
Frederek Musall

VON LICHTERN UND SCHATTEN – DAS AMBIVALENTE ERBE RAV AVRAHAM JITZCHAK HA-KOHN KUKS (1865-1935)¹

Einleitung

Für Gershom Scholem lagen der Ursprung und das Wesen der „messianischen Idee“ im Judentum in der Erfahrung von Katastrophe(n); entsprechend deutete er den jüdischen Messianismus als eine Art „Katastrophentheorie“². Trotz seiner unterschiedlichen „Kristallisierungen“ im Verlaufe der jüdischen Geschichte sowie den verschiedenen daraus resultierenden Tendenzen und Perspektiven sei der jüdische Messianismus vielleicht weniger utopisch als vielmehr restaurativ (ohne dabei seine utopische Dimension zu schmälern), da er auf »die Wiederherstellung des Uralten, die Wiederbringung des Verlorengegangenen« ziele³. Oder um mit den Worten von Karl Kraus zu sprechen: »Der Ursprung ist das Ziel«⁴. So kann man den jüdischen Messianismus auch als Reaktion auf die wohl größte – in der Eigenwahrnehmung auch *selbstverschuldete* – „Katastrophe“ der jüdischen Geschichte verstehen, nämlich die Zerstörung des Zweiten Tempels und dem daran anschließenden Exil, welches die jüdische Erfahrung der Geschichte in den vergangenen zweitausend Jahren prägte: »Ob unserer Sünden wurden wir aus unserem Lande vertrieben und von unserem Boden entfernt« (hebr. *u-mipnei chata'enu galinu me'artzenu ve-nitrachakenu me'al admatenu*) heißt es etwa im *Mussaf*-Gebet jüdischer Feiertage. D. h. zwischen der Sündhaftigkeit des Volkes Israel und dem ihm von Gott verheißenen Land besteht ein direkter Bezug. Jüdische Existenz im Exil steht folglich unter dem Eindruck einer permanenten Spannung zwischen dem gegenwärtigen und einem sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft gerichteten Zustand, zwischen *galut* (deut. „Exil“) und *ge'ulah* (deut. „Erlösung“). Aber das Exil ist kein *status quo*, vielmehr hängt seine Dauer von zwei entscheidenden Faktoren ab: 1.) der *teshuvah* (deut. „Umkehr“, „Buße“) Israels, die Sünde zu bereuen und vor Gott bekennen, sowie 2.) dem göttlichen Wohlwollen, die *teshuvah* anzunehmen. Daher beruht der Tradition nach die „Erlösung Israels“ (hebr. *ge'ulat jisrael*) auf dem Prinzip der *teshuvah*⁵.

Doch Israel hat das ihm von Gott aufgelegte „Joch des Exils“ nicht nur akzeptiert, sondern sich dazu verpflichtet. In der rabbinischen Literatur ist die Rede von drei Eiden, von

-
- 1 Yossi und Nina in tief empfundener Freundschaft und guten Gedanken gewidmet: »Verantwortung zu tragen ist zu wissen, dass man am Aufbau der Welt teil hat, indem man Stein auf Stein setzt [...] Keiner kann zugleich Verantwortung auf sich nehmen und verzweifeln« (Antoine de Saint Exupéry); und für Aviezer Ravitzky *le-refuah shlemah*.
 - 2 Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: ders., *Judaica*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1963, Bd. 1, S. 7-74, hier S. 20.
 - 3 *Ebenda*, S. 12f.
 - 4 K. Kraus, *Ausgewählte Gedichte*, Verlag der Schriften von Karl Kraus (Kurt Wolff), München 1920, S. 87.
 - 5 Vgl. bT Sanhedrin 97b.

denen zwei Israel betreffen⁶. Einerseits soll Israel nicht vorzeitig versuchen, „die Wälle zu erklimmen“, d. h. nicht gewaltsam oder in einer Massenbewegung in das Land zurückkehren, aus welchem es verbannt wurde; andererseits soll es auch nicht gegen fremde Regierungen rebellieren. Dass Israel also aktiv in die Geschichte eingreift, um – wenn man so will –, Heilsgeschichte be- und voranzutreiben und damit die Erlösung zu erzwingen, bedeutet, nach der traditionellen rabbinischen Wahrnehmung, sich abermals dem göttlichen Willen zu widersetzen und damit erneut der Sünde schuldig zu machen. In kabbalistischen Kreisen existierten zudem Vorstellungen, dass eine vorzeitige Rückkehr in das Heilige Land zu einer Entfremdung von der *shechinah* (deut. wörtl. „Einwohnung“, d. h. der Präsenz Gottes) führe, welche schließlich gemeinsam mit Israel ins Exil gegangen sei⁷.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts lässt sich ein neuer Trend ausmachen. Auch wenn bereits zuvor – etwa im Umfeld des Gaon von Vilna (Rabbi Elijah ben Shlomo Zalman, 1720-1797) – messianische Spekulationen mit einer aktiven Rückkehr nach Israel verbunden und sogar konkretisiert wurden, so beschränkten sich solche Bestrebungen primär auf elitäre Kreise und waren in einem mystisch geprägten Kontext zu deuten⁸. Im Zeitgeist nationalstaatlicher Ideen forderten nun die beiden Rabbiner Jehudah Alkalai (1798-1872) und Tzvi Hirsch Kalischer (1795-1874) ihre Glaubensbrüder dazu auf, dass auch das jüdische Volk sich eine eigene Heimstätte einrichten müsse – jedoch weniger im Hinblick auf die Entwicklung und Etablierung einer politisch souveränen jüdischen Nation, als mit dem erklärten Ziel, dadurch die entsprechenden physischen Voraussetzungen für das Kommen des Messias zu schaffen⁹. Für Alkalai bedeutet die *teshuvah* als Vorbedingung der Erlösung nicht allein eine spirituelle Umkehr, sondern vollzieht sich gerade durch die physische *shivah* (deut. „Rückkehr“) nach Zion¹⁰. Doch durch diese *shivah* sollte keineswegs das Kommen des Messias erzwungen werden, indem die eigentlich dem Messias zufallende Aufgabe des *kibbutz ha-galujot* (deut. „Einsammlung der Versprengten“) durch das aktive Eingreifen des Menschen in den messianischen Fahrplan eingelöst wird¹¹. Kalischer beschreibt die Erlösung als einen graduellen, sich natürlich vollziehenden Prozess¹², wobei er sich argumentativ auf zahlreiche prominente Quellen in der rabbinischen Literatur stützen kann¹³.

6 Vgl. bT Ketubot 111a; *Shir ha-Shirim Rabbah* 2, 7. Siehe hierzu ausführlich A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 1996, S. 211-237.

7 Siehe hierzu Ch. Pedaya, *Eretz shel ruach ve-eret mamash*, in: A. Ravitzky / M. Chalamish (Hrsg.), *Eretz Jisrael ba-machashevet ha-jehudit be-jemei ha-benajim*, Yad Ben Tzvi, Jerusalem 1991, S. 233-289, bes. S. 244-49.

8 Siehe hierzu besonders A. Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, Oxford University Press USA, New York (NY), 2006.

9 Siehe hierzu J. Katz, *The Forerunners of Zionism*, in: „The Jerusalem Quarterly“, 1978, VII, 1, S. 10-21.

10 Vgl. J. Alkalai, *Kitvei ha-Rav Jehudah Alkalai*, (hrsg. v. Jitzchak Werfel) Jerusalem 1944, S. 244.

11 Vgl. hierzu bT Sanhedrin 98a.

12 Vgl. Tz. H. Kalischer, *Derishat Tzion*, Jerusalem 5724 (1964), S. 88.

13 Siehe u. a. jT Berachot 1, 1; jT Joma 3, 2; *Shir ha-Shirim Rabbah* 6, 10; *Midrash Tehilim* 22; ferner *Sefer ha-Zohar* 1, 170a. Vgl. demgegenüber rabbinische Meinungen, dass der Messias jeder Zeit und ohne Vorwarnung erscheinen kann, beispielsweise in bT Sanhedrin 97a; bT Sanhedrin 98b; bT Eruvin 43a.

Es ging also weniger darum, das Kommen des Messias *ad hoc* heraufzubeschwören, als vielmehr den Prozess der Erlösung in Gang zu setzen. Trotzdem gelang es Kalischer und Alkalai nicht, ihre eigentlichen Adressaten, nämlich die Orthodoxie, für ihre Pläne einzunehmen. Den sogenannten „Vorboden Zions“ wurde vielmehr Traditionsbruch vorgeworfen. Und doch hatten die beiden durch ihre Vision der Erlösung auch dem religiösen Lager neue Möglichkeiten eröffnet, nicht länger nur zu einem „Leben im Aufschub“ verurteilt zu sein¹⁴.

Der folgende Beitrag besteht aus zwei Hauptteilen. Im ersten soll der ebenso zentralen wie auch in seiner Deutung umstrittenen Figur von Rav Avraham Itzchak ha-Kohen Kuk und dessen Verwurzelung im lurianischen Denken nachgegangen werden, ohne die der Kuk'sche Messianismus unverständlich bliebe. Der zweite Teil beschäftigt sich mit den historischen Entwicklungen in Israel seit 1967 und deren Deutung im ideologischen Denken der religiösen Siedlerbewegung, die sich als die legitimen Erben Rav Kuks verstehen.

„Das Licht des Messias“ und der „Beginn der Erlösung“

Einer der wichtigsten und sicherlich einflussreichsten Vertreter dieses religiösen Zionismus war Rav Avraham Itzchak ha-Kohen Kuk (Akronym Re'AJaH, 1865-1935)¹⁵. Der in Greiva/Litauen geborene Kuk begann sich schon recht früh mit zionistischen Ideen auseinander zu setzen. Besonders beschäftigte ihn das Verhältnis von Zionismus und Religion, welches er schließlich in einem 1898 (wohl in Reaktion auf den ein Jahr zuvor in Basel stattfindenden 1. Zionisten-Kongress), veröffentlichten Pamphlet erörterte¹⁶. Einerseits begrüßte er die nationalistischen Bestrebungen der Zionisten, da er das dynamische und messianische Potential erkannte. Zugleich warnte er jedoch eindringlich vor einer materialistisch-atheistischen Ausrichtung der Bewegung. 1904 erfolgte schließlich die Emigration nach Palästina, wo er zunächst als Rabbiner in Jaffa tätig war. Schnell etablierte Kuk sich dort zu einer wichtigen Figur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Palästinas. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil er, der Orthodoxe, sich mit der zionistischen Bewegung identifizierte und sich von daher intensiv um einen friedlichen Ausgleich zwischen den sich bekämpfenden Gruppen des *Alten Jishuv*¹⁷ und des *Neuen Jishuv*¹⁸ bemüht war. Die programmatischen Titel seiner frühen Schriften, wie *Eder ha-Jekar* (deut. „Die Herde der Ehre“) und *Ichvei ha-Tzon* (deut. „Die Zusammenführung der Herde“), weisen bereits deutlich auf die messianischen Hoff-

14 Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, zit., S. 73.

