

■ STEFAN VOGT

Zionismusgeschichte und *postcolonial studies*

Überlegungen zu einem uneingestandenem Verwandtschaftsverhältnis¹

43

Anfang Juli des Jahres 2000, wenige Monate nach dem Abzug der israelischen Truppen aus dem Libanon und kurz bevor in *Camp David* die am Ende gescheiterten Friedensgespräche mit der palästinensischen Autonomiebehörde begannen, ging das Bild eines älteren Herrn mit Baseballmütze durch die Weltpresse, der gerade zum Werfen eines Steins ansetzte. Es handelte sich dabei um den Literatur- und Kulturwissenschaftler Edward Said, der vor allem mit seinem Buch *Orientalism* als einer der Begründer der *postcolonial studies* gelten kann. Das Bild entstand im Südlibanon, unmittelbar an der israelischen Grenze, und Said warf den Stein als »symbolische Geste«, wie er später sagte, in Richtung Israel.²

Tatsächlich hätte die Geste kaum symbolischer sein können. Sowohl von einer großen Zahl ihrer Protagonisten, als auch von vielen Historikerinnen und Historikern des Zionismus werden die *postcolonial studies* in ihrer politischen Ausrichtung klar als antizionistisch eingestuft. Diese Einschätzung ist keineswegs falsch. In den zentralen Werken dieser Disziplin wird nur selten die Gelegenheit ausgelassen, Israel und den Zionismus als herausragendes Beispiel für koloniale oder postkoloniale Unterdrückung anzuführen.³ Doch auch umgekehrt werden die *postcolonial studies* aus pro-zionistischer Perspektive immer wieder als pure politische Ideologie abqualifiziert, ohne dass man sich mit deren inhaltlichen Aussagen ernsthaft auseinandersetzt.⁴ Die Sache scheint klar: Zionismusgeschichte und *postcolonial studies* haben sich nicht nur nichts zu sagen, sondern stehen sich in den geschichtspolitischen Auseinandersetzungen geradezu feindlich gegenüber.

- 1 Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung des Verfassers als Privatdozent für Neue Geschichte, die im April 2016 an der Goethe-Universität Frankfurt am Main gehalten wurde. Ich danke der Gerda Henkel Stiftung für die Unterstützung des Projekts, aus dem heraus sie entstanden ist.
- 2 Offenbar befand sich niemand in dem Gebiet, in das der Stein geworfen wurde. Vgl. zu diesem Vorfall und den Reaktionen Suids auf die dadurch ausgelöste Kritik: Sunnie Kim, Edward Said Accused of Stoning in South Lebanon, in: Columbia Spectator, 19.7.2000, <http://columbiaspectator.com/2000/07/19/edward-said-accused-stoning-south-lebanon> (letzter Zugriff 29.9.2017).
- 3 Vgl. z. B. Aamir Mufti, *Enlightenment in the Colony. The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Critique*, Princeton 2007, S. 9f.; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 2004, S. 165; Robert E. Young, *Postcolonialism. A Very Short Introduction*, Oxford 2003, S. 14–16; Achille Mbembe, *Necropolitics*, in: *Public Culture* 15 (2003) 1, S. 11–40, hier S. 11–14; Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978. Partha Chatterjee ist ein aktiver Unterstützer der akademischen Boykottkampagne gegen Israel und begründet dies mit seiner postkolonialen Position. Vgl. Partha Chatterjee, *Why I Support the Boycott of Israeli Institutions*, in: *Savage Minds. Notes and Queries in Anthropology*, 9.11.2015, <http://savageminds.org/2015/09/09/partha-chatterjee-why-i-support-the-boycott-of-israeli-institutions/> (letzter Zugriff 29.9.2017).
- 4 Vgl. z. B. Efraim Sicher, *Under Postcolonial Eyes. Figuring the »Jew« in Contemporary British Writing*, Lincoln 2012; Philip Carl Salzman/Donna Robinson Devine (Hg.), *Postcolonial Theory and the Arab-Israeli Conflict*, London 2008.

Im Unterschied dazu soll in diesem Essay nach Verbindungen zwischen Zionismusgeschichte und *postcolonial studies* gesucht werden, um damit Perspektiven für die zukünftige Forschung aufzuzeigen. Dabei geht es in erster Linie um die Anwendbarkeit postkolonialer Konzepte auf die Zionismusgeschichte, doch können sich daraus auch durchaus Anregungen in umgekehrter Richtung ergeben. *Postcolonial studies* und Zionismusgeschichte könnten sehr viel voneinander profitieren, wenn es ihnen gelänge, ihre politischen Vorbehalte gegeneinander zu überwinden. Dies bedeutet nicht, dass sich die beiden Disziplinen unkritisch gegen die jeweils andere verhalten müssen. Im Gegenteil: Ein offener und kritischer Austausch kann dabei helfen, die jeweils eigenen Schwachstellen ausfindig zu machen, die in beiden Fällen mit einer Tendenz zur Essenzialisierung und zur Selbstaffirmation zu tun haben. Vor allem aber kann ein solcher Austausch die komplexe inhaltliche Beziehung der beiden Disziplinen zum Vorschein bringen, die sich gerade nicht auf die Konfrontation eines angeblich kolonialen Zionismus mit den antikolonialen und postkolonialen Befreiungskämpfen reduzieren lässt. Stattdessen verbindet Zionismus und antikoloniale Bewegungen mehr als beide trennt, auch wenn es durchaus Trennendes gibt. Ein Dialog zwischen *postcolonial studies* und Zionismusgeschichte hätte vor diesem Hintergrund auch eine wichtige politische Funktion. Er könnte dazu beitragen, die mehr als unfruchtbare Konkurrenz, die häufig zwischen den Kämpfen gegen Rassismus und den Kämpfen gegen Antisemitismus besteht, zugunsten einer gemeinsamen Auseinandersetzung mit historischen und gegenwärtigen Formen von Unterdrückung und Ausgrenzung aufzugeben.

Erste Annäherungen

Schon Anfang der 1990er Jahre haben die US-amerikanischen Religionswissenschaftler Daniel und Jonathan Boyarin den vielbeachteten Versuch unternommen, die jüdische Geschichte konsequent aus einer positiv gedeuteten Diaspora-Perspektive zu interpretieren und damit deren Öffnung für postkoloniale Identitätskonzepte eingefordert.⁵ Einige Jahre später haben Samuel Moyn und Susannah Heschel diese Anregungen aufgegriffen und in programmatischen Aufsätzen gefordert, theoretische Modelle wie das der Diaspora (Paul Gilroy), des *third space* (Homi K. Bhabha), des Orientalismus (Edward Said) oder der Subalternität (Gayatri Spivak) auch auf die deutsch-jüdische Geschichte anzuwenden.⁶ Auf dieser Grundlage haben inzwischen einige Studien bewiesen, dass dies mit großem Gewinn möglich ist. So hat Jonathan Hess gezeigt, dass in den Debatten um die Emanzipation am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts Juden nicht nur als koloniale Andere firmierten, sondern dass diese Debatten auch selbst wiederum eine der Grundlagen für die Formierung kolonialer und rassistischer Vorstellungen im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts waren.⁷ Susannah Heschel und Christian Wiese haben die Autoren der Wissenschaft des Judentums als Protagonisten einer antikolonialen Revolte gedeutet, in der subalterne jüdische gegen hegemoniale

5 Daniel Boyarin/Jonathan Boyarin, *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: *Critical Inquiry* 19 (1993) 4, S. 693–725.

6 Samuel Moyn, *German Jewry and the Question of Identity. Historiography and Theory*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 41 (1996), S. 291–308; Susannah Heschel, *Jewish Studies as Counter-history*, in: David Biale/Michael Galchinsky/Susannah Heschel (Hg.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Los Angeles 1998, S. 101–115.

