

Samuel Sandmel

Welcher Jude ist ein guter Jude?

Zwei zusammenhängende Entwicklungen – das Zeitalter des Rationalismus, das im 18. Jahrhundert begann, und die soziologischen Probleme beim Dahinschwinden oder Aufhören der Gettos im 19. und 20. Jahrhundert – werfen die Frage auf: Was macht eigentlich den guten Juden aus?

Im mittelalterlichen Getto war dies leicht zu bestimmen. Als guter Jude galt damals, wer sich an die «Mischna» als an das System hielt, das sämtliche Spielarten des Judeseins charakterisierte: die Sephardim (die «spanischen» Juden), die Aschkenasim (die «deutschen» Juden) sowie die Chassidim («die Frommen») und deren Opponenten, die Mitnagdim («Gegner»).

mitzvah heißt «Gebot». Die jüdische Überlieferung enthielt eine bestimmte Anzahl solcher Gebote: nämlich 613, wovon 365 Verbote und 248 – der angenommenen Zahl aller Gebote im menschlichen Leib entsprechend – positive Gebote waren. Die Zahl 613 ergab sich aus der alten rabbinischen Bibelinterpretation.

a) Bibelinterpretation

Für Christen, zumal für Protestanten, ist es manchmal schwierig, die Rolle der Bibel und der alten rabbinischen *halacha* («Satzung» der Rabbiner) zu verstehen. Vielleicht kann eine geschichtliche Erklärung am ehesten zum Verständnis verhelfen: Im Jahre 70 zerstörten die Römer den Tempel zu Jerusalem und machten damit dem im Pentateuch vorgeschriebenen Opfersystem und damit auch der Rolle eines *kohen* («Priester») ein Ende. Einerseits ließen sich die Forderungen der Bibel, die den Tempel, das Opfer und die Opferpriester betrafen, nicht mehr ausführen, andererseits betrachtete man die Autorität der Schrift für unaufgehoben.

Wie brachte man die Forderungen der Bibel mit der durch die Realität gegebenen Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, in Einklang? Auf dem Weg der Interpretation. Insbesondere kamen die alten Rabbis um das Jahr 90 zur Ansicht, das Gebet sei ein angemessener Ersatz für Tieropfer. Der Gottesdienst in der eigenartigen Institution der Syn-

agoge hielt sich peinlich genau an das Modell des versunkenen Tempeldienstes. Im Tempel waren dreimal am Tag – am Morgen, am späten Nachmittag und am Abend – Opfer dargebracht worden; deshalb waren in der Synagoge drei Gebetszeiten einzuhalten: eine am Morgen, eine am späten Nachmittag und eine dritte am Abend. In diesen Änderungen lag die Anerkennung, daß die Autorität der Schrift weiterdauere, doch wurde dadurch die Glaubenstreue in neue Formen gegossen.

Dieser Ausgleich breitete sich über das Gebetsleben hinaus auf weitere Bereiche aus. So kam es dazu, daß die sich entfaltende jüdische Überlieferung nicht sosehr auf dem Buchstaben der Schrift aufruhte, sondern auf der Neuinterpretation der Bibel aufgrund der neuen Verhältnisse und Erfordernisse. Um es pointiert zu sagen: Nicht mehr das Tieropfer, sondern das regelmäßige Gebet war fortan eine gültige *mitzvah*; obwohl das *mitzvah*-System letztlich auf der Schrift gründete, hing es nun in Wirklichkeit mit der Schrift bloß zusammen. Im Judentum verschwand die wörtliche Schriftinterpretation (selbstverständlich aber nicht im modernen Sinn des christlichen Fundamentalismus); die jüdische Bibel war einfach die Bibel, wie sie in ihrer Interpretation durch die alten Rabbis und deren Nachfolger übermittelte wurde.

Diese Vermittlung wurde bei den Juden als die *Thora she-ba al pe* («mündliches Gesetz») bezeichnet im Gegensatz zur Bibel, der schriftlichen Thora. Die mündliche Thora wurde in der Mischna und Gemara und in den Midraschen aufgezeichnet. Die Mischna besteht in einer Sammlung rabbinischer Weisungen mit praktischen Beispielen. Die Gemara ist eine Erhellung (erklärender oder legalistisch festsetzender Art) von Zweifelsfällen oder andern ungelösten Elementen der Mischna. Die Mischna wurde um 175 aus älteren, mündlich überkommenen Materialien zusammengestellt. Die Gemara wurde in zwei Redaktionen verfaßt. Die Gemara, die um 450 in Palästina aufkam, gewann nicht die universale Autorität wie die um 500 zusammengestellte babylonische Version.