15 Für Monographien zu und allgemeinen Einleitungen in das Denken von Rav Kuk in europäischen Sprachen siehe u. a. Tz. Yaron, *The Philosophy of Rav Kook*, Eliner Library, Jerusalem 1991; E. Gellman (Hrsg.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Fairleigh Dickinson University Press, Cranbury (NJ), 1991; Sh. Carmy, *The World of Rav Kook's Thought*, Avi-Chai Publishers, New York (NY), 1991; I. Ben Chlomo (=Y. Ben Shlomo), *Introduction à la pensée du Rav Kook*, Le Cerf, Paris 1992; B. Ish-Shalom, *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook. Between Rationalism and Mysticism*, SUNY Press, Albany (NY), 1993; ferner auch S. Raz: *Angel Among Men: Impressions from the Life of Rav Avraham Yitzchak Hakohen Kook ז"ל*, Urim Publications, Jerusalem 2003.

16 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, S. 86f.

17 D.h. die religiösen Juden, die bereits vor der Ankunft der neuen Siedler in Palästina lebten.

18 D.h. die nicht-religiösen Siedler.

nungen hin, welche Kuk mit dem zionistischen Projekt verband. In seinem weitreichenden Bestreben, die traditionellen Juden dazu zu bewegen, ihre zionistischen Verpflichtungen zu erfüllen (und damit gewissermaßen ihren Beitrag zur fortschreitenden Erlösung Israels zu leisten), nahm er 1914 sogar eine Reise nach Europa auf sich, um – obwohl er selbst kein Mitglied war – an einer in Deutschland stattfindenden Konferenz der anti-zionistischen *Agudat Israel*¹⁹ teilzunehmen²⁰. Dort wurde er jedoch vom Ausbruch des 1. Weltkrieges überrascht, die Konferenz wurde abgesagt und Kuk konnte vorerst nicht nach Palästina zurückkehren. Nach einem zweijährigen Zwangsaufenthalt in der Schweiz übernahm er kurzzeitig einen Posten als Rabbiner in der *Machzikei ha-Dat*-Gemeinde in London. Auch in der Diaspora setzte er sein Bemühen für die zionistische Sache fort. Da der *Mizrachi*²¹ – dessen religiöses und zionistisches Ideal er prinzipiell befürwortete – sich seiner Meinung nach zu sehr in politische Fragen verwickelte, gründete Kuk eine eigene Bewegung, welche er *Degel Jeruschalajim* (deut. „Banner Jerusalems“) nannte²². Doch sein Ideal einer überparteilichen, religiös-zionistischen Bewegung erwies sich als zu abstrakt, um eine nennenswerte Anhängerschaft anzuziehen²³.

Die Krise des 1. Weltkrieges wurde von Kuk, – der sich auf entsprechende rabbinische Wahrnehmungen bezog, dass der messianischen Zeit schreckliche Kriege vorausgehen²⁴ –, als ein Vorzeichen gedeutet, dass die Ankunft des Messias nun unmittelbar bevorstünde²⁵. Die *Balfour Declaration* 1917, welche den Juden die Gründung einer eigenen nationalen Heimstätte in Aussicht stellte, markierte für ihn schließlich den „Beginn der Erlösung“ (aram. *atchalta de-ge'ulah*)²⁶.

Kurz nach seiner Rückkehr nach Palästina im Jahre 1919 wurde Rav Kuk zum Oberrabbiner von Jerusalem ernannt. Zwei Jahre später wurde er mit der Einführung des Oberrabbinats zum ersten ashkenazischen Oberrabbiner von Palästina berufen. Diesen Posten hielt er bis zu seinem Tode im Jahre 1935 inne. Doch seine Position war keineswegs unumstritten. Aufgrund seines zionistischen Engagements stieß Kuk auf erheblichen Widerstand von Seiten der anti-zionistischen Orthodoxie, vor allem in Person von Rabbi Josef Chajim Sonnenfeld (1849-1932), dem Oberhaupt der separatistischen orthodoxen Gemeinde von Jerusalem (*Va'ad*

19 Die 1912 in Kattowitz gegründete, streng religiöse *Agudat Israel* (deut. „Vereinigung Israels“) versuchte anfangs, alle orthodoxen Gruppen Europas und Nordamerikas gegen den von den säkularisierten Juden geführten Zionismus zu vereinen. Sie betrachtete die Verbannung der Juden aus Israel als gottgewollt; eine Rückkehr nach Zion könne nur von Gott, nicht aber von den Menschen durchgeführt werden.

20 Auch wenn er die anti-zionistische Haltung der *Agudah* zutiefst kritisierte, setzte Kuk große Hoffnungen in deren integratives Potential bezüglich des *kibbutz ha-galujot*. Vgl. A. J. ha-Kohen Kuk, *Iggerot ha-Re'AjaH*, 3 Bände, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1962, hier Bd. 2, S. 173.

21 1902 im Rahmen des Zionistischen Weltkongresses von Isaak Jakob Reines (1839-1915) gegründete religiöse Nationalpartei.

22 Dabei war *Degel Jeruschalajim* keineswegs als Opposition zum *Mizrachi* gedacht, sondern sollte vielmehr mit Letzterem kooperieren, indem sie die Aufgabe übernahm, eine kommunikative Brücke zu den säkularen Zionisten zu schlagen. Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Iggerot ha-Re'AjaH*, Bd. 3, S. 163f.; siehe ferner *ebenda*, S. 173.

23 Vgl. J.B. Agus, *Banner of Jerusalem*, Bloch Pub. Co., New York (NY), 1946, S. 95-96.

24 Vgl. *Bereshit Rabbah* 42, 4.

25 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot*, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1963, S. 15.

26 Vgl. *ebenda*.

ha-ir le-kehillat ha-ashkenazim, deut. „Städtisches Komitee der Ashkenazischen Gemeinde“) und Gründer der *Agudat Israel* in Palästina. Die *Charedim* (d. h. die traditionell orientierte Orthodoxie) warfen der zionistischen Bewegung (einschließlich religiöser Zionisten wie Kuk) vor, dass sie die religiösen (insbesondere die messianisch aufgeladenen) Grundbegriffe des Judentums entfremdeten, indem sie diese aus ihrem ursprünglich theologischen Kontext nähmen und in einen konkreten politischen Kontext übersetzten. Die Zionisten würden einem Irrtum unterliegen, wenn sie glaubten, dass die Erlösung Stück für Stück durch Menschhand erzwungen werden könne. In der „messianischen Frage“ gäbe keine Teil(er)-lösung; im Gegenteil, die Erlösung sei – wenn sie schließlich käme – endgültig und total.

Rav Kuks intellektueller wie spiritueller Hintergrund war der der *Mitnaggedim*²⁷, deren ideologisches Denken im Wesentlichen auf der lurianische Kabbalah beruhte²⁸. Doch Kuk beschränkte sich keineswegs auf sein direktes intellektuelles Umfeld, sondern nahm ebenso Ideen aus der *Mussar*-Literatur²⁹ und dem *Chassidismus* in sein eigenes Denken auf. Anders als die meisten *Mitnaggedim* begegnete er dem *Chassidismus* gegenüber recht aufgeschlossen. Entsprechend ist es schwer, Kuks Denken zu umfassen oder gar in ein einheitliches System einordnen zu wollen. Man gewinnt fast den Eindruck, als ob sich Kuk an einer Synthese zwischen Rationalismus und Mystik versuchte, wobei die Widersprüchlichkeit zwischen den beiden unterschiedlichen Denksystemen für ihn kein Problem darstellte. Für Kuk waren solche Widersprüche nur scheinhaft, nicht konstant, dem Wandel unterworfen. Vielmehr können und müssen solche vermeintlich bestehenden Widersprüche durch die Rückführung auf die allen Dingen gemeinsame Quelle in den sogenannten „göttlichen Funken“ (hebr. *nitzutzot*) vereinbart werden³⁰.

Da nur wenige seiner Schriften zu Lebzeiten erschienen sind, erschwert dies einen chronologischen Zusammenhang festzustellen: viele sind einfach nicht datiert. *Shabbat ha-Aretz* (über das genannte „Shabbat-Jahr“, die sogenannte *shemitta*), seine wohl wichtigste halachische Abhandlung, die bis heute Gültigkeit hat, wurde erst posthum 1937 veröffentlicht. Die meisten seiner Werke wurden von seinem Sohn Rav Tzvi Jehudah ha-Kohen Kuk (im Folgenden: Rav Tzvi Jehudah, 1891-1982) und Kuks Lieblingsschüler Rabbi David Kohen (dem sogenannten *Rav ha-Nazir*, 1887-1972) ediert und herausgegeben, u. a. *Orot ha-Teshuvah* (deut. „Lichter der Erlösung“), das dreibändige *opus magnum Orot ha-Kodesh* (deut. „Lichter der Heiligkeit“)

27 Unter den sogenannten *Mitnaggedim* (deut. „Gegner“) sind die Kreise der antichassidischen litauischen Talmudgelehrten zu verstehen. Während die *Chassidim* die emotionale Seite des Judentums betonen, liegt der Schwerpunkt der *Mitnaggedim* auf dem Studium der *halachah*, des jüdischen Religionsgesetzes.

28 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, in: A.I. HaCohen Kuk, *Lichter der Tora*, Akademie-Verlag, Berlin, 1995, S. 125-133, S. 128.

29 Die von Israel Lipkin Salanter (1810-1883) Mitte des 19. Jh. innerhalb der litauischen Orthodoxie gegründete *Mussar*-Bewegung kann als Reaktion auf *Chassidismus* und Reformbewegung verstanden werden, welche sie für den zunehmenden Verfall der traditionellen jüdischen Lebensweise und die damit einhergehende Zerstörung der Einheit des Judentums verantwortlich machte. *Mussar* zeichnete sich insbesondere durch eine weltabgewandte asketische Lebensweise aus, in deren Zentrum das Studium traditioneller ethischer Lektüre zur Selbsterkenntnis, Selbstvervollkommnung und sittlichen Erneuerung stand.

30 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, zit., S. 131.

und die Briefsammlung *Iggerot ha-Re'AJaH* (deut. „Die Briefe Rabbi Avraham Jitzchak ha-Kohens“)³¹.