7 Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven 2002. Vgl. auch ders., »Sugar Island Jews«? *Jewish Colonialism and the Rhetoric of »Civic Improvement«* in *Eighteenth-Century Germany*, in: *Eighteenth-Century Studies* 32 (1998) 1, S. 92–100.

christliche Repräsentationen des Judentums gestellt wurden.⁸ Diese Arbeiten haben auch umgekehrt wichtige Impulse für die *postcolonial studies* gegeben und beispielsweise entscheidend dazu beigetragen, dass die von Edward Said postulierte Ausklammerung Deutschlands aus der Analyse und Kritik des Orientalismus mittlerweile als Fehler angesehen wird.⁹ Darüber hinaus haben sie das Feld derjenigen, die von den *postcolonial studies* als koloniale Andere der europäisch-westlichen Welt identifiziert und analysiert werden, wesentlich erweitert. Nicht erst mit der Emigration von Menschen aus ehemaligen oder noch bestehenden Kolonien finden sich demnach diese kolonialen Anderen auch in den Zentren, also inmitten der westlichen Gesellschaften selbst. Dies war bereits der Fall, als im Zuge der europäischen Expansion damit begonnen wurde, religiöse oder kulturelle Minderheiten in Europa, wofür die Juden das Beispiel *par excellence* sind, in kolonialen Kategorien zu sehen, zu beschreiben und damit auch zu beherrschen.

Bedauerlicherweise wurden diese Impulse von den *postcolonial studies* selbst bislang nur selten aufgegriffen. Nur sehr wenige Vertreterinnen und Vertreter dieser Disziplin betrachten die jüdische Geschichte als Teil ihres Gegenstandsbereichs. Allerdings haben einzelne Autoren wie Stuart Hall, Paul Gilroy oder auch Edward Said in ihren Werken zumindest angedeutet, dass sich deren Aussagen auch auf die europäischen Juden anwenden lassen, wenngleich sie dies dann nicht systematisch ausgeführt haben.¹⁰ Vor allem Gilroy hat vorgeschlagen, das Konzept der Diaspora als ein Instrument zu nutzen, um das Verhältnis der Erfahrungen von Schwarzen und Juden und der ihnen gemeinsamen Fragen nach dem Status ethnischer Identität, nach der Kraft des kulturellen Nationalismus und nach der Bedeutung der Verfolgungsgeschichte als Quelle moralischer und politischer Legitimität zu untersuchen. Gilroy hat in diesem Zusammenhang darauf bestanden, dass sich dies auch auf die Geschichte Israels und des Zionismus beziehen müsse, welcher »many of its aspirations and some of its rhetoric« mit dem schwarzen Nationalismus teile.¹¹ Einen ersten systematischen Versuch, jüdische Geschichte in die *postcolonial studies* zu integrieren, allerdings wiederum ohne den Zionismus einzubeziehen, hat Aamir Mufti mit seinem Buch *Enlightenment in the Colony* unternommen.¹² Mufti interpretiert darin die jüdische Geschichte als Paradigma der kolonialen und postkolonialen Minderheitserfahrung, in der sich die Widersprüche des Universalismus der europäischen Aufklärung bündeln.

Während es also durchaus Signale dafür gibt, dass ein Dialog zwischen allgemeiner jüdischer Geschichte und *postcolonial studies* möglich ist, sieht dies für die Geschichte des

8 Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998; Christian Wiese, *Challenging Colonial Discourse. Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, Leiden 2005.

9 Vgl. Said, *Orientalism*, S. 19. Als wichtige Beiträge aus der jüdischen Geschichte zur Revision von Saims Position vgl. auch Sheldon Pollock, *Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj*, in: Carol A. Breckenridge/Peter van der Veer (Hg.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, Philadelphia 1993, S. 76–133; James Pasto, *Islam's »Strange Secret Sharer«*. *Orientalism, Judaism, and the Jewish Question*, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998) 3, S. 437–474.

10 Stuart Hall, *The West and the Rest: Discourse and Power*, in: ders./Bram Gieben (Hg.), *Formations of Modernity*, Cambridge 1992, S. 275–331, hier S. 280; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge 1993, S. 205–212; Said, *Orientalism*, S. 27f. u. 234f.

11 Gilroy, *The Black Atlantic*, S. 205.

12 Vgl. Mufti, *Enlightenment in the Colony*.

Zionismus noch deutlich anders aus. Lediglich für die Analyse der Geschichte des außer-europäischen Zionismus wurden bislang in größerem Umfang postkoloniale Ansätze herangezogen. So haben Studien, die aus einer postkolonialen Perspektive die jüdische Diaspora in Nordafrika, im Irak oder in der Karibik untersuchen, auch zionistische Strömungen in diesen Gebieten in ihre Analyse miteinbezogen und sie als Teil einer kolonialen und postkolonialen Konstellation interpretiert.¹³ Vor allem in der Forschung zur Geschichte des Zionismus in Palästina und in Israel spielen postkoloniale Konzepte inzwischen eine recht bedeutende Rolle. So wurde zum Beispiel die Entwicklung einer hebräischen Kultur in Palästina und deren spannungsreiches Verhältnis zu europäischen kulturellen Überlegenheitsvorstellungen aus einer solchen Perspektive untersucht.¹⁴ Ebenso dienten postkoloniale Ansätze zur Analyse der Position von Minderheiten innerhalb der israelischen Gesellschaft, insbesondere der aus arabischen Ländern stammenden Juden und der arabischen Israelis.¹⁵ Auf allen diesen Feldern hat der Einsatz von Konzepten der *postcolonial studies* zu einem deutlichen Erkenntnisgewinn geführt, insbesondere hinsichtlich der ethnischen und kulturellen Verwerfungen innerhalb der israelischen Gesellschaft, aber auch in Bezug auf die ökonomischen, sozialen und symbolischen Herrschaftsbeziehungen, die sich bereits vor der Staatsgründung zwischen dem jüdischen und dem arabischen Sektor in Palästina etablierten.

Allerdings erfolgte dieser Einsatz in vielen Fällen in der erklärten Absicht, den Zionismus, den Jischuw, also die vorstaatliche jüdische Gemeinschaft in Palästina, und den Staat Israel als Teil der Herrschaftsseite des Kolonialismus zu beschreiben.¹⁶ Dagegen wurde zu Recht eingewendet, dass weder die gesellschaftlichen Strukturen in Palästina mit denen in den europäischen Kolonien vergleichbar sind, noch die ideologische Motivation oder die ökonomischen Ziele der Zionisten mit denjenigen der europäischen Mächte übereinstimmen.¹⁷ Vor allem aber bleibt die Kolonialismus-These in einer entscheidenden Hinsicht einseitig und damit insgesamt unbefriedigend. Die politisch-methodische Vorentscheidung, den Zionismus ausschließlich auf der Herrschaftsseite des kolonialen Gegensatzes zu verorten, und die

