich gut in ihrem weisen Herzen, aber du bist nicht befähigt, sie zu verstehen«. Und Gordon merkt: die Juden, die hier leben, verstehen das Land, in dem sie leben, noch nicht, sie sind ihm noch fern, sie sind noch verschieden von ihm. Gordon erkennt die Tiefe der Kluft, die sich zwischen Volk und Land aufgetan hat: auch da sie beieinander sind, besteht sie fort.

Nach den fünf ersten Jahren hat sich seine Schau gewandelt. Noch spürt er immer wieder: »Fern und fremd ist mir das Land meiner Väter, und auch ich bin ihm fern und fremd.« Aber

eines macht ihm nun das Verhältnis von Mutter und Sohn unmittelbar gegenwärtig: er hat die Zerstörung des Landes mit Augen geschaut, und es ist dieselbe Zerstörung, die er in seiner Seele findet. »Die Zerstörung«, ruft er sich zu, »ist die Zerstörung deiner Seele, und der Verderber ist der Verderber, der in deinem Leben gewaltet hat . . . du stehst vor deinem eigenen Schicksal.« In der Verwüstung des mütterlichen Angesichts findet Gordon das eigene, verwüstete wieder. Die Ferne wird überwunden durch die Anschauung des gleichen Loses. Nicht in erhabener Majestät hat das Land der fernen Söhne geharrt, es ist geschändet worden wie sie, sie finden einander in dem einen Leid, das zweierlei Gestalt angenommen hat, und in der einen gemeinsamen Hoffnung.

Und wieder, nach etwa fünf Jahren verleiht Gordon dem entscheidenden Schritt Ausdruck, den er inzwischen getan hat, und der die rechtmäßige Fortsetzung jener beiden, das Weitergehen auf dem wahren Wege war. Noch einmal kehrt das Bild von Mutter und Kind wieder, aber an die Stelle der »Ferne« ist eine neue Nähe getreten und aus der bloßen Gleichheit des Loses die Gegenseitigkeit geworden. »Die Mutter Erez Israel«, schreibt Gordon zu Anfang des vorigen Krieges in dem ersten seiner »Briefe aus Palästina«, »fordert von euch Leib und Leben oder sie fordert nichts. Meine Absicht ist nicht, eure Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was ihr für Palästina tun sollt und könnt, sondern im wesentlichen darauf, was Palästina für euch tun kann . . . Erst von da an, wenn ihr in ihm etwas sucht, jenes Etwas, das kein Jude anderswo finden kann, . . . erst von da an seid ihr befähigt, etwas, etwas Lebenswichtiges für Palästina zu tun.« Hier ist die Einzigartigkeit des gegenseitigen Verhältnisses zwischen diesem Volk und diesem Land in der Gestalt erkannt und ausgesprochen, die es in dieser Schicksalsstunde angenommen hat, in der gegenwärtigen Aktualität dieses Verhältnisses. Mehr als je zuvor fordert das Land heute alles vom Volke, um ihm alles geben zu können. Wieder leuchtet die Gegenseitigkeit in der Form der Entscheidung auf, einer Entscheidung – das hat niemand besser als Gordon gewußt – nicht bloß zu einem »selbständigen«, sondern zu einem wahren Leben, zu einem Leben in der Wahrheit der Natur und der Arbeit, der Gerechtigkeit und des Glaubens.

Und wieder vergehen etwa fünf Jahre, da spricht Gordon – auf jener Tagung in Prag, bei der ich ihn zum ersten- und letztenmal gesehen habe – ein Wort, das bekundet, wie noch