Kuks Schriften werfen darüber hinaus eine weitere Schwierigkeit auf. Selten bezieht er sich direkt auf andere jüdische Autoren, so dass eine genaue Bestimmung der Quellen seines Denkens schwer fällt, selbst wenn die Einflüsse Jehudah ha-Levis (1075-1141), Moshe Kordoveros (1522-1570), des MaHaRaL von Prag (Rabbi Jehudah Löw, 1525-1609), Moshe Chajim Lutzatos (1707-1746) und insbesondere eben Jitzchak Lurias (1534-1572) spürbar sind. Zudem lassen sich zahlreiche, wenn auch oftmals verdeckt angebrachte Bezüge auf europäische Philosophen, wie etwa Spinoza, Kant, Hegel und Schopenhauer, finden. Kuk griff insbesondere die Idee des unanalysierbaren *élan vital* (deut. „Lebensimpuls“ oder „Lebenskraft“) des französischen Philosophen Henri Bergson (1859-1941) auf, einer inneren Kraft, die nicht rational erfasst oder artikuliert werden kann, welche sich ihren Weg in die leere und ungewisse Zukunft bahnt und durch die sowohl biologisches Wachstum als auch menschliche Tätigkeit Gestalt gewinnt. In seiner Auseinandersetzung mit der Evolutionslehre versucht Bergson, das wissenschaftliche Modell der Evolution mit philosophischen und religiösen Vorstellungen einer untergründigen spirituellen Realität zu verbinden. Bergson versteht das Leben als einen dauernden schöpferischen Prozess, welcher vom *élan vital* getragen wird, der sich in immer neuen Formen entfaltet und differenziert. So ist der eigentliche Charakter der Wirklichkeit die Schöpfung, d. h. ein ständiges Werden von Neuem. Für Kuk stellt die Wirklichkeit eine Manifestation Gottes in der Vielfalt individueller Formen dar. Diese Formen haben im Gegenzug keine Wirklichkeit ohne Gott. Die Vielfalt der natürlichen Welt ist vereinigt in Gott, der Quelle und dem Grund ihres Seins³². Gestützt auf kabbalistische Vorstellungen glaubt Kuk, dass „göttliche Funken“ überall in der Natur zu finden sind³³, die Natur sozusagen von einer harmonischen göttlichen Kraft durchzogen ist. Im Gegensatz zu Bergsons *élan vital* verhält sich diese harmonische Kraft jedoch nicht blind und ziellos, sondern zielgerichtet³⁴. Die Evolution müsse daher so verstanden werden, dass alle Schöpfungen danach streben, sich wieder mit Gott zu vereinen³⁵. Anders als Bergson setzt Kuk die Existenz eines transzendenten, vollkommenen Wesens für unbedingt notwendig voraus, ohne das es kein Ziel gibt, nach dem die Welt strebt³⁶. Denn warum sollte die Welt fortschreiten und sich entwickeln, wenn es keinen Grund dafür gäbe?

Einige der wichtigsten Begriffe in Rav Kuks Schriften scheinen auf lurianische Begriffe

-
- 31 Die Herausgabe der Schriften seines Vaters durch Rav Tzvi Jehudah ist nicht unproblematisch, denn der Sohn verfuhr dabei oft selektiv und programmatisch. Als primärer Exeget seines Vaters schuf er dadurch gewissermaßen die „offizielle Lehre“ Rav Kuks. Aufgrund der Vielzahl an unveröffentlichten Manuskripten ist davon auszugehen, dass uns bislang nur ein Ausschnitt seines Denkens vorliegt. Siehe auch E. Goodman-Tau / C. Schulte, *Vorwort*, in: A.I. HaCohen Kuk, *Lichter der Tora*, zit., S. 7-27, S. 19.
- 32 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, 4 Bände, *Mossad ha-Rav Kuk*, Jerusalem 1985, hier Bd. 2, S. 395-398.
- 33 Vgl. *ebenda*, Bd. 2, S. 391. Auf diese Vorstellung von den „göttlichen Funken“ und ihre Hintergründe wird noch ausführlicher im Verlaufe des Aufsatzes eingegangen.
- 34 Vgl. *ebenda*, S. 557.
- 35 Vgl. *ebenda*, S. 521.
- 36 Vgl. *ebenda*, S. 532f. Vgl. demgegenüber H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Diedrichs, Jena 1912, S. 57.

zurückzugehen. Deutlich wird dies z. B. anhand seiner auffallend häufigen Verwendung der Lichtsymbolik und -metaphorik, welche eine zentrale Rolle in seinen Schriften spielt. Dies soll aber keineswegs heißen, dass er bloß Lurias Symbolik oder die Sprache Chajim Vitals (1543-1620), Lurias wichtigstem Schüler und eigentlichem Verfasser der lurianischen Lehre, übernahm. Er bediente sich zwar der lurianischen Terminologie und Symbolik, transformiert aber deren ursprüngliche theosophische und mystische Bedeutung³⁷. War es Jitzchak Luria, der nach traumatischen Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492 die spanische Kabbalah in ein historiosophisches System transformierte, so wurde nach Joseph Dan die Adaption dieser Begriffe im und für das 20. Jahrhundert von Kuk eingeleitet³⁸. Darüber hinaus entwickelte Kuk eine eigene Terminologie, welche nicht mit der traditionellen lurianischen zu vergleichen ist³⁹.

Daraus ergeben sich nach Dan auch zwei unterschiedliche Arten, auf welche man Kuks Denken verstehen kann: Entweder ist er ein traditioneller Lurianer, der alte lurianische Ideen in einer neueren, moderneren Sprache formuliert, oder er ist ein origineller Denker, der eigene neue Ideen zum Ausdruck bringt⁴⁰. Entsprechend vermag man auch den Einfluss außer- bzw. nichtjüdischer Philosophie auf seine Lehre und seine Schriften auf zwei unterschiedliche Weisen zu deuten: Ist er ein origineller Denker, dann könnte das europäische Denken einen bedeutungsvollen Einfluss auf seine Ideen gehabt haben; als Lurianer hingegen hätte seine Verwendung philosophischer Begriffe und Ideen primär dazu gedient, seine Schriften „äußerlich“ (d. h. begrifflich und methodisch) zu „modernisieren“⁴¹.

Rav Kuk belegte traditionelle Begriffe oft mit einem neuen Sinn und ersetzte zugleich die lurianische Terminologie durch neue metaphorische und poetische Begriffe. Dadurch lieferte er eine moderne Interpretation des Judentums, ohne jedoch dessen traditionelle religiöse Essenz ändern zu wollen. Für Gershom Scholem stellte Kuks dreibändiges Hauptwerk *Orot ha-Kodesh* von daher »eine wahre Theologica mystica des Judentums dar, die gleichweise durch ihre Originalität wie durch den Gedankenreichtum des Autors ausgezeichnet ist«⁴². Um Kuks Denken verstehen zu wollen, – um zu begreifen, worin sein eigentlicher *chiddush* (deut. „Neuerung“) liegt –, erweist es sich daher als essentiell, sich mit den Grundzügen der lurianischen Kabbalah vertraut zu machen⁴³.

37 Siehe hierzu ausführlich Y. Ben Shlomo, *Kabbalat ha-Ari ve-Torat ha-Rav Kuk*, „*Machashevet Israel*“, 1992, X, S. 449-459.

38 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, zit., S. 131.

39 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 106.

40 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, zit., S. 129.

41 Vgl. *ebenda*.

42 G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993⁵, Fußnote 17, S. 388.

43 Die Deutung der lurianischen Kabbalah ist der modernen Forschung umstritten. Da es im Rahmen dieses Aufsatzes nicht etwa um eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit lurianischen Lehre geht, sondern vielmehr um jene Elemente, die für das Verständnis Kuks von Interesse sind, sei an dieser Stelle nur auf die entsprechenden Arbeiten von Gershom Scholem (siehe insb. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zur Kabbalah und ihrer Symbolik* und den ausführlichen Lexikonartikel „Kabbalah“ in der *Encyclopedia Judaica*), Moshe Idel (*Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven [CT], 1988), Yehuda Liebes (*Studies in Jewish Myth and Messianism*, SUNY Press, Albany [NY], 1993), Isaiah Tishby (*The Doctrine of Evil in Lurianic Kabbalah*, Kegan Paul, London

Lurias Lehre zeichnet sich durch Neuinterpretation der theoretischen und praktischen Kabbalah aus. Ein wesentliches Moment der lurianischen Kabbalah spiegelt sich in der Erfahrung und dem Bewusstsein der „Katastrophe“ – um bei der Scholem’schen Deutung zu bleiben – wieder, welche den Ausgangspunkt einer daraus hervorgehenden Wirklichkeit bildet, die folglich prozesshaft, dynamisch und offen ist.

Jitzchak Luria deutet die Schöpfung als einen negativen Akt. Das *ein sof* (deut. wörtl. „ohne Ende“, d. h. das „Unendliche“, Gott) musste erst einen leeren Raum für eine mögliche Schöpfung schaffen, da das göttliche Licht überall war, und somit keinen Raum für die Schöpfung ließ. Durch einen Akt von göttlicher „Selbstbeschränkung“ (hebr. *tzimtzum*) gehen die *sefirot* (deut. „Kreise“, womit die göttlichen Emanationen gemeint sind) hervor, zunächst als konzentrische Kreise, dann aber in Gestalt eines „Urmenschen“, des *adam kadmon*. Infolge der Übermächtigkeit des göttlichen Lichtes, das von dem Urmenschen ausgeht, zerbrechen die Formen der *sefirot*. Durch diesen „Bruch der Gefäße“ (hebr. *shevirat ha-kelim*) wird der eigentliche Schöpfungsprozess eingeleitet. In die dadurch neu erschaffene materielle Welt sind aber überall die Funken des göttlichen Lichts, d.h. die „Scherben“ (hebr. *kelipot*) dieser Gefäße, versprengt.

Der Sündenfall des ersten Menschen, des Adams des biblischen Schöpfungsberichts wiederholt nach Scholem »auf der anthropologischen Ebene jenen Vorgang, den der Bruch der Gefäße auf der theosophischen darstellt«⁴⁴. Nach Luria ist der Kosmos in zwei Reiche geteilt: in das untere Reich der reinen Dunkelheit und das obere Reich des reinen Lichts. Die reine Dunkelheit ist gleichzusetzen mit dem Bösen. Durch den „Bruch der Gefäße“ wurde das reine Licht in eine reine Dunkelheit verschüttet. In der Welt gibt es daher weder reine Dunkelheit noch reines Licht; sie ist vielmehr eine Mischung aus Dunkelheit und den Funken des göttlichen Lichts. Durch die Einhaltung der Gebote können die göttlichen Funken aus dieser Mischung herausgelöst und in das Reich des Lichts gehoben werden, um sich dort wieder zu vereinen. Mit Hilfe dieser Reinigung werden die Gefäße und damit auch das eine göttliche Licht wiederhergestellt. Durch die Missachtung der Gebote hingegen fallen die „Funken“ (hebr. *nitzutzot*) tiefer hinab in das Reich der Dunkelheit und setzen sich dort fest. Jede Handlung des Menschen ist somit von kosmischer Bedeutung. Aufgabe Israels ist es, die bei der kosmischen Katastrophe in die materielle Welt versprengten göttlichen Lichtfunken durch Läuterung und Erfüllung der Gebote wieder zusammenzuführen. Der Kabbalist versucht durch diese „Wiederherstellung“ (hebr. *tikkun*) die Ankunft des Messias und das messianische Zeitalter herbeizuführen. Sollte der Prozess des *tikkun* vollständig sein, so wird die Dunkelheit – das Böse – in der Welt aufhören zu existieren.

Wesentliches Merkmal der lurianischen Kabbalah ist aber nicht nur ihre Erklärung für

2002) Lawrence Fine (*Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford University Press, Stanford [CA], 2003), Joseph Dan (*Kabbalah – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005) und Karl Erich Görzinger (*Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Band 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2005, insb. S. 619-681), sowie den Sammelband *Essential Papers on Kabbalah* (hrsg. von Lawrence Fine, New York University Press, New York [NY], 1995) verwiesen. Siehe ferner auch den Hinweis in Fußnote 45.