- 13 Vgl. z. B. Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry. Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley 1998; Joshua Schreier, *Arabs of the Jewish Faith. The Civilizing Mission in Colonial Algeria*, New Brunswick 2010; Orit Bashkin, *New Babylonians. A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford 2012; Sarah Philips Casteel, *Calypso Jews. Jewishness in the Caribbean Literary Imagination*, New York 2016.
- 14 Vgl. z. B. Arieh Bruce Saposnik, *Becoming Hebrew. The Creation of a Jewish National Culture in Ottoman Palestine*, New York 2008; Julia Philipps Cohen, *Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, New York 2014; Dafna Hirsch, »Wir kamen hierher um den Westen zu bringen«. Hygieneerziehung und Kulturaufbau in der jüdischen Gesellschaft der Mandatsperiode, Sde Boker 2014 (hebräisch).
- 15 Zu den arabischstämmigen Juden vgl. z. B. Yehouda Shenhav, *The Arab Jews. A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford 2006. Zu den arabischen Israelis vgl. z. B. Amal Jamal, *Arab Minority Nationalism in Israel. The Politics of Indigeneity*, London 2011.
- 16 Vgl. z. B. Ronen Shamir, *The Colonies of Law. Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine*, Cambridge 2000; Ilan Pappé, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Cambridge 2004; Shenhav, *The Arab Jews*; Nur Masalha, *The Palestine Nakba. Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, London 2012.
- 17 Vgl. zu dieser Kritik z. B. Ran Aaronsohn, *Siedlung in Palästina – Ein koloniales Unternehmen?*, in: Pinhas Ginossar/Avi Bareli (Hg.), *Zionismus: Eine aktuelle Debatte. Forschungstrends und ideologische Zugriffe*, Sde Boker 1996, S. 340–354 (hebräisch); Avi Bareli, *Forgetting Europe. Perspectives on the Debate about Zionism and Colonialism*, in: *The Journal of Israeli History* 20 (2001) 2/3, S. 99–120.

damit zusammenhängende Verabsolutierung dieses Gegensatzes widersprechen der gerade von den *postcolonial studies* vielfach herausgearbeiteten Tatsache, dass die Grenzen zwischen den beiden Seiten des Kolonialverhältnisses keineswegs eindeutig und undurchlässig sind. Diese Vorentscheidung schließt es aus, danach zu fragen, ob sich im Zionismus nicht auch antikoloniale oder postkoloniale Elemente finden. So haben beispielsweise gerade in den letzten Jahren einige Forscher gezeigt, dass Israel zumindest in den ersten beiden Jahrzehnten seiner Existenz sehr deutliche Ähnlichkeiten mit postkolonialen Entwicklungsregimes besaß.¹⁸ Auch der Konflikt zwischen dem Jischuw und der britischen Kolonialmacht – und auch zuvor schon mit den osmanischen Autoritäten – lässt sich kaum adäquat analysieren, wenn der Zionismus einseitig als koloniale Macht verstanden wird.

Ebenso problematisch ist die Konzentration auf die Rolle der zionistischen Bewegung als Akteur in Palästina und im entstehenden Nahost-Konflikt. Im europäischen Kontext, wo der Zionismus immerhin entstanden ist und wo sich jahrzehntelang sein Zentrum und seine soziale Basis befanden, stellt sich dessen Position nämlich entschieden anders dar. Der israelische Historiker Avi Bareli hat deshalb den Vertreterinnen und Vertretern der Kolonialismus-These in Bezug auf den Zionismus zurecht vorgeworfen, dass diese »Europa vergessen« würden.¹⁹ Tatsächlich muss der Zionismus insgesamt zumindest auch, wenn nicht sogar in erster Linie, als eine Strategie der Positionierung von Juden innerhalb der europäischen Gesellschaften verstanden werden. Aus einer solchen Perspektive wird der Charakter des Zionismus als eine subalterne Selbstermächtigungsstrategie sehr viel deutlicher. Allerdings darf dies nicht bedeuten, eine falsche Eindeutigkeit durch eine andere zu ersetzen. Eine von Europa ausgehende Perspektive auf den Zionismus sollte nicht umgekehrt »Palästina vergessen«, also die Tatsache, dass sowohl dessen ideologischer Fluchtpunkt als auch der Ort seiner praktischen Umsetzung außerhalb Europas und damit in einem Zielraum kolonialer Aktivitäten lag. Und auch innerhalb Europas lässt sich der Zionismus nicht eindeutig auf der subalternen Seite des kolonialen Verhältnisses verorten. Dafür waren die Verflechtungen mit dem europäischen Kolonialismus zu ausgeprägt und die Integration in die hegemoniale bürgerliche Kultur insgesamt zu weitgehend. Vielmehr wird im europäischen Kontext noch einmal sehr gut sichtbar, dass die Grenzen zwischen hegemonialen und subalternen Positionen alles andere als klar gezogen sind.

In der Forschung zum Zionismus in Europa hat bislang lediglich ein Konzept der *postcolonial studies* eine nennenswerte Verbreitung gefunden, nämlich das von Said entwickelte Theorem des Orientalismus. Den Anfang machte hier bereits in den 1980er Jahren Paul Mendes-Flohr.²⁰ In größerer Breite findet eine Anwendung des Orientalismus-Konzepts in der Forschung zum europäischen Zionismus jedoch erst seit etwa zehn Jahren statt.²¹ Jenseits

18 Vgl. dazu Johannes Becke, Towards a De-Occidental Perspective on Israel. The Case of the Occupation, in *Journal of Israeli History* 33 (2014) 1, S. 1–23; Feisal Devji, *Muslim Zion. Pakistan as a Political Idea*, London 2013; Derek J. Penslar, Zionism, Colonialism and Postcolonialism, in: *Journal of Israeli History* 20 (2001) 2/3, S. 84–98.

19 Bareli, *Forgetting Europe*.

20 Paul Mendes-Flohr, *Fin-de-Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 1 (1984), S. 96–139.

21 Vgl. z. B. Noah Isenberg, To Pray Like a Dervish. Orientalist Discourse in Arnold Zweig's »The Face of East European Jewry«, in: Ivan Davidson Kalmar/Derek J. Penslar (Hg.), *Orientalism and the Jews*, Waltham 2005, S. 94–108; Arieh Bruce Saposnik, Europe and its Orient in Zionist Culture Before the First World War, in: *The Historical Journal* 49 (2006) 4, S. 1105–1123; Laurel Plapp, *Zionism and Revolution in European-Jewish Literature*, New York 2008; Artur

davon sind bisher nur wenige Versuche unternommen worden, Ansätze der *postcolonial studies* für die Analyse der Geschichte des Zionismus in Europa zu nutzen.²² Gerade am Beispiel des deutschsprachigen Zionismus kann aber gezeigt werden, dass eine ganze Reihe solcher Ansätze hier äußerst gewinnbringend eingesetzt werden können.²³

Systematische Anwendungen

Im deutschsprachigen Raum spielten kulturzionistische Vorstellungen, die einer geistigen und kulturellen Renaissance des jüdischen »Volks« den Vorrang vor der Etablierung eines jüdischen Staates gaben, eine bedeutende Rolle.²⁴ Häufig fanden hier Formen eines positiven Orientalismus Verwendung, wenn es darum ging, die erstrebte Renaissance des Judentums zu beschreiben. Hans Kohn etwa griff darauf zurück, wenn er in seinem Beitrag zu der von der Prager zionistischen Studentenverbindung *Bar Kochba* 1913 herausgegebenen Sammelchrift *Vom Judentum* erklärte, dass sich »in den jüdischen Philosophen des Heute glühender orientalischer Geist« recke und »das Blut der morgenländischen Ahnen« erwache.²⁵ Noch deutlicher wird das orientalistische Motiv bei Martin Buber, den Kohn sicher als Paradebeispiel eines »jüdischen Philosophen des Heute« vor Augen hatte. In seinem Aufsatz *Der Geist des Orients* von 1916 stellte er in einer geradezu schulbuchmäßigen ontologischen Dichotomisierung, wie sie sich Edward Said nicht besser zur Veranschaulichung seiner These hätte wünschen können, den »orientalen« und den »okzidentalen« Menschen einander gegenüber. Während Buber den Orientalen, der aus seiner Sicht auch die Juden repräsentierte, als »mo-

Kamczycki, Orientalism: Herzl and his Beard, in: *Journal of Modern Jewish Studies* 12 (2013) 1, S. 90–116; Hanan Harif, Die »Wiedergeburt des Orients«. Pan-Semitismus und Pan-Asiatismus im zionistischen Diskurs, Ph.D. Hebräische Universität Jerusalem 2014 (hebräisch); Malgorzata A. Maksymiak, Mental Maps im Zionismus. Ost und West in Konzepten einer jüdischen Nation vor 1914, Bremen 2015.