viel näher er und das Land einander gekommen sind. »Nicht wir«, sagt er, »unser Land ist es, das zum Volke redet. Wir haben nur auszudrücken, anzudeuten was das Land redet, und wir sagen zu euch, zum ganzen Volk: das Land wartet auf euch.« Statt der bloßen Gegenseitigkeit sehen wir hier eine Identifizierung vor uns. Gordon ist zum Munde des Landes geworden. Wie viele Redner mögen in dieser Zeit solch eine Haltung angenommen haben! Aber Gordon ist kein Redemeister, sondern ein Lebensmeister, und was er ausspricht, ist keine Haltung, sondern die Wirklichkeit seines Lebens selber. Er ist wirklich mit dem Land zusammengewachsen, es hat ihn ermächtigt, für es zu sprechen, wie das Herz des Menschen seinen Mund ermächtigt, er ist zum Munde des Landes geworden. Von der bewundernden Fremdheit war er zur Vision der Gleichheit des Loses gelangt, von ihr zur Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens, und nun von ihr zur leiblichen Verbundenheit, wie Herz und Mund verbunden sind. Dies war das letzte Stadium des sechzehnährigen Leidens und Ringens. Im zweiten Jahr danach ist er gestorben.

»Nur *einen* Trost haben wir«, sagt Gordon in jenem Brief, nachdem er die »Kleinlichkeit« der Juden Palästinas vor der Größe der Aufgabe gekennzeichnet hat, ». . . daß wir unsere Schmerzen bis auf den Grund fühlen. Wir gleichen einer Frau, die lange keine Kinder hatte, wie sehr sie auch Gott darum bat – und plötzlich merkt sie, daß sie schwanger ist. Sie freut sich über jeden Schmerz und hat nur Angst, vielleicht ist der Schmerz zu gelind, vielleicht ist es nicht *das*. In der Diaspora haben wir *diese* Schmerzen nicht gefühlt.« In eben diesem Gleichnis hat einst ein chassidischer Führer, Rabbi Israel von Rizin, von der Erlösung geredet. Aber Gordon hat recht: in der Diaspora waren *diese* Schmerzen nicht gefühlt worden. Seine, Gordons, Existenz bezeugt es, daß es Geburtswehen sind.

## Biographisches

*Achad-Haam* (d. h. Einer aus dem Volke, Pseudonym von Ascher Ginzberg): Der führende Denker der modernen hebräischen Nationalbewegung, 1856–1927. Vgl. über ihn auch mein Buch »Kampf um Israel« (1933), S. 143 ff.

*Baal-schem-tow*, d. i. Meister des Guten Namens, Bezeichnung des Stifters der unter dem Namen des Chassidismus bekannten großen religiösen Bewegung des Ostjudentums, des Rabbi Israel ben Elieser, 1700–1760. Vgl. über ihn mein Buch »Erzählungen der Chassidim« (1949), S. 29 ff., 111 ff.

*Edmund*: s. Rothschild.

*Jakob Frank*, 1726–1791, der letzte und fragwürdigste in der Reihe der jüdischen Pseudomessiasse, wirkte in Podolien, wo er zum Christentum übertrat, später in Offenbach. Vgl. über ihn mein Buch »Hasidism« (1948, deutsche Ausgabe u. d. T. »Die chassidische Botschaft« in Vorbereitung), S. 10 ff.

*A. D. Gordon*, 1856–1922, kam mit 50 Jahren als Landarbeiter nach Palästina; die zentrale Geistesgestalt im Aufbauwerk der Arbeiterschaft.

*Theodor Herzl*, 1860–1904, der Urheber des politischen Zionismus und Begründer der zionistischen Organisation. Seine Schrift »Der Judenstaat« erschien 1896. Der von ihm geleitete erste Zionistenkongreß fand 1897 in Basel statt. Die ihm 1903 von der englischen Regierung angebotene Siedlung in Britisch-Ostafrika (Uganda) ist von der zionistischen Bewegung nach Herzls Tode abgelehnt worden, doch splitterte sich von dieser der sogenannte Territorialismus ab, der (unter Zangwills Führung) jüdisches Kolonisationswerk politischer Prägung außerhalb Palästinas anstrebte.

*Moses Hefß*, 1812–1875, namhafter sozialistischer Autor der Generation von Marx und Engels und der erste bedeutende Vertreter der modernen Ausgestaltung der Zionsidee; sein Buch »Rom und Jerusalem« erschien 1862.

*Baron Moritz Hirsch*, 1831–1896, ein bekannter Philanthrop, der besonders die Ansiedlung von Juden in Argentinien gefördert hat.