Analytisch ließe sich zwischen einem biblischen Gesetz und einem rabbinischen Bibelersatz oder einer rabbinischen Bibelüberarbeitung unterscheiden, doch gab es, was die praktischen Fragen betrifft, keinen zwingenden Unterschied; das *mitzvah*-System bestand in der Gesamtreihe der angehäuften Verpflichtungen.

Es sei daran erinnert, daß das in der Bibel enthaltene Gesetz Elemente enthält, die man als Zivil-

gesetze ansehen könnte, z.B. Weisungen, welche Diebstahl und Raub, Totschlag und Mord, Erbschaft und unbewegliches Vermögen betreffen. Das rabbinische Gesetz befaßte sich also mit sämtlichen Lebensaspekten. In der Zivilisation des Mittelalters war den Juden für gewöhnlich das Recht der Selbstregierung gewährt, so daß sie mehr unter dem jüdischen als unter dem staatlichen Gesetz lebten. Als das mittelalterliche Getto langsam abgeschafft wurde, gewährte man in den betreffenden Ländern den Juden oft das Bürgerrecht; damit kamen sie unter die staatliche Gesetzgebung zu stehen.

b) Die Autoritätsfrage

Können nach jüdischer Auffassung die Staatsgesetze an die Stelle der jüdischen Gesetze treten? Wenn dies praktisch der Fall sein konnte und tatsächlich der Fall war, wie steht es damit theoretisch? Anders gefragt: Lassen sich innerhalb des Judentums jüdische Gesetze auf einer gesunden, der Tradition entsprechenden Basis aufgeben oder abändern?

Die Antwort kann nur aufgrund eines großen Unterschiedes zwischen der christlichen und der jüdischen Theorie erfolgen. Das Christentum hat kraft eines organisierten, monarchischen Klerus eine Theorie, wonach es autorisierte Personen gibt (die in der «apostolischen Sukzession» stehen). Ein solcher Klerus konnte sich, wie zu Nikäa oder Chalkedon, versammeln, um Entschiede zu treffen, die für die Mitglieder der Gemeinschaft verbindlich sind. Vielleicht könnte man das so formulieren: Im Christentum gab und gibt es Einzelpersonen oder Gruppen von Einzelpersonen, die nicht nur Autoritäten *innerhalb* der Tradition, sondern auch tatsächlich Autoritäten *über* die Tradition sind.

Das Judentum hat nie eine solche Theorie über autorisierte Personen entwickelt. Es hat nie die Jurisdiktion gewisser hervorragender Personen zur Geltung gebracht, deren persönliche Einsichten ihnen irgendwie persönliche Autorität eintrugen; wo dies später der Fall war, ging das auf den örtlichen oder regionalen Einfluß irgendeines Rabbis zurück. Mochte ein Rabbi eine noch so große persönliche Autorität gewinnen, so konnte er doch für gewöhnlich diese Autorität auf keinen andern übertragen. Kurz: Im Judentum liegt die Autorität stets bei dem, was das ererbte alte Buch sagt, und nicht bei irgendeiner Person. Juden haben weder Päpste noch ökumenische Konzilien.

Diese Situation bildete ein großes Handikap, war doch damit gegeben, daß keine Person die Autorität hat, etwas, das in den alten Büchern verzeichnet ist, zu ändern, zu verbessern oder aufzuheben. Selbst wenn strenge Traditionalisten anerkennen und zugeben wollten, daß einzelne Änderungen erwünscht oder notwendig seien, so sagten sie gleich darauf: «Doch niemand hat die Autorität, die Änderung vorzunehmen.» Wie das bei alten Religionen der Fall ist, bestanden die einzig zulässigen Änderungen in einer Verschärfung, doch nie in einer Aufgabe oder Aufhebung des Gesetzes. Eine alte religiöse Tradition akkumuliert; einzelnes mag zwar außer Übung kommen, doch geschieht das meistens irgendwie von selbst und nur selten bewußt und gewollt.