- 22 Vor allem zu nennen sind hier: Scott Spector, *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley 2000; Mark H. Gelber, *Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism*, Tübingen 2000; Maksymiak, *Mental Maps*; sowie demnächst: Manja Herrmann, *Zionismus und Authentizität. Gegenarrative des Authentischen im frühen zionistischen Diskurs*, Berlin 2018. Darüber hinaus einige wenige Aufsätze, vgl. u. a. Eitan Bar-Yosef, A Villa in the Jungle. Herzl, Zionist Culture, and the Great African Adventure, in: Mark H. Gelber/Vivian Liska (Hg.), *Theodor Herzl. From Europe to Zion*, Tübingen 2007, S. 85–102; Arieh M. Dubnov, Notes on the Zionist Passage to India, or: The Analogical Imagination and its Boundaries, in: *Journal of Israeli History* 35 (2016) 2, S. 177–214.
- 23 Die folgenden Abschnitte basieren auf meiner Studie *Subalterne Positionierungen. Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890–1918*, Göttingen 2016.
- 24 Zum deutschsprachigen Kulturzionismus vgl. u. a. Vogt, *Subalterne Positionierungen*, S. 41–112; Bernd Witte, Die Renaissance des Judentums aus dem Geist der Neuromantik. Martin Buber und die Entstehung des Kulturzionismus, in: *Études germaniques* 59 (2004) 2, S. 305–325; Gelber, *Melancholy Pride*. Für eine Verortung des Kulturzionismus im Gesamtspektrum der zionistischen Bewegung vgl. Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, NH 1995, S. 108–112.
- 25 Hans Kohn, *Der Geist des Orients*, in: Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (Hg.), *Vom Judentum*. Ein Sammelbuch, Leipzig 1913, S. 9–18, Zitate S. 10, 12. Vgl. auch ders., Geleitwort, in: ebd., S. V–IX; ders., *Der Zionismus und die Religion*, in: *Zionistische Briefe*, hg. vom Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Heft 7 (Mai 1912) und Heft 8/9 (Juni 1912), Leo Baeck Institute New York (LBI), Hans Kohn Collection, AR 259/1/16.

torischen Menschentypus« beschrieb, stellte für ihn der Okzidentale den »sensorischen Menschentypus« dar. Der »psychische Grundakt« des Orientalen, so Buber, sei »zentrifugal«, er gehe von dessen eigener Seele aus und entfalte sich in der Welt als Bewegung und als Tat. Beim Okzidentalen hingegen sei er »zentripetal«, er nehme die äußeren Eindrücke in sich auf und erfasse diese mit Hilfe von Begriffen. Für den Orientalen sei die Welt eine Einheit, für den Okzidentalen eine Vielheit von Dingen. Während der Orientale die »Wahrheit der Welt« in sich trage, stehe der Okzidentale dieser Wahrheit äußerlich gegenüber. Vor allem seien die Sinne des Orientalen »mit dem dunklen Leben des Organismus eng verbunden«, wohingegen sie beim Okzidentalen »von dem undifferenzierten Boden des organischen Lebens gelöst« seien.²⁶

Sowohl mit der dichotomen Gegenüberstellung von »Orient« und »Okzident«, als auch mit der ontologischen Aufladung beider Seiten, und selbst mit der positiven Bewertung des Orients im Verhältnis zum Westen bewegte sich Buber vollständig im Rahmen der Versionen des Orientalismus, die in Deutschland auch unter nichtjüdischen Autoren weit verbreitet waren. Dem orientalistischen Muster entsprach zudem, dass die Rede über den Orient auf die Konstruktion der eigenen Identität von Europäern zielte, und dass der Orient im Kontext eines politischen Anspruchs auf diese Region thematisiert wurde, im zionistischen Fall auf ein Recht zur Siedlung in Palästina. Was Bubers Vorstellungen jedoch sehr deutlich von denjenigen der meisten nichtjüdischen Autoren abhob, war der Umstand, dass die Beschreibung des »Orientalen« bei ihm weder durch negative Zuschreibungen als faul, verschlagen oder unordentlich relativiert wurde, noch dass dieser »Oriental« durch eine Stilisierung zum »edlen Wilden« – man denke nur an die Romane Karl Mays – tatsächlich auf Distanz gehalten wurde. Vielmehr ging es Buber um eine regelrechte Identifikation mit dem von ihm gezeichneten Bild. Darüber hinaus reklamierte er die positive orientalische Identität auch für die Juden der Gegenwart, denen im deutschen orientalistischen Diskurs zumeist die Rolle der hoffnungslos degenerierten Agenten der westlichen Moderne zugeschrieben wurde und die dabei häufig von idealisierten antiken »Hebräern« abgegrenzt wurden.²⁷ Damit verbunden war bei ihm die Behauptung, dass nicht der Westen die Quelle für eine Entwicklung des »Orients« sei, sondern dass umgekehrt der »Geist des Orients«, den in Europa die Juden repräsentierten, den Westen aus seiner geistigen Krise erlösen könne. Buber drehte hier die in der orientalistischen Zuschreibung enthaltene Hierarchisierung um und wendete diese Zuschreibung gegen den hegemonialen Anspruch des Westens. Die Völker des Orients, erklärte er, und er meinte damit natürlich auch die Juden, seien »teils unter die äußere Gewalt, teils unter den innerlich vergewaltigenden Einfluß Europas gekommen«. Hier gelte es Abhilfe zu schaffen. »Umkehr«, so Buber, »tut not.«²⁸

Dass wesentliche Vorstellungen Bubers, und diese Aussage lässt sich auf weite Teile des deutschsprachigen Kulturzionismus ausweiten, sowohl in ihrer Struktur als auch in ihrer Funktion mit dem Konzept des Orientalismus interpretiert werden können, ist also kaum

26 Martin Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in: ders., *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte*, Leipzig 1916, S. 9–48, Zitate S. 11–16.

27 Vgl. z. B. Wilhelm Martin Leberecht de Wette, *Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments: Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und des Urchristentums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Berlin 1813; Heinrich Ewald, *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*, 3 Bde., Göttingen 1843–1852; Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.

28 Buber, *Der Geist des Orients*, S. 46.

zu übersehen. Zugleich jedoch stößt das Orientalismus-Konzept in der Form, wie es von Edward Said entwickelt wurde, hier an seine Grenzen. Denn im Fall Bubers und des Kulturzionismus war der Orientalismus nicht einfach eine Methode imperialistischer Unterwerfung, selbst wenn er in einem vom Imperialismus konstituierten Feld und entsprechend der darin geltenden Regeln operierte. Vielmehr war der Orientalismus in diesem Fall auch Teil einer antihegemonialen Strategie. Mit Hilfe des postkolonialen Konzepts der Positionierung lässt sich dieser Widerspruch verstehen. Als Positionierung kann mit Stuart Hall das Zusammenspiel aus einerseits heteronomer Zuweisung und andererseits autonomer Einnahme einer spezifischen Position in einem bestimmten politisch-ideologischen Feld verstanden werden, etwa im Feld des Nationalismus.²⁹ Solche Felder sind keinesfalls glatt und einheitlich, sondern grundsätzlich inhomogen und uneben, konfliktreich und von Herrschaft durchzogen. Eine Positionierung bedeutet daher, einem bestimmten Feld zuzugehören und seine grundlegenden Prinzipien zu teilen, zugleich sich aber von anderen Positionen in ihm zu unterscheiden, unter Umständen auch mit diesen im Konflikt zu stehen.