44 G. Scholem, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zürich 1960, S.154.

die Existenz des Bösen, sondern gerade ihre vielschichtige Symbolik des Exils. Die „Katastrophe“ der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal in den Jahren 1492 und 1497 verlieh der biblischen Ursprungserfahrung des Exils eine neue Aktualität. Im Rahmen der lurianischen Lehre erfuhr der heilsgeschichtliche Sinn des Exils eine neue Deutung, indem dieses als Wiederholung jenes göttlichen Exils verstanden wurde, welches Gott vor aller Schöpfung mittels *tzimtzum* in sich selbst antrat⁴⁵. Das *tzimtzum* deutet Luria als eine Art göttliche Selbstverbannung, welche Gott sich selbst auferlegen musste, um den eigentlichen Schöpfungsprozess in Gang setzen zu können. Nach Scholem sind das Exil und die Erlösung »große mystische Symbole geworden, die auf etwas im Dasein Gottes selber hinweisen«⁴⁶. Die Zerstreuung oder gar Gefangenschaft der göttlichen Lichtfunken erinnert an die Zerstreuung Israels unter die Völker. Doch Lurias Lehre zeichnet sich vor allem durch ihren Optimismus aus: *Tikkun* bedeutet die Restitution aller Dinge in Gott; es ermöglicht die Rückkehr aus dem Exil, sowohl des historischen Exils des jüdischen Volkes als auch jenes inneren Exils: »Der historische Prozeß und dessen geheimste Seele, nämlich die religiöse Tat des Juden, bereiten die endgültige Restitution aller versprengten, ins Exil der Materie gesandten Lichter und Funken vor [...] Jede Tat des Menschen hat Bezug auf diese letzte Aufgabe, die Gott seiner Kreatur aufgetragen hat [...] Die Errettung Israels schließt die Errettung aller Dinge ein«⁴⁷.

Luria und seine Anhänger gingen also davon aus, dass das Zeitalter der Erlösung begonnen habe. Das Land Israel ist dabei zentral für den Erlösungsprozess, da es den Schauplatz der Erlösung bildet.

Kuk versteht das *tzimtzum* als Ausdruck des Dualismus des transzendenten Gottes und Seinem Schöpferischen Willen. Er unterscheidet zwischen der Transzendenz, dem *ein reshit* (deut. wörtl. „ohne Anfang“, als Gegenbegriff zu *ein sof*), und dem „Willen zur Schöpfung“, dem Licht des *ein sof*. Mit *ein reshit* meint Kuk den transzendenten Aspekt Gottes, der jenseits jeder Vervollkommnung ist und auch nicht der Welt innewohnt. Darin spiegelt sich eine pantheistische Haltung wieder: Gott ist die ganze Wirklichkeit, aber er ist mehr als das. Diese Haltung finden wir auch bei Moshe Kordovero, dem Lehrer Lurias in Safed, dessen Einfluss auf Kuk hier bemerkbar ist. Dieser fasste seine Meinung in der folgenden Formel zusammen: »Gott ist alles Wirkliche, aber nicht alles Wirkliche ist Gott«⁴⁸. Das Licht des *ein sof* ist der freie Wille Gottes, welcher die Existenz der Welt ermöglicht, und der die Quelle der Freiheit ist, die in der Welt und im Menschen wirkt. Das Licht des *ein sof* ist weniger vollkommen als das *ein reshit*, aber genau das macht seine Kreativität aus. *Shevirat ha-kelim* stellt also nicht ein katastrophales Ereignis in der göttlichen Welt dar, sondern weist auf die Unterscheidung der Wirklichkeit in all ihrer Vielfalt hin, die die Grundvoraussetzung für die Wiederherstellung der Einheit aller Manifestationen des Lebens ist. Damit bewegte er sich, wie Aviezer Ravitzky treffend anmerkt, letztlich in eine Richtung, welche konträr zu

45 Vgl. demgegenüber Moshe Idels Kritik an dieser Scholem'schen Deutung der lurianischen Kabbalah als „Katastrophentheorie“ in: M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, zit., S. 264-267.

46 G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, zit., S. 314.

47 *Ebenda*, S. 300-301.

48 Zitiert nach G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, zit., S. 277.

Scholems Definition des Mystikers verläuft, indem er die kosmischen Elemente der Kabbalah gewissermaßen „erdet“⁴⁹.

Basis für Kuks Lehre des *nitzutz*, des allen Dingen innewohnenden „göttlichen Funkens“, ist das für die lurianische Kabbalah zentrale Prinzip des *tikkun*. Der *tikkun* beschreibt den eigentlichen Prozess, durch den die Welt ihre absolute Vollkommenheit erlangt. Dieses Streben nach Vollkommenheit – die, wenn man so will, inhärente Dynamik des *nitzutz* – liegt allen Dingen und Prozessen im Universum zu Grunde. Doch letztlich muss sich der Mensch bewusst werden und machen, dass ein vollkommener Zustand nie erreicht werden kann; denn nur Gott allein ist vollkommen. So bewahrt Kuk eine ontologische Unterscheidung zwischen Gott und der Welt.

Der lurianische Mythos ist bestimmt von seiner dualistischen Vorstellung eines kosmischen Kampfes zwischen Licht und Dunkelheit, Gut und Böse. Man kann ihn aber auch theologisch als panentheistisch beschreiben, betrachtet man seine Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Erhaltung in jedem Aspekt der universalen Existenz, einschließlich des Bösen selbst. Kuk verminderte die dualistischen und mythischen Elemente, behielt aber die panentheistischen bei. Für Kuk ist die „Wurzel des Bösen schlechthin“ (hebr. *shoresh shorshei ha-ra*) die grenzenlose Unendlichkeit Gottes. Es liegt auf der Hand, das dieses „Böse“ nicht das meint, was wir im Allgemeinen unter dem „Bösen“ verstehen, nämlich das „Böse in der Welt“. Im Gegenteil – denn dieses „Böse“ negiert durch seine Unendlichkeit die Existenz einer unvollkommenen Welt, und damit auch die Möglichkeit ihrer Verbesserung. Erst die „sich-selbst-begrenzende“ Gottheit ermöglicht, Ihn zu umfassen und Ihn in Seinem Bemühen zu unterstützen, eine unvollkommene Welt zu vervollkommen und einen Zustand der erlösten Existenz zu erreichen. Interessant ist die unterschiedliche Interpretation des Begriffes „Wurzel des Bösen schlechthin“. Für Luria wie auch für Moshe Chajim Lutzatto war sie „der durch das *tzimtzum* hervorgerufene Mangel“ (hebr. *ha-chisaron ba-tzimtzum*). In Kuks Denken dagegen steht sie für die Ganzheit der unendlichen Gottheit (hebr. *ha-shelemut halehohit ha-einsofit*)⁵⁰. Diese Problematik wird durch die beiden lurianischen Begriffe *igulim* und *joshar* verdeutlicht⁵¹. Der Begriff *igulim* (deut. „Kreise“) beschreibt einen geschlossenen Kreis, der die Notwendigkeit und die Gesetzmäßigkeiten in der Welt symbolisiert. Er steht für ein erstarrtes System, das jede Form von Freiheit ausschließt. Sein Gegenteil ist *joshar* (deut. „Geradheit“), eine gerade Linie ohne Anfang und ohne Ende, die die Freiheit symbolisiert. Kuk sah in der Freiheit die Essenz des Fortschritts und die Dynamik des Strebens nach Vervollkommnung. Beide Prinzipien sind in allen Entitäten gegenwärtig. Auf der einen Seite gelten selbst in der spirituellen Welt bestimmte Gesetze, auf der anderen Seite aber wirke im innersten Kern der Gesetzmäßigkeiten selbst die Dynamik und die Freiheit von *joshar*.

Durch seine Umdeutung des lurianischen Dualismus führt Kuk die für sein Denken wichtigsten Begriffe ein, nämlich das „Heilige“ (hebr. *kodesh*) und das „Profane“ (hebr. *chol*)⁵², welche als historische Begriffe dem semantischen Wandel unterworfen sind.

49 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 106.

50 Vgl. Y. Ben Shlomo, *Kabbalat ha-Ari ve-Torat ha-Rav Kuk*, zit., S. 452, Fußnote 11.

51 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 3, S. 24f.

52 Zur Dialektik von *kodesh* und *chol* siehe besonders *ebenda*, Bd. 1, S. 63-69; ferner auch *ebenda*, Bd.

Aufgrund der dem geschichtlichen Prozesses inhärenten Dynamik ist der Mensch in der Lage, auf die Wirklichkeit einzuwirken und in ihr handelnd aktiv zu werden. Kuk findet darin Bestätigung bei Bergson, denn im Vordergrund des Begriffes des *élan vital* steht ebenfalls das Handeln. Daran knüpft Kuk den Begriff *teshuvah*, welche er nicht als eine einmalige und damit abgeschlossene Handlung, sondern vielmehr als eine ganzheitliche Lebensweise versteht⁵³. Denn der Mensch steht immer wieder vor der Wahl seines Handelns, d. h. in der *teshuvah* liegt eine bewusste Entscheidung. Kuk deutete das mystischen Streben nach der Vereinigung mit Gott so, dass man das gerade das physisch-ethische Handeln mit einem religiösen Sinn belegen müsse, da der eigentliche Grund allen Leids in der Trennung des Menschen und der Welt von Gott bestehe. Nach Kuk kann es keineswegs darum gehen, im Streben nach der *unio mystica* das physische Leben zu negieren.

Auch wenn in Rav Kuks Schriften eine Unterscheidung der Begriffe oft schwer fällt, so muss man zwischen dem Dualismus von Materiellem und Spirituellem auf der einen und Heiligem und Profanem auf der anderen Seite unterscheiden. Das Materielle und das Spirituelle sind ontologische Kategorien, die die Natur der Wirklichkeit beschreiben; Heiliges und Profanes sind hingegen Wertekategorien, die auf den normativen Status der Wirklichkeit hinweisen. Eine Entität kann heilig und profan sowohl in ihrer materiellen, als auch in ihrer spirituellen Manifestation sein kann.

Kuk interpretiert das Heilige in seiner ständigen Beziehung zum Profanen als die natürliche Sichtweise der Heiligkeit. So kritisiert Kuk vehement die Meinung, nach der die Heiligkeit ausschließlich ein Status reiner Spiritualität sei. Im Gegenteil: nur durch seine Materialität kann der Mensch sich spirituell „verbessern“⁵⁴. Nur eine materielle Welt kann frei sein, da eine schon vollkommene Welt keine Notwendigkeit für einen Fortschritt hat; d.h. auch, dass sie nicht länger die Möglichkeit besitzt, ihre Freiheit auszuüben. Die Wirklichkeit und der positive Wert der materiellen Welt bilden die Grundlage für den Fortschritt, der sie auf ein höheres spirituelles Niveau hebt⁵⁵.