Unter den mittelalterlichen Umständen war ein guter Jude derjenige, der möglichst getreu und in peinlich genauer Beachtung sämtlicher Finessen die Totalität der angehäuftten Gebote beobachtete. Als man zum ersten Mal innewurde, daß infolge des modernen Rationalismus und der veränderten Gesellschaftsverhältnisse eine vorsätzliche Änderung notwendig oder wünschenswert sei, begann die Debatte, die noch kein Ende gefunden hat. Diejenigen, die für einen Wandel eintreten, behaupten, das Judentum müsse der modernen Welt angepaßt werden, während die Ultratraditionalisten der Auffassung sind, die Welt habe sich dem Judentum anzupassen, nicht aber das Judentum der Welt.

Angenommen, ein Jude in Holland oder Amerika möchte oder müßte eine Reise machen auf einer Route, wo weder die rabbinischen Vorschriften in bezug auf das koschere Essen noch die entsprechenden Gesetze über die Töpfe und Teller gehalten werden können. Man dürfte einen solchen weder dazu anhalten, die Reise zu unterlassen, noch dazu, diese Gesetze zu mißachten (und zu brechen). Dies wäre allein Sache seiner persönlichen Entscheidung, denn niemand wäre befugt, dem betreffenden Juden zu sagen, er solle sich an seinen gesunden Menschenverstand halten oder er solle sich so weit als möglich an alle Vorschriften halten.

c) Verschiedene Tendenzen

In der modernen Welt kommt es vor, daß selbst unzweifelhaft strenggläubige Juden jüdische Gesetze brechen. (Einzelne von ihnen begannen, wie die Christen des zweiten Jahrhunderts, zwischen den immer gültigen sittlichen Vorschriften und den nicht mehr geltenden zeremoniellen Vorschriften zu unterscheiden.) An mittelalterlichen Maß-

stäben gemessen, könnte ein solcher «Gesetzesbrecher» schwerlich als «guter Jude» gelten.

Man meint oft, das Reformjudentum habe 1806 seinen Anfang genommen, als Israel Jacobson in ein jüdisches Gebetshaus zu Seesen eine Orgel stellte. Die Reform war ein Nebenprodukt des Aufklärungszeitalters; sie war indirekt eine bewußte Vorbeugungsmaßnahme, um durch die Ausschaltung «exotischer Elemente» im jüdischen Gottesdienst die deutschen Antisemiten davon abzuhalten, den deutschen Juden das ersehnte Bürgerrecht zu verweigern. Es ist zu bemerken, daß die «Reformer» vorerst die Änderungen vornahmen und erst nachträglich eine plausible Rechtfertigung dafür vorzulegen suchten. Solche Rechtfertigungen waren ein Gemisch aus Rationalismus und Geschichtswissenschaft. Was die Geschichte betrifft, so gab es wohl nach dem Urteil eines unbefangenen Beobachters eine Zeit, die noch vor dem Auftreten der alten Rabbis lag, so daß Zeitpunkt und Ort ihrer Einwirkung auf das Judentum bestimmt werden können. Die alten rabbinischen Vorschriften brachten eine Neuerung mit sich (wenigstens nach dem Urteil eines unbefangenen Urteilenden). Doch vom Judentum aus gesehen setzte die Theorie eines «mündlichen Gesetzes» voraus, daß Mose das schriftliche und das mündliche Gesetz gleichzeitig geoffenbart habe; demzufolge ließen sich also auch die Bestimmungen im mündlichen Gesetz auf ihn zurückführen, so daß sie nichts Neues eingeführt hätten und keineswegs erst aus einer beträchtlich späteren Zeit stammen würden (in irgendwie ähnlicher Weise haben Christen sich mit der Behauptung zu behelfen gesucht, daß eine Neuerung nicht immer etwas Neues enthalte). Bei aller reichen Gelehrsamkeit hat das traditionelle Judentum selten streng geschichtliche Studien betrieben und es hat kein scharfes Gespür für geschichtliche Entwicklungen an den Tag gelegt. Die Reformer hingegen begannen, Geschichtsforschung zu treiben («Die Wissenschaft des Judentums»); diese sollte ihnen dazu dienen, die von ihnen vorgenommenen Änderungen dadurch zu rechtfertigen, daß sie auf die Tatsache von Änderungen und Neuerungen in früheren Epochen, so zur Zeit der alten Rabbis, hinweisen konnten.