Die Zionisten argumentierten von einer subalternen Position innerhalb des hegemonialen imperialistischen Feldes aus, eines Feldes, dessen Elemente sie zum Teil mitkonstituierten oder übernahmen, jedoch in charakteristischer Weise umdeuteten und mit einer sehr spezifischen Intention versahen. Ebenso wie andere politisch-ideologische Felder war auch dasjenige des Imperialismus alles andere als homogen. Nicht nur unterschieden sich die Vorstellungen über die weltpolitischen Ziele des Deutschen Reiches sowie über das Verhältnis des Zentrums zur Peripherie teilweise erheblich. Auch beteiligten sich Akteure aus ganz verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Schichten an den Auseinandersetzungen, wodurch sie innerhalb des Feldes sehr unterschiedliche Positionen einnahmen. Für die Zionisten spielte hier zwar einerseits ihre überwiegende Zugehörigkeit zum Bürgertum eine wichtige Rolle, andererseits aber auch ihre fortgesetzte Marginalisierung als Juden.³⁰ Während sie als Mitglieder des deutschen Bürgertums recht weitgehend in das imperialistische Feld integriert waren, befanden sie sich als Juden in einer subalternen Position an dessen Rand. Diese subalterne Positionierung wurde von den Zionisten auch als solche wahrgenommen, jedoch als Teil ihrer Selbstdefinition als Angehörige einer »orientalischen« Nation affirmiert, positiv gewendet und zur Grundlage einer antihegemonialen Strategie gemacht.

Dieses Phänomen lässt sich ebenso in der Haltung der Kulturzionisten zum deutschen Nationalismus, insbesondere zu dessen radikal-völkischer Variante feststellen. Auch hier findet sich eine eigentümliche Mischung, diesmal aus völkischer Blut- und Boden-Ideologie und universalistischem Humanismus. Dieser Widerspruch erklärt sich wiederum aus einer subalternen Positionierung der Zionisten innerhalb des hegemonialen nationalistischen Feldes, wodurch der Zionismus die Form eines subalternen Nationalismus annahm. Als Beispiel dafür können Martin Bubers berühmte *Drei Reden über das Judentum* gelten, die er zwischen 1909 und 1910 auf Einladung des *Bar Kochba* in Prag gehalten hat.³¹ Unter großem Beifall

29 Vgl. dazu v. a. Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 222–237.

30 Gerade innerhalb des imperialistischen Feldes waren antisemitische Vorstellungen besonders weit verbreitet. Vgl. dazu Christian S. Davis, *Colonialism, Antisemitism, and Germans of Jewish Descent in Imperial Germany*, Ann Arbor 2012.

31 Die Erstveröffentlichung der Reden ist Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1911. Zitiert wird hier nach dem Wiederabdruck in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, S. 9–46.

seiner Zuhörer feierte Buber hier »die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, dass die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, dass unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt ist.«³² Buber brachte es fertig, in den drei Reden beinahe sämtliche Schlagworte des zeitgenössischen völkisch-nationalistischen Diskurses aufzurufen und auf die Situation des Judentums anzuwenden. Er bot seinen Zuhörern jedoch nicht nur die Einbettung der kulturzionistischen Frage nach dem Wesen und Sinn des Judentums in eine etablierte und wirkungsmächtige Konzeption von Identität. Buber wies dem Judentum zudem in mehrfacher Hinsicht eine besondere Rolle in diesem Kontext zu. Zum einen erklärte er das Judentum sowohl zum paradigmatischen Fall der Krise der Moderne als auch zum Schlüssel zu deren Überwindung. Zum zweiten wurden den völkischen Vorstellungen immer wieder universalistische Ziele übergeordnet. Buber verstand die Suche nach einer völkischen Identität der Juden als Keimzelle für das messianische Streben nach Erlösung der gesamten Menschheit.³³ Zum dritten schließlich war es eine anti-hegemoniale Perspektive, die sich gegen eine befürchtete Kolonisierung durch die dominante nichtjüdische Kultur richtete, von der aus Buber auf einer eigenen jüdischen völkischen Identität bestand.

Hier zeigen sich, bei aller Übereinstimmung, nicht nur markante inhaltliche Unterschiede zur Ideologie des völkischen Nationalismus, der keinerlei universalistische Perspektive besaß und schon gar nicht den Juden eine positive Rolle bei der Überwindung der Krise der Moderne zugestehen wollte. Auch die Stoßrichtung der Argumentation unterschied sich fundamental. Im Feld des Nationalismus befanden sich die nichtjüdischen Akteure in einer hegemonialen Position, während die Kulturzionisten aus einer subalternen Perspektive heraus argumentierten. Wenn man dies berücksichtigt, dann kommt unter der zwischen Esoterik und Blut-und-Boden-Mythologie schwankenden Oberfläche der Reden eine spezifische politische Strategie zum Vorschein: eine Strategie der Selbstvergewisserung und Selbstermächtigung einer marginalisierten Minderheit.³⁴ Diese Strategie verbindet den kulturzionistischen Nationalismus sehr deutlich mit dem antikolonialen Befreiungsnationalismus. Auch im antikolonialen Befreiungsnationalismus wurden Elemente des hegemonialen nationalistischen Diskurses, also vor allem des europäischen Nationalismus, als Mittel der Selbstaffirmation in der Auseinandersetzung mit eben diesem Nationalismus und seinen kolonialistischen Effekten eingesetzt.³⁵ In beiden Fällen wurde der Nationalismus paradoxerweise zugleich als Problem und als Lösung für dieses Problem identifiziert. Er war eine wesentliche Ursache der eigenen Marginalisierung und gleichzeitig ein Instrument zu deren Überwindung. Dies bedeutete, ebenfalls in beiden Fällen, zugleich eine Subversion und eine Affirmation des hegemonialen Nationalismus.

Das Verhältnis des deutschen Zionismus zum Kolonialismus und zur kolonialen Peripherie ist ein weiteres Gebiet, in dem postkoloniale Ansätze auf ihre Brauchbarkeit geprüft werden können. Anhand der Aussagen deutscher Zionisten über Palästina bis zum Ersten

32 Martin Buber, *Das Judentum und die Juden*, in: ders., *Der Jude und sein Judentum*, S. 9–18, Zitat S. 13.

33 Vgl. z. B. Martin Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, in: ders., *Der Jude und sein Judentum*, S. 18–27, hier S. 21f. u. 26; ders., *Die Erneuerung des Judentums*, in: ebd., S. 28–46, hier S. 41–43.

34 Vgl. z. B. Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, S. 17.

35 Vgl. z. B. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London 1986.

Weltkrieg lässt sich feststellen, dass Vorstellungen eines harmonischen Miteinanders von jüdischen Siedlern und arabischer Bevölkerung dominierten.³⁶ Dies war zwar zunächst nur eine idealistische Projektion, die mit den tatsächlichen Verhältnissen in Palästina nicht unbedingt sehr viel zu tun haben musste. Doch im Gegensatz zum deutschen Kolonialdiskurs, in dem eine häufig rassistisch begründete Herrschaftsordnung propagiert wurde und die Angst vor Identitätsverlust durch eine Angleichung an den kolonialen Anderen grassierte, wurde im zionistischen Diskurs die indigene Bevölkerung Palästinas nicht rassistisch abgewertet, sondern eine kulturelle und teilweise auch »rassistische« Nähe festgestellt. Diese Identifikation konnte Formen annehmen, die sich am besten mit dem postkolonialen Konzept der Indigenität beschreiben lassen.³⁷ Die Juden, so die zionistische Version dieser Vorstellung, verfügten über eine primordiale Bindung, eine »Urvundenheit«, wie Buber dies nannte, zum Land Palästina, welche der Zionismus durch die Arbeit in und mit diesem Land wieder zu aktivieren suche.³⁸ Diese Urvundenheit teilten sie mit den palästinensischen Arabern, sodass daraus die Möglichkeit einer friedlichen Zusammenarbeit entstünde. Für Buber waren die Araber sogar das Vorbild für die angestrebte indigene Beziehung zum Land Palästina. Man dürfe nicht übersehen, erklärte er in einem Vortrag von 1929, »daß die Verbundenheit mit dem Land bei ihnen – bei uns noch lange nicht – eine vitale, ja vegetative Gestalt, die Gestalt der unreflektierten Selbstverständlichkeit angenommen hat.« Dies zeige sich nicht zuletzt an der Form der Siedlung. »Die Lehmhütten der Fellachendörfer sind aus diesem Boden geschossen, die Häuser von Tel-Awiw sind ihm aufgesteckt.«³⁹