*Jehuda Halevi*, geb. um 1083, starb um 1145, der große hebräische Dichter der spanischen Diaspora (eine Auswahl seiner Hymnen hat Franz Rosenzweig übertragen). Sein in arabischer Sprache verfaßtes Werk »Kusari« (»Der Chazate«) behandelt Sinn und Bestimmung des Judentums.

*Rabbi Abraham Jizchak Kuk*, 1866–1935, die repräsentative Figur des gesetzestreuen Judentums in Palästina.

*Rabbi Loew ben Bezalel*, geb. um 1520, starb 1609 in Prag (»Der hohe Rabbi Löw«), einer der großen jüdischen Religionsphilo-

sophen. Die Sage hat ihn als den Schöpfer des »Golem« verherrlicht.

*Rabbi Nachman von Bratzlaw*, 1771–1810, der Urenkel des Baal-schem-tow (s. o.) und eine der letzten großen Erscheinungen des Chassidismus. Vgl. über ihn auch mein Buch »Die Geschichten des Rabbi Nachman«.

*Max Nordau*, 1849–1923, bekannter Schriftsteller und Publizist, neben Herzl der wichtigste Führer des politischen Zionismus.

*Leo Pinsker*, 1821–1891, Arzt in Odessa, Führer der vorherzischen Bewegung der Chowewe Zion, d. i. Zion-Liebende; seine Schrift »Autoemanzipation« erschien 1882.

*Baron Edmund Rothschild*, 1845–1934, hat das palästinensische Siedlungswerk in großzügiger Weise gefördert.

*Sabbatai Zewi*, 1626–1676, die Zentralgestalt der stärksten und für die Entwicklung häretischer Ideen folgenreichsten messianischen Bewegung des Diaspora-Judentums. Vgl. über ihn insbesondere G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (2. Aufl. 1946), S. 287 ff.

*Perez Smolewski*, 1842–1885, namhafter hebräischer Romancier und Vorkämpfer der nationalen Bewegung.

### Einige Worterklärungen

*Galuth*: Exil. Spezifische Bezeichnung des jüdischen Diaspora-Schicksals.

*Midrasch*: Deutung. Eine im wesentlichen in der Gestalt freier Schriftauslegung abgefaßte Literaturform.

*Rischon le-Zion*: »Erster für Zion« (Jes. 41, 27); auf S. 144 ein Wortspiel, da Name einer (1882 gegründeten) Kolonie.

*Schechina*: Einwohnung. Die in die Welt niedergestiegene und ihr Los miterleidende Präsenz Gottes.

*Die Weisen* (gewöhnlich »Unsere Weisen«): Die Meister des talmudischen Schrifttums.

»wie der Kern des Himmels an Klarheit« (S. 163): Ex 24, 10.



## ERASMUS-BIBLIOTHEK

*Schriften zur Formung der abendländischen  
Persönlichkeit*

WALTER BOSSHARD	Winkelmann, Ästhetik der Mitte
ERICH BROCK	Befreiung und Erfüllung
MARTIN BUBER	Israel und Palästina
HANS FISCHER	Arzt und Humanismus
ERICH FRANK	Wissen, Wollen, Glauben
ERNST HOFFMANN	Pädagogischer Humanismus
ERNST HOFFMANN	Platon
ERNST HOWALD	Die Kultur der Antike
ERNST HOWALD	Humanismus und Europäertum
ERNST HOWALD	Deutsch-Französisches Mosaik
JULES MAROUZEAU	Einführung ins Latein
ERNST MEYER	Römischer Staat und Staatsgedanke
PETER MEYER u. a.	Das Trecento (Italien im 14. Jahrhundert)
FRIEDRICH MUTHMANN	Alexander von Humboldt
MAX SILBERSCHMIDT	Europa und der Kolonialismus
PETER BRUNO STADLER	Wilhelm v. Humboldts Bild der Antike
FRITZ WEHRLI	Hauptrichtungen des griechischen Denkens
FRITZ WEHRLI u. a.	Das Erbe des Antike