Kuks Konzeption des Bösen ist, wie seine ganzes Denken, dialektisch: Das vollkommene Gute kann nur durch die Existenz seines Gegenteils erreicht werden. Aufgabe des Menschen ist es, das Böse auf das Niveau des Guten zu heben. Kuk erkennt dem Bösen keinen metaphysischen Charakter zu⁵⁶. Die Unvollkommenheit der Welt mache sie noch nicht zu etwas Bösem. Die Sünde – d. h. die Tat, durch die wir etwas Böses begehen – ist lediglich ein Versagen des Einzelnen, während es in der Perspektive des Ganzen das Böse nicht gibt, denn alles ist hier in ewiger Harmonie vereint. Die Quelle der dialektischen Natur der Wirklichkeit lag für Kuk in dem dualen Charakter der Gottheit: Seiner absoluten und notwendigen Existenz einerseits und Seiner die Weltschöpfung hervorbringenden Selbstbeschränkung. Aber dieser dualistische Charakter ist letztlich auch nur eine „Äußerlichkeit“: denn alle Gegensätze

2, S. 211-213.

53 Vgl. ders., *Orot ha-Teshuvah*, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem, 1966, S. 21; S. 71; S. 114.

54 Vgl. ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 1, S. 146; Bd. 2, S. 421; siehe ferner ders., *Orot*, zit., S. 70f.

55 Vgl. ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 2, S. 419f.

56 Hier nicht zu verwechseln mit „der Wurzel des Bösen schlechthin“ (siehe weiter oben im Text).

werden in Gott übereinkommen.

Wie bei Luria kommt dem jüdischen Volk in der Hinarbeit auf dieses Ziel eine Sonderstellung zu: Es ist zum Dienst an der gesamten Welt aufgerufen. Für Rav Kuk ist die Erlösung Israels der Teil eines universellen Prozesses, der die gesamte Menschheit betrifft. Durch die Wiedergeburt der Jüdischen Nation in ihrem ursprünglichen Heimatland werden alle Menschen erlöst⁵⁷. Entsprechend nimmt auch das Land Israel in Kuks Denken eine besondere Rolle ein. Denn Israel ist der Ausgangspunkt, zu dem nun wieder alles zurückstrebt. Kuk sah in dem Neubau des Landes Israel den Auftakt des messianischen Zeitalters für die gesamte Menschheit⁵⁸. Er betonte zwar, dass die Juden in der Diaspora in der Lage seien, alle Gebote zu erfüllen und als fromme Juden zu leben. Aber da sie außerhalb *eretz jisraels* (deut. „Land Israel“) lebten, würde ihnen eine wichtige Dimension jüdischer Erfahrung fehlen⁵⁹. Die Rückkehr nach Zion sei notwendig für eine authentische jüdische Existenz⁶⁰. *Eretz jisrael* müsse das Zentrum jüdischen Lebens in der modernen Welt werden. Die säkularen *Chalutzim* (deut. „Pioniere“) würden ohne eigene Intension dazu beitragen, das Kommen des Messias voranzutreiben⁶¹. Selbst wenn sie sich nicht der Signifikanz ihres Handelns bewusst sein wären, dienten sie doch Gottes Zwecken⁶². So sah Kuk auch einen „göttlichen Funken“ in den Bemühungen der säkularen Zionisten. Für ihn waren sie keineswegs gottlose Häretiker und er wollte sich nicht mit der Tatsache zufrieden geben, dass sie das traditionelle Festhalten an den religiösen Vorschriften ablehnten⁶³. Kuk glaubte an die Kraft eines religiösen Zionismus, dessen Aufgabe es sein müsse, die Säkularen über den wahren Grund ihres Handelns aufzuklären⁶⁴. Auf diese Weise ergänzten sich Religiöse und Säkulare beim Aufbau des Landes⁶⁵.

Kuk sah die Gründung eines jüdischen Nationalstaates also als essentielle Grundlage für die Erlösung an⁶⁶. Er war zwar keineswegs der erste, der den Begriff *medinat jisrael* (deut. „Staat Israel“) gebrauchte, wie oft behauptet wird⁶⁷; doch er benutzte ihn, um damit einen bewussten Gegenbegriff zur *galut* zu schaffen⁶⁸. Die mit der Rückkehr aus dem Exil eingeleitete Erlösung war für Kuk längst keine Utopie, sondern eine neue Realität, welcher man sich stellen müsse. Sich dieser zu stellen bedeutete für ihn, dass der jüdische Mensch

57 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot*, zit., S. 157.

58 Vgl. ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 1, S. 155.

59 Vgl. ders., *Orot*, zit., S. 77; ferner S. 9.

60 Vgl. *ebenda*, S. 78-79.

61 Vgl. ders., *Chazon ha-ge'ulah*, Agudat le-Hozo'at Sifrei ha-Rav Kuk, Jerusalem 1941, S. 199.

62 Vgl. hierzu ders., *Iggerot ha-Re'AJaH*, zit., Bd. 3, S. 158. Kuk sah in den Aktivitäten der säkularen *Chalutzim* eine Analogie zu König Herodes dem Großen (73–4 v.Z.), welcher trotz seiner zahlreichen Misstaten den Zweiten Tempel wieder aufbaute.

63 Siehe hierzu auch die Episode eines Besuches von Rav Kuk einer säkularen Siedlung in Migdal in Tz. Yaron, *The Philosophy of Rav Kuk*, zit., S. 314f..

64 Vgl. A.J. ha-Kohen, *Iggerot ha-Re'AJaH*, zit., Bd. 1, S. 348.

65 Vgl. *ebenda*, Bd. 3, S. 283.

66 Vgl. ders., *Orot*, zit., S. 160.

67 Vgl. hierzu A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 4f..

68 Denn der Begriff *medinat ha-jehudim* (deut. „Judenstaat“) weiße nicht auf den besonderen Status des Landes Israel hin.

die ihm überantwortete Freiheit wahrnimmt und ihr entsprechend handelt, um so auf das letzte Ziel hinzuarbeiten: Der Wiedervereinigung aller Dinge in und mit Gott. Denn »es gibt nichts außer dem Herrn«⁶⁹.

2. „Der Schatten Messias“ und „das Ende der Geschichte“

Erst gut 30 Jahre nach dem Tod von Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk erfuhr sein messianisches Programm eine besondere Aktualität. Bis 1967 spielte das Lager der religiösen Zionisten in der politischen Landschaft des Staates Israel eine zwar konstante, aber vergleichsweise geringe Rolle. Bedingt durch die militärisch-politischen Erfolge im sogenannten Sechs-Tage-Krieg von 1967 vermochte sich jedoch der religiöse Zionismus neu zu formieren, indem er die messianischen Hoffnungen mit realpolitischen Forderungen des revisionistischen Zionismus verband⁷⁰. Folglich fand man in der Eroberung der Altstadt von Jerusalem (mit der Westmauer) und Hebrons (mit dem Patriarchengrab) eine real-geschichtliche Bestätigung⁷¹. Noch drei Wochen vor Beginn der Kriegshandlungen hatte Rav Tzvi Jehudah in einer mittlerweile berühmt gewordenen Rede anlässlich des 19. Unabhängigkeitstages des Staates Israel seine Anhänger dazu ermahnt, die damals noch nicht unter jüdischer Souveränität stehenden heiligen Stätten in Judäa und Samaria nicht zu vergessen⁷². Nach dem Ende des Krieges hatte es für viele den Anschein, als hätte sich seine Prophezeiung erfüllt. In den Augen der religiösen Zionisten bildete „Großisrael“ (womit hier das ganze biblische „Land Israel“ einschließlich der besetzten Gebiete gemeint sind) eine weitere Vorstufe auf dem messianischen Fahrplan. Denn durch die Eroberungen von 1967 wurden gewissermaßen neue Voraussetzungen dafür geschaffen, *eretz jisrael* getreu der Vision des älteren Rav Kuk zu besiedeln. Während die säkularen Zionisten ihre Siedlungstätigkeiten weiterhin innerhalb der 1948/49er Grenzen beschränkten, waren die religiösen Zionisten ab 1967 bestrebt, durch die Errichtung von Siedlungen jenseits der „Grünen Linie“ (d. h. der Waffenstillstandslinie von 1949) neue politische Fakten zu schaffen⁷³. Zur religiösen Legitimierung ihrer Unternehmungen wurden die meisten Siedlungen in unmittelbarer Nähe zu Orten von besonderer religiöser Bedeutung gegründet, welche

69 A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 2, S. 396.

70 Der auf Vladimir Jabotinsky (1880-1940) zurückgehende revisionistische Zionismus beabsichtigte die Politik der Zionistischen Weltorganisation dahingehend zu „revidieren“, dass die Gründung eines jüdischen Staates (und eben nicht nur einer „Heimstätte“) zu beiden Seiten des Jordans angestrebt wurde. Zur Erreichung dieses Zieles sollten so viele Juden wie nur möglich nach Palästina gebracht werden.

71 Siehe hierzu G. Aran, *A mystic-messianic interpretation of modern Israeli history: The Six Day War as a key event in the development of the original religious culture of Gush Emunim*, in: „Studies in Contemporary Jewry“, 1988, 4, S. 263-275.

72 Siehe *Kedushat am ha-kodesh al admat ha-kodesh* („Mizmor jud-tet“), in: J. Tirosh (Hrsg.), *Tzionut Datit ve-ha-medinah*, Jerusalem 1978. Auszüge dieser Rede in englische Übersetzung finden sich auf der Website der *Mercaz ha-Rav-Jeshivah* unter <http://www.mercazharav.org/mizmor19.htm>

73 Siehe weiterführend D. Newman (Hrsg.), *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank*, Croom Helm, London 1985.

sich nicht nur auf die vier (für Juden) traditionellen heiligen Städten des Landes (Jerusalem, Safed, Tiberias und Hebron) beschränkten, obgleich ein solcher Gedanke dem traditionellen Judentum im Grunde genommen fremd war⁷⁴. Den Auftakt hierzu bildete ein folgenreiches Ereignis im April des Jahres 1968. Während des jüdischen Pessach-Festes besetzte eine Gruppe um den nationalreligiösen Rabbiner Moshe Levinger (geb. 1935), einem Schüler Rav Tzvi Jehudahs, ein Hotel in Hebron. Nach sechswöchigen Verhandlungen – und nicht zuletzt durch Druck seitens des Koalitionspartners, der Nationalreligiösen Partei (*Mafdal*)⁷⁵ – beugte sich schließlich die regierende Arbeiterpartei unter Premierminister Levi Eshkol (1895-1969) den Forderungen der Besetzer mit dem Ergebnis, dass Rabbi Levinger die Genehmigung zur Gründung einer *Jeshivah* (religiösen Talmudschule) in Hebron erhielt. Die wachsenden Spannungen zwischen der jungen jüdischen Gemeinde und der arabischen Bevölkerung führten schließlich dazu, dass noch im gleichen Jahr dem Bau einer jüdischen Siedlung in unmittelbarer Nähe zu Hebron zugestimmt wurde, um die Lage in der Stadt zu deeskalieren⁷⁶. Das 1971 gegründete Kirjat Arba⁷⁷ (nach dem ursprünglichen Namen der Stadt Hebron benannt (Josua 14, 15)) wurde zum Vorbild für die illegale Besiedlung des Westjordanlandes durch nationalreligiöse Siedlergruppen⁷⁸. Als Reaktion auf die traumatische Erfahrung des *Jom Kippur*-Krieges 1973 gründete sich im darauf folgenden Jahr die

74 Vgl. B. Wasserstein, *Israel und Palästina. Warum kämpfen sie und wie können sie aufhören?*, C. H. Beck Verlag, München 2003, S. 109.