Für Buber und viele andere Zionisten ergab sich daraus die Notwendigkeit, den Zionismus als Teil der antikolonialen Emanzipationsbewegungen des »Orients« gegenüber der Hegemonie des Westens zu definieren.⁴⁰ Allerdings traten im Zionismus solche antikolonialen Vorstellungen über das Verhältnis zur Peripherie nicht an die Stelle von kolonialen Konzepten, sondern sie existierten mit diesen zusammen. Zionistische Diskurse partizipierten an der kolonialen Zuschreibung des »Orients« als politisch und wirtschaftlich rückständig und daher einer »Entwicklung« durch den Westen bedürftend. Die Idee, dass gerade der Zionismus dazu berufen sei, die »zivilisatorische Mission« Europas im Nahen Osten zu erfüllen, war vor allem im west- und zentraleuropäischen Teil der Bewegung weit verbreitet. Ihre klassische Version findet sich bereits bei Theodor Herzl, vor allem in dessen utopischem Roman *Altneu-*

36 Vgl. z. B. Davis Trietsch, Jüdische Kulturmission im Orient, in: ders., Jüdische Emigration und Kolonisation, Berlin 1917, S. 42–45; Willy Bambus, Die jüdischen Kolonien in Palästina, ihre Entstehung und Entwicklung, Wien 1904, S. 9f.; Aaron Aaronson/Selig Soskin, Die Rosinenstadt Es-Salt, in: *Altneuland* 1 (1904), S. 13–22; Elias Auerbach, Palästina als Judenland, Berlin 1912, S. 46f.; Arthur Ruppin, Zionistische Kolonisationspolitik. Bericht an den XI. Zionistenkongress, Berlin 1914, S. 29f.

37 Vgl. dazu Sita Venkateswar/Emma Hughes (Hg.), *The Politics of Indigeneity. Dialogues and Reflections on Indigenous Activism*, London 2011. Vgl. auch Eric Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, in: ders./Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, S. 1–14.

38 Martin Buber, Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina, in: ders., *Der Jude und sein Judentum*, S. 330–342, Zitat S. 331.

39 Ebd., S. 339f.

40 Vgl. z. B. Martin Buber, In später Stunde, in: *Der Jude* 5 (1920/21), S. 1–5; ders., Jüdisches Nationalheim; Eugen Hoeflich, Juden und Araber (Offener Brief an Professor Musil), in: *Freie Zionistische Blätter* 1 (1921), S. 56f.; Anträge zur Araberfrage, 1921 (verfasst von Robert Weltsch), LBI, Robert Weltsch Collection, AR 7185/1/20.

land, der Palästina als modernes, westlich geprägtes Land imaginierte.⁴¹ Selbst Martin Buber war von den Ideen einer zivilisatorischen Mission gegenüber den Völkern des »Orient« nicht frei, wenn er etwa schrieb, dass die Zionisten »den unterdrückten Schichten der asiatischen Völkerschaften [...] als geliebte Lehrer und Bildner« gegenüberreten sollten.⁴² Andere, wie etwa Otto Warburg, der von 1911 bis 1920 Vorsitzender der Zionistischen Organisation und damit indirekter Nachfolger von Herzl war, sprachen davon, dass der Zionismus »die Errungenschaften der westlichen Nationen dem Orient mundgerecht« machen wolle.⁴³ Wenn Warburg, der zur gleichen Zeit aktives Mitglied der Deutschen Kolonialgesellschaft war, seiner Hoffnung Ausdruck verlieh, dass der deutsche Kolonialismus »große Gebiete dem weißen Manne erschließen« werde, dann deutet dies drauf hin, dass sich die Zionisten gegenüber den Bewohnerinnen und Bewohnern der europäischen Kolonien durchaus auch in der hegemonialen Rolle der Europäer sahen.⁴⁴ Zu einem nicht unerheblichen Teil basierte die zionistische Politik darauf, das Bündnis mit den europäischen Mächten zu suchen, um in deren Windschatten die eigenen Interessen in Palästina zu verfolgen. Darüber hinaus waren sowohl die theoretischen Konzepte wie auch die praktischen Formen der zionistischen Kolonisationstätigkeit in Palästina stark vom Vorbild des europäischen Kolonialismus beeinflusst.⁴⁵ Dies markiert wiederum eine klare Grenze der Anwendbarkeit postkolonialer Ansätze auf die Geschichte des Zionismus. Andererseits helfen die Arbeiten der *postcolonial studies* dabei zu verstehen, dass der Zionismus gar keine andere Möglichkeit hatte, als sich sowohl innerhalb der europäischen Gesellschaften als auch in seinen Haltungen zu Palästina auf die Strukturen und Ideen des europäischen Kolonialismus zu beziehen. Der Kolonialismus bestimmte das Feld, in dem die Zionisten agieren und sich positionieren mussten, ob sie dies wollten oder nicht. In vielen Punkten lässt sich gleichzeitig feststellen, dass die Zionisten der hegemonialen kolonialen Ideologie und vor allem den politischen Zielen des deutschen Imperialismus mit einiger Distanz gegenüberstanden.⁴⁶ So beteiligten sich selbst die in der Kolonialgesellschaft aktiven Zionisten in der Regel weder an der Propaganda gegen den weltpolitischen

41 Theodor Herzl, *Altneuland*, Leipzig 1902. Vgl. z.B. auch Auerbach, *Palästina als Judenland*; Nachum Goldman, *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums*, München 1916. Derartige Vorstellungen sind natürlich auch im palästinensischen Zionismus weit verbreitet, vgl. z.B. Hirsch, *Wir kamen hierher*.

42 Buber, *In später Stunde*, S. 5.

43 Otto Warburg, *Palästina als Kolonisationsgebiet*, in: *Altneuland* 1 (1904), S. 13.

44 Otto Warburg, *Zum neuen Jahr*, in: *Der TROPENPFLANZER* 14 (1910), S. 19.

45 Vgl. dazu Shalom Reichmann/Shlomo Hasson, *A Cross-cultural Diffusion of Colonization: From Posen to Palestine*, in: *Annales of the Association of American Geographers* 74 (1984) 1, S. 57–70; Derek J. Penslar, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870–1918*, Bloomington 1991; Stefan Vogt, *Zionismus und Weltpolitik. Die Auseinandersetzung der deutschen Zionisten mit dem deutschen Imperialismus und Kolonialismus, 1890–1918*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 60 (2012) 7/8, S. 596–617.