*Die Reihe wird fortgesetzt*

ARTEMIS VERLAG ZÜRICH / STUTTGART

Wir laden Sie ein,

# BILD DER WISSENSCHAFT

**kostenlos kennenzulernen**

---

**Warum bringen Prof. Heinz Haber und die Deutsche Verlags-Anstalt eine Zeitschrift über die Naturwissenschaften und die Technik in unserer Zeit?**

Die Kenntnis der naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften ist heute unerlässlich. Sie bestimmen das Weltbild, sie wirken in der Politik, in der Wirtschaft, im Berufsleben, im Alltag. Wer sich zurechtfinden will, der muß über Elektronik, Atomphysik, Genetik, Nuklearmedizin, Lasertechnik, Weltraumforschung Bescheid wissen.

Wo aber ist ein Mittler, der sowohl zwischen den einzelnen Fachgebieten als auch von dem spezialisierten Experten-tum zur Öffentlichkeit eine Brücke schlägt?

BILD DER WISSENSCHAFT hat diese Mittlerrolle übernommen. Diese moderne Zeitschrift beschreitet dabei einen neuen Weg: Sie gibt den Wissenschaftlern Gelegenheit, selbst der Öffentlichkeit über ihre Arbeit und ihre Erfahrungen zu berichten — nicht in der Fachsprache, sondern in klarer, allgemeinverständlicher Form. Dadurch bleiben die Beiträge authentisch, sie kommen aus erster Hand und werden nicht verwässert oder verfälscht.



Ein kostenloses Originalheft von  
**BILD DER WISSENSCHAFT** liegt für Sie  
in Ihrer Buchhandlung oder beim Verlag bereit  
(DVA, 7 Stuttgart 1, Postfach 209)

FRIEDRICHS
DRAMATIKER
DES
WELTTHEATERS

**Umfassen in über 60 Bänden die wesentlichen Dramen der Weltliteratur.**

**Jeder Band gibt eine systematische Einführung in das Werk eines Dramatikers.**

**Jeder Band ist gegliedert in die Abschnitte:**

**Lebensdaten / Das Werk und die Zeit / Analyse und Interpretation der Stücke / Das Werk auf der Bühne (mit Bildteil) / Bibliographie.**

**Diese Bände liegen vor:**

Sophokles, Euripides, Shakespeare I und II, Shakespeares Zeitgenossen, Calderón, Molière, Goldoni, Lessing, Sturm und Drang, Kleist, Grillparzer, Büchner, Grabbe, Hebbel, Raimund, Nestroy, Gogol, Ibsen, Shaw, Yeats und Synge, Hauptmann, Wedekind, Sternheim, Brecht I und II, Horváth, Pirandello, O'Neill, Wilder, Miller, Claudel, Sartre, Ionesco, Genet, Dürrenmatt, Frisch, Pinter, Weiss, Hochhuth.

**Folgende Bände erscheinen 1968:**

Aischylos, Antike Komödie, Spanische Komödie, Corneille und Racine, Goethe, Schiller, Strindberg, O'Casey, Hofmannsthal, Schnitzler, Tschechow, Expressionistische Dramatik, Kaiser, Zuckmayer, Williams, Lorca, Giraudoux, Camus Anouilh, Beckett, Albee.

Jeder Band DM 4,80 in Ihrer Buchhandlung  
Gesamtprospekt direkt beim Verlag:

*Friedrich Verlag, 3001 Velber*

**Christoph von Imhoff**

## **Duell im Mittelmeer – Moskaus Gruß nach dem Nahen und Mittleren Osten**

Erscheint im Sommer 1968

(„sammlung rombach“)

Information: Drei arabisch-israelische Kriege sind nur der äußere Ausdruck für den Ost-West-Gegensatz, der in den letzten Jahren nicht mehr auf dem europäischen Kontinent, sondern im östlichen Mittelmeer ausgetragen wird.

Westeuropa und Amerika sind auf dem besten Weg, die alte Südflanke Europas, den breiten arabischen Gürtel Nordafrikas, an den Osten zu verlieren.