75 *Mafdal* (Akronym für *Maflagah Datit Le'umit* (deut. „National-Religiöse Partei“), welche 1956 aus der Vereinigung der *Hapoel ha-Mizrachi* (deut. „Nationalreligiöse Arbeiterpartei“) und *Mizrachi* (s. o.) entstand. Unter seinen Gründern Dr. Josef Burg (1908-1999) und Chaim Moshe Shapira (1902-1970) legte *Mafdal* ursprünglich den Fokus seiner politischen Aktivitäten auf die Rolle jüdischer Religion im Rahmen der israelischen Gesellschaft, wie beispielsweise dem Verbot des Verkaufes nicht-*kosherer* Lebensmittel oder dem Verbot öffentlichen Transportes oder offizieller Veranstaltungen am Shabbat und jüdischen Feiertagen. Der *Mafdal* distanziert sich von Forderungen *charedischer* (ultraorthodoxer) Parteien wie *Shas* oder *Vereinigtes Tora-Judentum*, einen *Medinat Halachah* (deut. „Halachah-Staat“, der sich in seiner Entscheidungsfindung ausschließlich auf das jüdische Religionsgesetz stützt) zu gründen. Trotzdem spricht sich der *Mafdal* entschieden gegen eine Trennung von Religion und Staat aus. Ab 1969 rückte der *Mafdal* unter Zevulun Hammer (1936-1998) und Jehudah Ben-Meir in die Nähe des rechten politischen Spektrums. Bezüglich der Siedlungspolitik jüdischen Staates hält der *Mafdal* an einem „Großisrael“ zwischen Jordan und Mittelmeer fest. Der umstrittenen Gaza-Rückzugsplan 2005 hatte den Rücktritt der beiden *Mafdal*-Minister Efi Eitam (geb. 1952) und Rabbi Jitzchak Levi (geb. 1947) zur Folge, welche mittlerweile die rechtsgerichtete *Miflegat Tzionut Datit Le'umit Mitchadeshet* (deut. „Erneuerte Nationalreligiöse Partei“) gegründet haben, die bei den Wahlen 2006 zwei Sitze in der Knesset erringen konnte.

76 Vgl. B. Wasserstein, *Israel und Palästina. Warum kämpfen sie und wie können sie aufhören?*, zit., S. 109.

77 Kirjat Arba ist ein Vorort von Hebron und liegt in unmittelbarer Nähe zum Patriarchengrab, der sogenannten *Ma'arat ha-Machpelah*, und damit auch zum Zentrum der Stadt. Heute leben schätzungsweise 6.500 Menschen in der Siedlung, welche über eigene Bildungseinrichtungen (vom Kindergarten bis zu einer weiterführenden Schule), modernen medizinische Einrichtungen, Einkaufszentren, eine Bank sowie eine Post verfügen.

78 Nach UN-Resolution 242 liegen Hebron und das Westjordanland außerhalb der staatlich anerkannten Grenzen Israels von 1948/9 und folglich sind die auf diesem Gebiet errichteten Siedlungen ein Verstoß gegen die Verfügung des UN-Sicherheitsrates. Zudem befinden sie sich auch nach dem Allon-Plan (dem Teilungsplan des israelischen Premierministers Jigal Allon [1918-1980]) von 1967/8 in den für die Palästinenser vorgesehenen Gebieten.

Gush Emunim-Bewegung (deut. „Block der Getreuen“)⁷⁹. Nicht wenige Aktivisten von *Gush Emunim* hatten bezeichnender Weise die 1924 von Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk gegründete *Merkaz ha-Rav-Jeshivah* in Jerusalem besucht, der Rav Tzvi Jehudah seit 1952 als *Rosh Jeshivah* vorstand⁸⁰. Auf Drängen seiner früheren Schüler erklärte sich Rav Tzvi Jehudah auch bereit, die spirituelle Führung der Bewegung zu übernehmen, welche er bis zu seinem Tode inne hatte⁸¹.

Schon früh versuchte *Gush Emunim* durch medienwirksame Aktion auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen, doch es gelangt ihnen in der Anfangszeit nicht, eine dauerhafte Siedlung wie Kirjat Arba zu errichten⁸². Erst durch den Wahlsieg der rechten *Likud*-Partei unter Menachem Begin (1913-1992) im Jahre 1977 erfuhren die Siedlungsprojekte von *Gush Emunim* auch eine Unterstützung von offizieller Seite⁸³. In der Auswahl ihrer Siedlungsplätze spielten wie bereits erwähnt Orte mit biblisch-historischen Bezug eine besondere Rolle. Dagegen konzentrierte sich der staatlich geförderte Siedlungsausbau vorrangig um Gegenden um Tel Aviv und Jerusalem. Die Hauptsiedlungen von *Gush Emunim* liegen aber im Westjordanland (oder Judäa und Samaria, wie die unter israelischer Verwaltung stehenden Gebiete offiziell heißen) und konzentrieren sich insbesondere um die Stadt Hebron herum.

So hat *Gush Emunim* seit 1977 eine nicht zu unterschätzende, wenn auch nicht immer konstante Rolle im politischen Leben Israels gespielt. Während sie anfangs der Nationalreligiösen Partei nahe stand, fand sie schließlich in der 1979 gegründeten, rechtsgerichteten *Techijah*

-
- 79 Zu dessen Mitgründern gehörte u. a. Rabbi Moshe Levinger. *Gush Emunim* betrachtete den Jom Kippur-Krieg als einen Versuch von Fremden, den eingeleiteten Erlösungsprozess zu stoppen; gleichzeitig wurde er auch als eine Ermahnung Gottes aufgefasst, unbeirrt am eingeschlagenen Weg festzuhalten.
- 80 Die *Merkaz ha-Rav-Jeshivah* spielte unter Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk und seinen unmittelbaren Nachfolgern eine unbedeutende Rolle. Erst ab 1974 entwickelte sie sich zu einem Zentrum und Ausbildungsstätte des religiösen Zionismus.
- 81 Siehe hierzu E. Don-Yehiya, *Jewish messianism, religious Zionism and Israeli politics; the impact and origins of Gush Emunim*, in: „Middle Eastern Studies“, 1987, XXIII, 2, S. 215-234; P. Demant, *Jünger der Erlösung. Ideologische Wurzeln des Gusch Emunim*, in: „Babylon“, 1988, 4, S. 40-51; A. Ravitzky, *Religious radicalism and political messianism in Israel*, in: E. Sivan / M. Friedman (Hrsg.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, SUNY Press, Albany (NY), 1990. S. 11-37; J. O’Dea Aviad, *The messianism of Gush Emunim*, in „Studies in Contemporary Jewry“, 1991, 7, S. 197-219.
- 82 So wurde etwa 1982 die völkerrechtswidrig besiedelten Stadt Jamit auf der Sinai-Halbinsel im Zuge des ägyptisch-israelischen Friedensvertrages geräumt. Rav Tzvi Jehudah höchstpersönlich bezeichnete das Abkommen als „Regierungsverrat“, dessen Unterzeichnung keinerlei Gültigkeit besitze. Vgl. I. Zertal / A. Eldar, *Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967*, Deutsche Verlagsanstalt, München 2007, S. 34.
- 83 *Gush Emunim* unterhält eine eigene Siedlungsorganisation namens *Amanah*, welche nicht nur seitens der israelischen Regierung(en), sondern auch von der *World Zionist Organization* finanziell unterstützt wurde. Ob *Gush Emunim* den Wandel von Kuks Messianismus hin zu einem radikalen Zionismus vollzogen hat, wie oft behauptet wird, wage ich zu bezweifeln. Denn die messianische Motivation ist immer noch das erklärte Hauptanliegen der Bewegung. Siehe auch G. Aran, *From religious Zionism to Zionist religion. The roots of Gush Emunim*, in „Studies in Contemporary Jewry“, 1986, 2, S. 116-143.

(deut. „Wiederbelebung“-Partei, welche sich aufgrund der Rückgabe des Sinai an Ägypten als Opposition zu Beginns *Likud* formierte, ihr politisches Sprachrohr. In den Wahlen von 1992 scheiterte aber die *Techijah* ein Mandat zu erringen, da sich ihre Kandidaten Rabbi Levinger und Daniella Weiss (geb. 1945), die heutige Bürgermeisterin der Siedlung Kedumim, für eine separate Wahlliste aufstellen ließen⁸⁴. *Gush Emunim* ist keineswegs homogen und innerhalb der Bewegung existieren verschiedene Gruppierungen, die bezüglich ihrer Zielsetzungen und Vorgehensweisen differieren: 1.) die sogenannten „Maximalisten“ um Rabbi Moshe Levinger und Rabbi Shlomo Aviner (geb. 1943), dem Leiter der nationalreligiösen *Ateret Kohanim*-Jeshivah in der Altstadt von Jerusalem und Schüler von Rav Tzvi Jehudah, welche sich entschieden gegen eine Rückgabe von Land (auch für Frieden) aussprechen und durch den Aus- bzw. Neubau von Siedlungen die Palästinenser zum Verlassen der Gebiete zwingen wollen; 2.) die sogenannten „Minimalisten“, welche eine territoriale Expansion von religiösen Faktoren (wie dem spirituellen Klima der Gesellschaft) abhängig machen. 3.) der Mainstream, welchem es vorrangig um die Sicherung und den Ausbau der vorhandenen Siedlungen geht, mit dem Ziel der jüdischen Kontrolle über die besetzten Gebiete.

Durch die Friedensverträge Israels mit Ägypten (1977) und der PLO (1993) sowie die damit verbundene Rückgabe von Land, geriet *Gush Emunim* zunehmend in Opposition zur aktuellen politischen Agenda Israels und drohte zur politischen Bedeutungslosigkeit marginalisiert zu werden⁸⁵. Den letzten Höhepunkt (bzw. Tiefpunkt, aus der Perspektive der Siedler) bildete schließlich die Räumung jüdischer Siedlungen im Zuge des Gaza-Rückzugsplans im Jahre 2005. Interessanterweise brachte sich die radikale Siedlerbewegung ausgerechnet hier – trotz ihres letztlichen Scheiterns – wieder in das politische Bewusstsein zurück, so dass ein möglicher vollständiger israelischer Rückzug aus dem Westjordanland aus Angst vor einer wahrscheinlichen Eskalation seitens der Siedler, momentan von der israelischen Regierung als äußerst risikoreich eingestuft wird.