46 So war es kein Zufall, dass sich die Tätigkeit Otto Warburgs in der deutschen Kolonialbewegung ausschließlich um kolonialökonomische und kolonialbotanische, nicht jedoch um kolonialpolitische Fragen drehte und auf das Kolonialwirtschaftliche Komitee konzentrierte. Die Zionistische Vereinigung für Deutschland lehnte auch das Angebot ab, als Mitveranstalter der Deutschen Kolonialausstellung von 1905 aufzutreten, um nicht in der Öffentlichkeit mit den Zielen des deutschen Kolonialismus identifiziert zu werden. Vgl. dazu Max Bodenheimer an Otto Warburg, 21.5.1905 und 30.5.1905, Central Zionist Archives Jerusalem (CZA), Otto Warburg Archive, A 12/115; Otto Warburg an Max Bodenheimer, 26.5.1905 und 5.6.1905, CZA, Max Bodenheimer Archive, A 15/734.

Konkurrenten England noch an den Debatten um die angebliche rassische Minderwertigkeit der Kolonisierten.⁴⁷ Als Vertreter einer selbst kolonisierten Minderheit, die sich durch eigene Kolonisationstätigkeit aus diesem Kolonialverhältnis zu befreien suchte, nahmen sie eine eigentümliche Zwischenposition ein. Sie waren zugleich Kolonisierer und Kolonisierte.

Diese Zwischenposition aber stellt genau eine der Störungen des Kolonialverhältnisses dar, die Homi K. Bhabha mit dem Begriff des *third space* beschrieben hat.⁴⁸ Demnach errichtet der Kolonialismus, indem er Verbindungen zwischen verschiedenen Räumen und Kulturen herstellt, nicht nur Herrschaftsverhältnisse, sondern schafft auch permanent Räume der Uneindeutigkeit und Hybridität. Diese stören und verunsichern die binäre Ordnung, auf die der Kolonialismus gegründet ist. Auch der Zionismus lässt sich als eine solche Störung interpretieren. Die Zionisten selbst präsentierten sich häufig als eine Kraft, welche die vermeintlich eindeutigen Dichotomien dieses Verhältnisses überwinden könne. So findet sich immer wieder die Vorstellung, dass die national bewussten Juden zwischen dem Orient und dem Okzident vermitteln könnten.⁴⁹ Selbst Bubers Gegenüberstellung der beiden Welten in *Der Geist des Orients* endete mit der Charakterisierung der Juden als »Mittlervolk [...], das alle Weisheit und Kunst des Abendlandes erworben, und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen.«⁵⁰ Für Buber, aber auch für viele andere deutsche Zionisten, ging es außerdem darum, die Juden aus ihrer subalternen Position in Europa zu befreien, ohne dass daraus eine hegemoniale Position gegenüber den palästinensischen Arabern entstand. Auch diese Vorstellung unterlief die dichotome Struktur des Kolonialverhältnisses. Nun darf natürlich nicht übersehen werden, dass die Vision eines nicht-hierarchischen Verhältnisses zwischen Juden und Arabern in Palästina und in Israel nicht verwirklicht wurde und dass in einem von Kolonialismus und Nationalismus definierten Feld die Dichotomie von Hegemonie und Subalternität auch nicht aufgehoben werden konnte. Es bleibt also zunächst offen, inwieweit Bhabhas *third space* auch in der Realität und nicht nur in den idealistischen Vorstellungen einiger Zionisten bestand.⁵¹ Dennoch bietet dieses Konzept die Möglichkeit, die Komplexität der zionistischen Position jenseits einer simplen Zuordnung auf die Seite der Kolonialisierenden oder der Kolonisierten zu erfassen.

47 Eine Ausnahme in Bezug auf die antienglische Propaganda bildete Davis Trietsch, vgl. z. B. Davis Trietsch, *Die Welt nach dem Kriege*, Berlin 1915; ders., *Afrikanische Kriegsziele*, Berlin 1917. Eine dem deutschen Kolonialdiskurs entsprechende rassistische Abwertung des kolonialen Anderen findet sich in den zionistischen Äußerungen zum deutschen Kolonialismus hingegen nirgends.

48 Vgl. v. a. Bhabha, *The Location of Culture*.

49 Vgl. z. B. Kurt Blumenfeld, *Der Zionismus, eine Frage der deutschen Orientpolitik*, Berlin 1915, S. 84; Kohn, *Der Geist des Orients*; Davis Trietsch, *Der jüdische Orient*, in: Berthold Feiwel/Martin Buber/Ephraim Moses Lilien (Hg.), *Jüdischer Almanach*, teilw. veränd. Neuausg., Berlin 1904, S. 248–254; Nachum Goldmann, *Deutschland und Palästina*, in: *Das Größere Deutschland*. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kolonialpolitik, Nr. 29, 17.7.1915, S. 989–995.

50 Buber, *Der Geist des Orients*, S. 65.

51 Spuren in der Realität zeigten sich u. a. in den direkten Beziehungen zwischen zionistischen und arabischen Intellektuellen in Palästina, wie sie Jonathan Gribetz für die Frühzeit der zionistischen Siedlungstätigkeit untersucht hat. Vgl. Jonathan Marc Gribetz, *Defining Neighbors. Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter*, Princeton 2014.

Eindeutig antikoniale Muster finden sich in der Auseinandersetzung des deutschen Zionismus mit dem Antisemitismus.⁵² Diese Muster lassen sich am besten mit dem maßgeblich von Stuart Hall geprägten Begriff der Identitätspolitik beschreiben. Hall beschreibt damit die Praxis, dass subalterne Akteurinnen und Akteure in kolonialen und postkolonialen Kontexten, anstatt von der hegemonialen Kultur repräsentiert und dadurch beherrscht zu werden, sich selbst repräsentieren. Dabei wird die zugeschriebene Besonderheit affirmiert und der abwertende Inhalt der Repräsentation positiv umgewertet.⁵³ In diesem Sinne gingen die deutschen Zionisten hart mit der Abwehrstrategie des *Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* ins Gericht, die wesentlich auf der Betonung nationaler Zugehörigkeit und Loyalität basierte. Die Antisemiten interessierte es nicht, so wurde argumentiert, wie »deutsch« die Juden fühlten, dachten oder handelten, sondern sie lehnten die Juden ab, weil sie Juden waren.⁵⁴ Vor allem während der Weimarer Republik entwickelten die Zionisten eine alternative Strategie gegen den Antisemitismus, deren Kern das Bekenntnis zum eigenen Judentum und die Stärkung des jüdischen Selbstbewusstseins war.⁵⁵ Nach außen hin sollte dies dazu führen, dass die Juden den anderen Nationen, und nicht zuletzt den Antisemiten, in einer Position der »Ebenbürtigkeit« gegenüberzutreten konnten.⁵⁶ Dafür war es aus Sicht der Zionisten notwendig, die Besonderheit der Juden gegenüber den Nichtjuden zu betonen. »Man kann entweder die jüdische Nationalität ableugnen«, schrieb der Zionist Felix Rosenblüth, »und damit implicite zugeben, daß ihre Existenz den Antisemitismus rechtfertigen würde, – das ist die Methode des Zentralvereins; oder, man kann die Existenz der jüdischen Nationalität zugeben, aber bestreiten, daß sie dem Antisemitismus auch nur den mindesten