Nachdem einmal die Reformer sich auf das Zeugnis der Geschichte berufen hatten, um die Unterlassung angeblich obsoleter Zeremonien und Bräuche zu rechtfertigen, kam es zum weiteren Schritt, daß man gewisse Zeremonien und Praktiken als unvernünftig oder als Ausdrucksformen unhaltbarer religiöser Vorstellungen oder als ab-

stoßend bezeichnete. Im großen und ganzen wollten die Reformer, von ihrem religiösen Sinn und ihrer Treue zum Judentum getrieben, eine «moderne» Version des Judentums fabrizieren. Andere Juden des frühen 19. Jahrhunderts taten es Christen jener Zeit nach, die die Religion überhaupt – in ihrer überkommenen, unveränderten Gestalt wie in ihren neuen, abgeänderten Formen – verwarfen. Wie «schlechte Juden» sie auch sein mochten, so waren doch die meisten dieser Juden soziologisch bewußt jüdisch, treu jüdisch, und gerade so gut die Opfer antisemitischer Unterdrückungsmaßnahmen wie die gesetzestreuesten «guten» Juden. Obwohl z. B. in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts Juden den Sozialismus aufbrachten, hat sich der westliche Sozialismus kaum je für die Juden eingesetzt. Trotz der religiösen Wurzeln des Zionismus war der jüdische Nationalismus im wesentlichen eine weltliche Nachahmung der westlichen Nationalismen, worin es für Juden keinen berechtigten oder sichern Platz zu geben schien. Juden konnten wohl ihre Religion, nicht aber ihr Judesein verlieren.

Es ist hier nicht der Ort, um die wechselnden Erfahrungen, die die Juden im 19. und 20. Jahrhundert gemacht haben, eingehend zu schildern. Die Verfolgung durch Christen hörte auf; der «rassische» Antisemitismus wurde geboren. Juden wanderten zu Hunderten und Tausenden aus den Gettos Osteuropas nach Westeuropa und Amerika, namentlich in die Vereinigten Staaten aus. Der jüdische Nationalismus erlebte Höhen und Tiefen (und Denunzierung durch verwestlichte Juden). Das Hitlertum und die Gleichgültigkeit der westlichen Demokratien gegenüber der mißlichen Lage der Juden führte diese zur Überzeugung, daß einzig Palästina eine einigermaßen dienliche Zufluchtsstätte sei. 1948 entstand der Staat Israel.

In bezug auf das Festhalten an der Religion gibt es innerhalb des Traditionalismus Stufen, so daß man zwischen Traditionalisten und Ultratraditionalisten (wie z. B. die Chassidim von Meah Shearim in Jerusalem) unterscheiden muß. Das andere Extrem bilden die Reformer oder die liberalen Juden, von denen einige Zeremonien aufs äußerste verabscheuen, während andere Juden Anhänger freierer Spielarten des Traditionalismus sind. In der Mitte stehen, wie in den Vereinigten Staaten, die konservativen Juden, die der Tradition stärker folgen als die meisten liberalen Reformjuden, doch weniger traditionalistisch eingestellt sind als die gewöhnlichen orthodoxen Juden. Diese Unterschiede sind jedoch in Wirklichkeit sehr fließend

geworden; in den Vereinigten Staaten ist der Unterschied oft durch den Charakter des Synagogengottesdienstes bestimmt – darnach, ob dieser orthodox, konservativ oder reformistisch ausgerichtet ist –, und nicht durch die Quantität oder Qualität der persönlichen Beobachtung des *mitzvah*-Systems. Im großen und ganzen leben orthodoxe, konservative und reformistische Juden in ähnlicher Weise, und nur wenige von ihnen halten sich streng an das *mitzvah*-System.

Doch ist zusätzlich zu sagen: Es gehört zu den Paradoxen des jüdischen Lebens, daß die Synagogenmitgliedschaft in erster Linie etwas leiblich Gegebenes oder dann eine quasi-philanthropische Haltung ist, nicht aber schon an und für sich ein Erweis von Frömmigkeit oder eine Behauptung, fromm zu sein. Als städtische Bevölkerung sind heutzutage die meisten Juden auf jüdische Weise so religiös, wie städtische Bevölkerungsschichten christlichen Ursprungs auf christliche Weise religiös sind. Synagogen sind beinahe ebenso leer wie Kirchen, und wären genau so leer, wenn aller äußere Druck auf die Juden plötzlich aufgehört hätte und sämtliche soziologischen Besonderheiten verschwunden wären.