Liegen die Ursprünge der Bewegung in den Eroberungen von 1967 als Erfüllung biblischer Verheißungen, so droht die Rückgabe des Landes eben die angestrebte Erlösung zu verhindern. Nach den Vorstellungen von *Gush Emunim* ist gerade die politische Isolation Israels ein Zeichen seiner Auserwähltheit. Damit stellen in ihren Augen auch Kompromiss und Frieden mit anderen Völkern Hindernisse auf dem Weg zur Erlösung dar. Im Widerspruch zu Rav Kuks Vision von einem friedlichen *tikkun*, welcher eine Koexistenz mit der nichtjüdischen Bevölkerung erstrebte, unterhielten einige Mitglieder von *Gush Emunim* in der Vergangenheit auch enge Kontakte zu militanten nationalreligiösen Gruppierungen wie der verbotenen und als terroristisch eingestuften TNT (Akronym für *Terror neged terror*, deut. „Terror gegen Terror“), welche zur Durchsetzung ihrer Ziele nicht vor Gewalt zurückschreckte. TNT war u. a. verantwortlich für mehrere Bombenattentate gegen palästinensische Einrichtung und Zivilisten. Dass sie in ihren Aktionen auch gegen die Halachah verstoßen, nehmen die Extremisten aufgrund des vermeintlich größeren Übels, welches sie zu bekämpfen versuchen, billigend in Kauf. Interessanter Weise konzentrierten sich viele ihrer Aktionen auf den *Haram ash-Sharif*, den muslimischen Teil des Tempelberges. Dabei ist nach der Halachah, dem jüdischen Religionsgesetz, Juden das

84 Der programmatische Name der anlässlich der 13. israelischen Wahlen von Levinger ins Leben gerufenen Partei war bezeichnender Weise *Torah ve-eretz jisrael* (deut. „Torah und Großisrael“).

85 Siehe hierzu auch I. Zertal /A. Eldar, *Die Herren des Landes*, zit., S. 263-275.

Betreten des Tempelberges verboten, da niemand zu sagen vermag, wo sich einst das *kodesh ha-kodashim* (deut. „Allerheiligste“) des Jerusalemer Tempels befand. Ungeachtet dessen haben radikale *Gush Emunim*-Aktivisten immer wieder versucht den Tempelberg zu besetzen. Der sogenannte *Jüdische* bzw. *Gush Emunim-Untergrund*, dessen programmatische Namensreferenz und damit vermeintliche Assoziierung innerhalb der eigentlichen Siedlerbewegung zu heftigen Kontroversen führte, plante in den Jahren von 1978-82 sogar die Sprengung des Felsendomes und der Al-Aqsa-Moschee⁸⁶, um dadurch das Kommen des Messias einzuleiten – oder, wenn man so will, ihm – im wahrsten Sinne des Wortes – den Weg zu ebnet. Der Anschlag konnte zwar vereitelt werden, doch die nachfolgenden Untersuchungen kamen zu dem beunruhigenden Ergebnis, dass Rabbi Moshe Levinger wahrscheinlich in die Pläne eingeweiht gewesen war, selbst wenn man ihm dies nicht nachweisen konnte⁸⁷.

In der von Rabbi Moshe Levinger gegründeten *Jeshivat Chevron*⁸⁸ (deut. „Talmudschule Hebrons“) lernen aber nicht nur Anhänger von *Gush Emunim*, sondern es finden sich dort auch viele Sympathisanten der verbotenen radikalen nationalreligiösen *Kach*-Bewegung, welche als ein Inbegriff für jüdischen Extremismus gilt und die in den 1980ern, als sich *Gush Emunim* nach dem Tod Rav Tzvi Jehudahs und diversen politischen Rückschlägen in der Krise befand⁸⁹, einen regen Zufall aus deren Reihen verzeichnen konnte. Deren Begründer war der ursprünglich aus Amerika stammende Rabbiner und spätere Knesset-Abgeordnete Rabbi Meir David Kahane (1932-1990)⁹⁰. Wie für die radikalen nationalreligiösen Kreise typisch, verband auch er Kuks messianischen Zionismus mit Jabotinskys

86 Vgl. I. Lustick, *For Land and Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, Council for Foreign Relations Inc., New York (NY), 1988, S. 69.

87 Vgl. *ibidem*, S. 70.

88 Ein Ableger der *Jeshivat Chevron* mit gleichem Namen befindet sich im arabischen Teil (!) der Jerusalemer Altstadt. Auch hier fungiert sie als ein Brückenkopf der radikalen Nationalreligiösen, um ihren (jüdischen) Anspruch auf die gesamte Altstadt von Jerusalem zu bekräftigen.

89 Vgl. E. Don-Yehiya, *Two Movements of Messianic Awakening and their Attitude to Halacha, Nationalism, and Democracy: The Case of Habad and Gush Emunim*, in: M. Sokol (Hrsg.), *Tolerance, Dissent, and Democracy. Philosophical, Historical, and Halakhic Perspectives*, Jason Aronson Inc., Northvale (NJ), 2002, S. 261-309, S. 307.

90 Meir Kahane ist der Begründer der radikalen nationalreligiösen *Kach*-Partei. Während er in den Wahlen von 1980 noch scheiterte, errang er 1984 schließlich ein Knesset-Mandat für *Kach* (ein Großteil seiner Stimmen stammte aus dem Lager der *Gush Emunim*). Zwei Kernpunkte zeichneten das politische Programm Kahanes aus: 1.) Zwangsabschiebung der arabischen Bevölkerung (darunter auch derjenigen Araber, welche die israelische Staatsbürgerschaft besitzen), und 2.) die Einrichtung einer jüdischen Theokratie (hebr. *malchut jisrael*, womit im Grunde genommen die Wiedereinrichtung des davidischen Königtums gemeint ist). Kahane verfügte zudem über Verbindungen zu TNT und dem *Gush Emunim-Untergrund*. 1981 wurde er zu sechsmonatiger Haft verurteilt, weil er nachweislich an einem Komplott zur Sprengung islamischer Stätten auf dem Tempelberg beteiligt war. Als Politiker machte Kahane vor allem durch rassistische Äußerungen gegenüber Arabern und seiner Forderung eines Verbotes von Sexualbeziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden auf sich aufmerksam, weswegen Kritiker seine Äußerungen als „Nürnberger Rassegesetze“ titulierte. Kahane wurde von den anderen Knesset-Abgeordneten zunehmend marginalisiert, seine Reden im Parlament boykottiert (meistens durch Abwesenheit der Abgeordneten). 1985 wurde er schließlich aufgrund eines neuen Gesetzes, welches rassistische Kandidaten von den anstehenden Wahlen ausschloss, vom Obersten Gerichtshof für „unwählbar“ befunden. Damit war seine offizielle politische Karriere in Israel beendet, doch Kahane engagierte sich nun zunehmend in der radikalen Siedlerbewegung.

revisionistischem Zionismus und teilte damit die gleichen ideologischen Grundlagen wie *Gush Emunim*⁹¹. Nach dem im Februar 1994 von Baruch Goldstein (1956-1994) begangenen Massaker in der Moschee von Hebron⁹², wurden die beiden Flügel der *Kach*-Bewegung⁹³ – *Kach* und *Kahane Chaij* – vom israelischen Obersten Gerichtshof als terroristisch eingestuft und verboten. Trotzdem gibt es heute noch mehrere hundert Sympathisanten in Israel, Australien, Europa, Südafrika und den Vereinigten Staaten von Amerika. Man vermutet, dass sowohl *Kach* als auch *Kahane Chaij* im Untergrund weiterexistieren. Mittelweile hat auch das *State Department* der Vereinigten Staaten beide Gruppen zu terroristischen Vereinigungen erklärt. Als wichtigste offen operierende kahanistische Gruppe gilt heute die *Jewish Defense League*⁹⁴, welche sich in ihrer Selbstdarstellung als die „umstrittenste, aber effektivste aller jüdischen Organisationen“ beschreibt⁹⁵.

Das hier skizzierte extremistische Potential der radikalen Siedlerbewegung bedarf des

-
- 91 Siehe hierzu R. J. Boomiller, *Rabbi Meir Kahane: His messianic view and the State of the Jews*, in: „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies“, 1988, XI, 4, S. 21-37; A. Ravitzky, *Roots of Kahanism. Consciousness and political reality*, in: „Jerusalem Quarterly“, 1986, 39, S. 90-108; ferner auch E. Sprinzak *Violence and catastrophe in the theology of Rabbi Meir Kahane – The ideologization of mimetic desire*, in „Terrorism and Political Violence“, 1991, III, 3, S. 48-70.
- 92 Am 25.02.1994 drang der *Kach*-Aktivist Dr. Baruch Goldstein aus der nahegelegenen Siedlung Kirjat Arba – einer Hochburg von *Gush Emunim* – in die *Ibrahimi*-Moschee, den muslimischen Teil des Patriarchengrabes, ein und tötete während des dort stattfindenden Freitagsgebetes 29 Muslime und verletzte weit über 100 Menschen. Goldstein selber kam zu Tode, als ihn die Überlebenden schließlich überwältigen konnten. Der Fall Goldstein löste nicht nur weltweites Entsetzen und Bestürzung aus, sondern offenbarte auch das gewaltsame Potential der radikalen Siedlerbewegung. Ausgerechnet an jenem Ort, an welchem Isaak und Ismael gemeinsam ihren Vater begruben (Genesis 25, 9), kam es zu dem wohl schlimmsten extremistischen Vorfall in der Geschichte des Staates Israels. Während der Unruhen, welche sich kurz nach der Beisetzung der Opfer ereigneten, wurden weitere 26 Palästinenser und 2 Israelis getötet. Die israelische Regierung zog aus den Ereignissen Konsequenzen, indem sie sowohl *Kach* als auch *Kahane Chaij* verbot. Für viele Anhänger von *Gush Emunim* gilt Goldstein dagegen bis heute als ein Märtyrer, der aus Motiven der Selbstverteidigung zu extremen Mitteln griff. Diese Position kann man auch in dem von dem zuständigen Oberrabbiner von Kirjat Arba, Rabbi Dov Lior (geb. 1933), einem Schüler Rav Tzvi Jehudahs und neben Rabbi Levinger einem der wichtigen spirituellen Führer von *Gush Emunim*, verfassten Nachruf auf Goldstein entnehmen: »Goldstein war voller Liebe für seine Mitmenschen. Er widmete sein Leben, um anderen zu helfen. Goldstein konnte nicht länger die Erniedrigungen und Schande ertragen, welche man uns heutzutage aufbürdet. Darum handelte er aus keinem anderen Grund als den Namen Gottes zu heiligen« (zitiert nach *Jediot Acharonot* vom 28. Februar 1994) Für „den Namen Gottes zu heiligen“ steht im Original der hebräische Ausdruck *kiddush ha-shem*, welcher nach jüdischer Tradition das Martyrium bezeichnet.
- 93 1990 fiel Meir Kahane nach einer in New York gehaltenen Rede einem Attentat zum Opfer. Nach seiner Ermordung spaltete sich die *Kach*-Partei in zwei Lager auf: 1.) *Kach*, welche von dem *Gush Emunim*-Aktivisten Baruch Marzel aus Kirjat Arba geführt wurde, der in den Wahlen von 2003 für die revisionistisch-zionistische *Cherut*-Partei kandidierte, und 2.) *Kahane Chaij* (deut. „Kahane lebt!“), welcher Kahanes Sohn, Rabbi Benjamin Ze’ev Kahane (1966-2000), vorstand, der Jahr 2000 bei einem Überfall von palästinensischen Terroristen ums Leben kam.
- 94 Meir Kahane war auch der Gründer der sogenannten *Jewish Defence League*, welche er 1968 als Reaktion auf die Übergriffe der radikalen afro-amerikanischen *Black Panther*-Bewegung gegen Juden und jüdische Einrichtungen ins Leben rief.
- 95 Siehe unter http://jdl.org/information/introductory_message.shtml

Versuchs einer Erklärung (nicht aber einer Rechtfertigung). Dabei drängt sich die Frage auf, welche Rolle die Botschaften von Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk und seines Sohnes Rav Tzvi Jehudah spielen. Spiegeln die Lehren des Sohnes konsequent das Denken seines Vaters wieder, oder aber deutete er es entsprechend seiner eigenen Intensionen radikal um⁹⁶? Und schließlich, wer vermag in Anspruch zu nehmen als legitimer Erbe Rav Kuks zu gelten⁹⁷?