Die historische Entwicklung, die auf diese aktuelle Lebensfrage hinführt, untersucht Christoph von Imhoff in seinem Buch „Duell im Mittelmeer“. Es ist keine Geschichte des politischen Werdens im Verlauf von vier Jahrhunderten, es sind vielmehr ein paar große politische Skizzen, die mit der Absicht gezeichnet wurden, den konsequent verfolgten Weg des Kreml zu diesem Ziel hin nachzuzeichnen.

Autor: Dr. Christoph von Imhoff, 1912 in Nürnberg geboren, studierte Jura, Geschichte und Volkswirtschaft. Seit über 30 Jahren ist er Journalist und seit 1966 stellvertretender Chefredakteur der Stuttgarter Nachrichten. Sechs große Reisen führten Dr. Imhoff nach dem Vorderen Orient und dem Mittleren Osten, zwei Asienreisen bis nach Nepal, Indien und Pakistan.



**Verlag Rombach Freiburg**



**dtv**

## Wissen und Information für unsere Zeit

Carl Amery (Hrsg.):  
Die Provinz  
(359)

Antony Alpers:  
Delphine. Wunderkinder  
des Meeres  
(\*386)

Rachel Carson:  
Der stumme Frühling  
(\*476)

Ernst Doblhofer:  
Zeichen und Wunder  
(\*161)

Bernt Engelmann:  
Meine Freunde -  
die Millionäre  
(375)

Günter Gaus:  
Zur Person. Porträts  
in Frage und Antwort  
(324)

Alain Gheerbrant:  
Welt ohne Weiße  
(82)

Sanche de Gramont:  
Der geheime Krieg  
(\*210/11)

Anne Rose Katz (Hrsg.):  
Vierzehn Mutmaßungen  
über das Fernsehen  
(190)

Richard Kaufmann:  
Gebrannte Kinder  
(\*338)

Leo Navratil:  
Schizophrenie und Kunst  
(287)

Hans Heinz Stuckenschmidt:  
Schöpfer der neuen Musik  
(67)



Großband\*\*  
Doppelband\*\*

Deutscher  
Taschenbuch  
Verlag

**dtv**

## Europäische Erzähler

Ivo Andrić:  
Wasire und Konsulin  
Roman  
(\*248/49)

Jerzy Andrzejewski:  
Warschauer Karwoche  
Roman  
(373)

Isaak Babel:  
Die traurige Straße  
Erzählungen  
(37 sr)

Andrey Belyj:  
Petersburg  
Roman  
(\*25)

Michel Butor:  
Der Zeitplan  
Roman  
(\*31 sr)

André Gide:  
Theseus/Prometheus  
Erzählungen  
(31)

James Joyce:  
Ulysses I  
Ulysses II  
Roman  
(\*49/50 sr)

Frank O'Connor:  
Und freitags Fisch  
Sieben Geschichten  
von irischen Liebes-  
und Ehepaaren  
(104)

Henry de Montherlant:  
Erbarmen mit den Frauen  
Roman  
(66)

Nathalie Sarraute:  
Das Planetarium  
Roman  
(\*43 sr)

Georges Simenon:  
Die Glocken von Bicêtre  
(\*388)

Elio Vittorini:  
Gespräch in Sizilien  
(389)



Großband\*\*  
Doppelband\*\*

Deutscher  
Taschenbuch  
Verlag

**Martin Buber,**

geboren 1878 in Wien, las seit 1919 am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main und seit 1924 an der dortigen Universität, die ihm 1930 eine Honorarprofessur für jüdische Religionswissenschaft und Ethik verlieh. 1933 wurde er entlassen. 1938 bis 1951 war Martin Buber Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Neben zahlreichen religionsphilosophischen Werken hat Buber (zusammen mit Franz Rosenzweig) die hebräische Bibel ins Deutsche übertragen. Diese Übertragung ist eine einzigartige Verbindung deutscher Sprachformung und jüdischer Bibel-Exegese. 1953 erhielt Martin Buber den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 1963 den holländischen Erasmuspreis. Er starb am 13.6.1965 in Jerusalem.



**Deutscher  
Taschenbuch  
Verlag**