Die Treue zum Judentum besteht somit in etwas anderem. Als Hitler die polnischen Juden vernichtete, hatten die amerikanischen Juden Mitleid mit ihnen. Als die Juden von Tunis in die Sicherheit (?) des Staates Israel gelangten, atmeten auch die amerikanischen Juden erleichtert auf. Wir Juden erbebten, als die Rosenbergs als Atomspione hingerichtet wurden; wir Juden frohlockten, als Kissinger für die Vereinigten Staaten einen Ausweg aus dem Vietnamkrieg fand.

Wir Juden schreiben einander oft vor, wie wir sein sollten. Die Zionisten haben versucht, den guten Juden als einen zionistisch Eingestellten zu definieren, und den schlechten Juden als einen, der um Israels Zukunft bangte (oder bangt). Gewisse Israelis haben solche, die sich in Israel niederlassen, als gute Juden, solche, die es nicht tun, als schlechte Juden deklariert (gegenüber amerikanischen Juden mäßigen Israelis für gewöhnlich etwas ihren Ton). Unter den amerikanischen Juden gibt es eine Minderheit, die den guten Juden als einen Antizionisten und den schlechten Juden als einen Zionisten definiert hat. Die meisten von uns folgen der menschlichen Neigung, sich selbst als Norm des guten Verhaltens anzusehen und die andern nach uns selbst zu taxieren.

Was macht den guten Juden aus? Ich weiß es wirklich nicht. Da ich nicht mich selbst zur Norm

machen will, neige ich persönlich zur Annahme: Ein guter Jude ist einer, der im Judentum leidlich gut unterrichtet ist, einer, der irgendwie Sinn für das Religiöse hat und der Religion einigermaßen treu ist. Ein guter Jude sollte seinen Besitz und sein Tun in den Dienst der Liebe stellen. Er sollte ein guter Bürger der Stadt und des Landes sein, worin er seinen Wohnsitz hat (meines Erachtens braucht er nicht nach Israel auszuwandern). Er sollte von allen rassistischen oder religiösen Vorurteilen frei sein, denn Treue zu den Juden und zum Judentum kommt nicht durch Verunglimpfung anderer Völker oder anderer Glaubensanschauungen zustande.

Ich möchte noch hinzufügen, daß ein guter Jude das Judentum weiterzugeben und am Leben zu erhalten wünscht. Meines Wissens gibt es viele ehrenwerte Juden, die in diesem Sinn schlechte Juden sind. Jude zu sein ist für sie bloß etwas Zufälliges; sie wissen nichts von den Werten, die ich im Judentum sehe, und wünschen sie nicht zu erhalten.

Ich glaube, ich persönlich habe einige Anliegen, die nicht spezifisch jüdisch sind: eine höhere Bildung im allgemeinen, eine übertriebene Liebe zur Orchester- und zur Kammermusik. Ich würde mir selbst untreu, wollte ich nichts davon wissen. Ich bedaure es, daß Juden von hoher Bildung und Erziehung oft keinen Sinn für die persönliche Zugehörigkeit zum Judentum haben, so wie ich wenig oder keine persönliche Beziehung zum Schachspiel und zum Dancing finde.

Meines Erachtens kann man eine ehrenwerte Person und doch ein «schlechter» Jude sein. Ich bin jedoch nicht bereit, einen unehrenhaften Menschen einen «guten» Juden zu nennen, mag er auch die Gebote peinlichst genau beobachten.

Übersetzt von Dr. August Berz

SAMUEL SANDMEL

geboren in Dayton (USA). Er ist Bachelor of Arts (Universität Missouri), Doktor der Philosophie (Yale), Graduiert der Hebrew Union College, wo er 1937 ordiniert und 1952 an die Fakultät berufen wurde; von 1957 bis 1966 war er Vorsteher, 1966 wurde er zum Honorarprofessor ernannt. Als Professor für Bibel und Hellenistische Literatur spezialisierte er sich auf das Neue Testament und seine Beziehungen zum Judentum. Von 1970 bis 1973 war er Herausgeber des «Hebrew Union College Annual». Er ist Vorsitzender des Studien- und des Exekutivausschusses des Weill-Instituts für religiöse und humanistische Studien, Herausgeber der geplanten, mit Anmerkungen versehenen Ausgabe der «New English Bible», er war 1961 Präsident der Gesellschaft für Biblische Literatur und veröffentlichte u. a.: Herodes (Stuttgart), The Enjoyment of Scripture (21974).