So faszinierend Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuks als Denker ist, so muss man konstatieren, dass seine unmittelbare Geschichte auch die eines Scheiterns ist. Denn Kuks vielschichtige religiöse Philosophie erweist sich als zu abstrakt, um auf breite Resonanz und Akzeptanz zu stoßen. Die ihm möglich erscheinende Vereinbarkeit von Widersprüchen vermochte er nicht nach außen hin transparent zu machen oder gar zu kommunizieren; vielmehr machte sie ihn leicht angreifbar. Demjenigen, der anderen Brücken schlagen wollte, war es nicht möglich, das Eigene zugänglich zu machen.

Es war sein Sohn, dem es schließlich gelang, die Lehre des Vaters in eine ebenso einfache wie klare Botschaft zu übersetzen. Ich wäre vorsichtig, Rav Tzvi Jehudah Intentionalität und damit eine Verfälschung der ursprünglichen Lehre Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuks vorzuwerfen; vielleicht muss man gerade auch den apologetischen Charakter von Rav Tzvi Jehudahs Interpretation ernst nehmen, welcher es auch als seine erklärte Aufgabe ansah, das Werk seines Vaters gegenüber Kritikern zu verteidigen.

Wie wir gesehen haben, markierte für Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk die *Balfour Declaration* den „Beginn der Erlösung“. Dagegen stellte für Rav Tzvi Jehudah der existente Staat Israel nicht lediglich den „Beginn der Erlösung“ dar, sondern war *de facto* „messianische Realität“ geworden⁹⁸. Beiden Ereignissen, sowohl der *Balfour Declaration* als auch der eigentlichen Staatsgründung Israel, gingen jedoch traumatische Ereignisse und Erfahrungen voraus. Deshalb es ist wichtig, die Reaktion der beiden Männer auf jene großen „Katastrophen“ ihrer Zeit in den Blick zu nehmen. Diese Katastrophen scheinen aus einer historischen Notwendigkeit heraus zu erfolgen, da sie die im Hinblick auf die Erlösung präparative Läuterungsprozesse in Gang setzen. Wie wir gesehen haben betrachtete Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk den 1. Weltkrieg als ein messianisches Vorzeichen, welches das Judentum von den fremden Einflüssen des Exils bereinigen würde, damit es sich wieder seiner selbst bewusst werde und folglich zu sich selbst – d. h. nach *eretz jisrael* – zurückkehren könne. In der Deutung Rav Tzvi Jehudahs erfolgte die *Sho'ah* durch „göttliche Intervention“⁹⁹; ein drastischer Eingriff, welche nicht nur die im Exil Gebliebenen, welche Zion zurückgewiesen hätten, aus dem Exil entferne, sondern den Juden auch einen weiteren Verbleib im Exil unmöglich mache. Sie ist die *churban ha-galut* (deut. „Zerstörung des Exils“)¹⁰⁰. Damit markie-

96 Siehe hierzu besonders E. Belfer, *BeTzipat HaYeshuah HaShelemah: The Messianic Politics of Rav Abraham Yitzhak Kook and Rav Tzvi Yehuda Kook*, in: M. Sokol (Hrsg.), *Tolerance, Dissent, and Democracy. Philosophical, Historical, and Halakhic Perspectives*, zit., S. 311-361; ferner A. Ravitzky: *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 79-144.

97 Siehe hierzu auch D. Singer, *Rav Kook's contested legacy*, in: „Tradition“, 1996, XXX, 3, S. 6-19.

98 Vgl. Tz. J. Kuk, *Berurim*, in „Amudim“, 1976, 369, S. 380.

99 Vgl. ders., *Jom ha-Shoah 5727* [1967], in: Sh. Aviner, *Sichot ha-Rav Tzi Jehudah*, Jerusalem 1982, S. 21.

100 Vgl. E. Don-Yehiya, *Two Movements of Messianic Awakening and their Attitude to Halacha*,

ren die *Sho'ah* und die darauf folgende Staatsgründung gewissermaßen das „Ende der Geschichte“¹⁰¹.

Darin offenbart sich für Rav Tzvi Jehudah ein „göttlicher historischer Imperativ“.¹⁰² Er warf seinen Gegnern Blindheit vor, dass sie nicht die grundlegende Kraft hinter der Geschichte erkennen würden. Nicht die religiösen Zionisten, sondern Gott selber, – der Gott der Geschichte –, würde auf die Erlösung drängen¹⁰³: »Nein, nicht wir drängen das Ende, sondern das Ende drängt uns«¹⁰⁴. Denn Gott fordert den Menschen *teshuvah* auf; die *teshuvah* ist *mitzvah*, d. h. sie ist göttliches Gebot.

Wie Alkalai und Kalischer deutet Rav Tzvi Jehudah die *teshuvah* also als *shivah*, als physische Rückkehr nach Israel. Er geht zudem noch einen Schritt weiter als sein Vater, welcher den Juden in der Diaspora ihre Jüdischkeit nicht absprach, indem er nun das Jude-Sein *an sich* von der Existenz im Land anhängig macht: »Jude zu sein bedeutet vorrangig in Israel zu leben«¹⁰⁵. Durch die dem Land Israel inhärente Heiligkeit wird jedes Handeln dort zur *avodah*, d. h. zum Dienst an Gott, und ist damit von metaphysischer Bedeutung. Denn »jeder Jude, der nach Israel kommt, jeder Baum, der in den Boden Israels gepflanzt wird, jede Waffe, welche der Israelischen Armee hinzugefügt wird, stellt einen weiteres wahrhaftes spirituelles Stadium, einen weiteren Schritt in Richtung der Erlösung dar«¹⁰⁶.

Nach Aviezer Ravitzky eröffnete Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk durch die unterschiedliche Ausrichtung seiner Werke *Orot* (welches die nationale Wiedergeburt Israels zum Thema hat) und *Orot ha-Kodesh* (welches die Frage des metaphysisches Sein behandelt) zwei Auslegungsmöglichkeiten: Entweder ist Israel „der Sockel von Gottes Thron in dieser Welt“¹⁰⁷, auf welchem die Erlösung der gesamten Menschheit beruht, oder aber es geht ausschließlich um die partikularistische Erlösung Israels¹⁰⁸. Wie es den Anschein hat, konzentrierte sich Rav Tzvi Jehudah sich in seiner Deutung ausschließlich auf den zweitgenannten Aspekt und hat damit die universalistische „messianische Idee“ seines Vaters gänzlich in einen partikularistischen politisch-historischen Messianismus transformiert. Vielleicht werden jetzt auch die anfangs kryptisch anmutenden Teilüberschriften dieses Beitrages deutlicher. Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk hatte einen Blick auf „Licht des Messias“ (hebr. *or shel mashiach*)

Nationalism, and Democracy: The Case of Habad and Gush Emunim, S. 279.

101 Vgl. auch den Kommentar von Rabbi Elijah Avichajil in: A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 128.

102 Vgl. Tz. J. Kuk, *Le-netivot Jisrael*. Jerusalem 1967, Bd. 1, S. 125.

103 Vgl. Rav Tzvi Jehuda zitiert in: J. Bramson (Hrsg.), *Ba-ma'arachah ha-tzibburit*, Jerusalem 1986, S. 24f.

104 Vgl. Rav Tzvi Jehuda zitiert in: J. Bramson (Hrsg.), *Jemot olam: Ha-ketz ha-dochek*, Jerusalem 1980, S. 7.

105 So geäußert in einer Rede im Rahmen eines Symposiums, zu finden in: A. Strikovsky (Hrsg.), *The State in Jewish Philosophy*, Jerusalem 1982. Hier zitiert nach E. Don-Yehiya, *Two Movements of Messianic Awakening and their Attitude to Halacha, Nationalism, and Democracy: The Case of Habad and Gush Emunim*, S. 280.

106 *ebenda*.

107 A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 3, S. 194.

108 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, S. 144.

erhascht, welches *blitzhaft* die Dunkelheit jüdischer Geschichte durchbrochen hatte¹⁰⁹. Sein Sohn Rav Tzvi Jehudah wandelte dagegen im Schatten des Messias, dessen Licht zwar immer noch verborgen, aber nichtsdestotrotz allgegenwärtig war¹¹⁰. Während Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk an die Gestalt des *Mashiach ben Josef* (deut. „Messias aus dem Hause Josefs“) glaubte¹¹¹, welcher die materiellen Voraussetzungen für das spirituelle Königreich des *Mashiach ben David* (deut. „Messias auf dem Hause Davids“) schaffen würde¹¹², bedurfte für Rav Tzvi Jehudah die Erlösung aufgrund der „göttlichen Dynamik“ längst nicht mehr einer dazugehörigen Erlöserfigur. Denn »die Einsammlung der Versprengten ist eine Offenbarung des Lichtes des Messias, welche nicht von unserer *teshuvah* abhängt, sondern von dem göttlichen Beschluss: »Dieses Volk habe ich für mich selbst gebildet [Jesaja 43, 21]«¹¹³. Die historische Erlösung hat also nicht länger nur eine rein eschatologische Funktion, sondern sie selbst ist vorherbestimmt¹¹⁴. Sie ist nicht länger bloß Mittel zum Zweck, sondern vielmehr der einweigerliche Weg der Geschichte geworden.

109 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Chazon ha-Ge'ulah*, zit., S. 176f..

110 Vgl. hierzu auch Rabbi Josefs Kommentar in bT Sanhedrin 98b, sowie die Interpretation dieser Stelle durch Tzvi Jehudas Vater in dessen Eulogie auf Theodor Herzl (1860-1904) *Ha-misped bi-jerushalajim*, in: A.J. ha-Kohen Kuk, *Ma'amarei ha-Re'AJaH*, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1984.

111 Nach bT Sukkah 52a wird der *Mashiach ben Josef* getötet; da seine typologische Funktion darin liegt, den materielle Fortschritt in Richtung der Erlösung voranzutreiben, kann er folglich nicht die eigentliche Erlösung repräsentieren. Kuk sah den Mashiach ben Josef in Theodor Herzl gekommen. Siehe hierzu *Ha-misped bi-jerushalajim*, s. o.

112 Vgl. ders., *Orot*, zit., S. 160; ferner ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 2, S. 367

113 Vgl. Tz. J. Kuk, *Jom ha-Shoah 5727* [1967], zit., S. 21.

114 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 142.