- 52 Vgl. dazu Stefan Vogt, Den Antisemitismus als Juden bekämpfen. Zionistische Antworten auf die Judenfeindschaft in der Weimarer Republik, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 24 (2015), S. 183–214.
- 53 Vgl. v.a. Stuart Hall, New Ethnicities, in: Kobena Mercer (Hg.), *Black Film, British Cinema*, London 1988, S. 27–31. Außerdem: ders., Politics of Identity, in: Terence Ranger/Yunas Samad/Ossie Stuart (Hg.), *Culture, Identity and Politics. Ethnic Minorities in Britain*, Aldershot 1996, S. 129–135; ders., Introduction: Who Needs Identity?, in: Stuart Hall/Paul du Gay (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London 1996, S. 1–17.
- 54 Vgl. z. B. j. r., Was weiter?, in: *Jüdische Rundschau*, Nr. 74/75, 19.9.1930, S. 485; Alfred Landsberg, Zionismus und Umwelt. Referat von Dr. Alfred Landsberg auf der Zentralkomitee-Sitzung vom 1. Januar 1924, in: *Jüdische Rundschau*, Nr. 1, 4.1.1924, S. 4–6; hier S. 5f.; Grundlinien des Referats der Antisemitismus-Kommission, 4.5.1931, Schocken Archives Jerusalem (SchA), 531/66; Innere Sicherheit, in: *Jüdische Rundschau*, Nr. 10, 3.2.1933, S. 45f., hier S. 46.
- 55 Dazu gehörte z. B. die Beschäftigung mit jüdischer Geschichte und Kultur, die Mitgliedschaft in zionistischen Turnvereinen und die Organisation jüdischer Selbsthilfe. Vgl. dazu z. B. Was wir wollen!, in: *Jüdische Turnzeitung* 1 (1900), S. 1; Leitfaden für die Gründung eines Jüdischen Wanderbundes »Blau-Weiß«, hg. v. Jüdischen Wanderbund »Blau-Weiß«, Berlin, November 1913, in: Jehuda Reinharz (Hg.), *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933*, Tübingen 1981, S. 114–117; Protokoll der 6. Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses, 19.2.1930, SchA 531/61; s. n., Im Kampf um die Selbstbehauptung, in: *Jüdische Rundschau*, Nr. 16, 25.2.1930, S. 107; Thesen »Die Wirtschaftslage der Juden in Deutschland«, ohne Datum [Mai 1930], SchA 531/31; Protokoll der Sitzung des Landesvorstandes, 12.10.1930, SchA 531/32; Grundlinien des Referats der Antisemitismus-Kommission, 4.5.1931, SchA 531/66.
- 56 Vgl. z. B. Rundschreiben an die Mitglieder des Landesvorstandes und des Zentralkomitees, an die zionistischen Ortsgruppen und Vertrauensleute, 15.1.1923, SchA 531/241; Landsberg, Zionismus und Umwelt; R. W. (Robert Weltsch), Die judenfeindliche Welle in Deutschland, in: *Jüdische Rundschau*, Nr. 97, 20.11.1923, S. 561.

Anspruch gestattet, – das ist die Methode des Zionismus.«⁵⁷ Der Kampf gegen den Antisemitismus durfte von den Juden demnach nicht als Deutsche, er musste von ihnen als Juden geführt werden. Sein Ziel durfte nicht Integration sein, sondern Anerkennung, nicht Gleichheit, sondern Gleichwertigkeit.⁵⁸

Diese Strategie entspricht in erstaunlicher Genauigkeit den identitätspolitischen Konzepten, die vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg in den Kämpfen gegen den Kolonialismus und gegen rassistische Ausgrenzungen in postkolonialen Gesellschaften zur Anwendung kamen. Für die Zionisten beinhaltete dies, die zumeist antisemitisch motivierte Identifizierung als Juden anzuerkennen, sie zu einer positiven Zuschreibung umzudefinieren und anstelle von Gleichheit auf eine Differenz zu den Nichtjuden zu bestehen. Auf dieser Basis sollte dem Antisemitismus auf Augenhöhe begegnet und damit die Grundstruktur der Beziehung zwischen der hegemonialen Gesellschaft und der marginalisierten Gruppe infrage gestellt werden. Das Ziel dieser Strategie war es nicht, den Antisemitismus zu überwinden, denn dies war nach Ansicht der Zionisten in der Diaspora nicht möglich. Vielmehr ging es darum, die Juden gegen antisemitische Angriffe abwehrbereit und schließlich immun zu machen. Zwar sahen die Zionisten nur in der Emigration nach Palästina einen Weg, um den Antisemitismus ein für alle Mal loszuwerden, doch waren sie sich bewusst, dass dies für die Mehrzahl der deutschen Juden keine Lösung sein konnte. In der Diaspora erschien ihnen Identitätspolitik daher als das einzige Mittel, um von ihrer Umwelt respektiert zu werden und damit der Bedrohung durch den Antisemitismus zu begegnen.⁵⁹

Wie auch im Fall der antikolonialen und antirassistischen Identitätspolitik basierte diese Strategie auf einer äußerst problematischen Grundlage: der Anerkennung einer essenzialistisch definierten Differenz zwischen Juden und Nichtjuden. Für die Zionisten folgte daraus nicht nur die Überzeugung, dass der Antisemitismus unvermeidbar sei, solange Juden und Nichtjuden in der Diaspora zusammenlebten.⁶⁰ Sie waren sogar bereit, dem Antisemitismus positive Aspekte zuzugestehen. Er anerkenne nämlich und bestätige damit die von der nichtzionistischen Mehrheit der deutschen Juden so hartnäckig abgestrittene völkische Besonderheit der Juden. »Die Wirklichkeit unserer jüdischen Sonderart«, so formulierte dies Kurt Blumenfeld, »ist der wahre Grund des Antisemitismus. Der Antisemitismus ist ein Zeichen dafür, daß wir noch immer eine wirkende Gemeinschaft sind. Unsere Sonderart wird

57 Felix Rosenblüth, Nationaljudentum und Antisemitismus, in: Jüdische Rundschau, Nr. 13, 28.3.1913, S. 126–128, Zitat S. 127.

58 Vgl. z. B. Grundlinien des Referats der Antisemitismus-Kommission, 4.5.1931; Arnold Zweig, Die Summe, in: Jüdische Rundschau, Nr. 97, 20.11.1923, S. 502; Die innerdeutsche politische Tätigkeit der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Entwurf von Richtlinien für ein Tätigkeitsprogramm der vor uns liegenden Arbeitsperiode, 6.10.1932, SchA, 531/231.

59 Vgl. z. B. Weltsch, Die jüdenfeindliche Welle.

60 Diese These findet sich in unzähligen Versionen in der gesamten zionistischen Literatur zum Antisemitismus. Vgl. z. B. Maarabi (Kurt Blumenfeld), Antisemitismus, in: Jüdische Rundschau, Nr. 30, 23.7.1915, S. 239f.; Robert Weltsch, Vom Antisemitismus, in: Zionistische Briefe, Dezember 1910, CZA, Leo Herrmann Archive, A 145/257, S. 8–12, hier S. 8f.; Die antisemitische Welle, in: Jüdische Rundschau, Nr. 47, 11.7.1919, S. 377; F. L., Zur Situation in Deutschland, in: Jüdische Rundschau, Nr. 10, 6.2.1920, S. 63; Kr. (Gustav Krojanker), Antisemitismus, in: Der jüdische Wille 2 (1919/20), No. 4/5, S. 173–175; Zweig, Die Summe; Fritz Bernstein, Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses, Berlin 1926, S. 222f.

von den anderen empfunden.«⁶¹ Nicht zu Unrecht erkannten viele nichtzionistische Juden in der völkischen Definition des Judentums durch die Zionisten eine Gemeinsamkeit mit den Antisemiten.⁶² Auf dieser Basis waren die Zionisten nicht in der Lage, die Ideologie des Antisemitismus kategorisch zurückzuweisen. Sie konnten jedoch eine in sich kohärente Abwehrstrategie entwickeln, die, auch angesichts fast vollständig fehlender Unterstützung aus der nichtjüdischen Bevölkerung, der Plausibilität nicht entbehrte. Der Wucht des nationalsozialistischen Angriffs auf die Juden konnte weder diese Strategie noch diejenige des Centralvereins wirklich etwas entgegensetzen. Doch zeigt nicht zuletzt der Vergleich mit der Identitätspolitik antikolonialer und antirassistischer Bewegungen, dass eine solche Politik durchaus auch Erfolge haben konnte.

Resümee

57

Die Analyse der hier vorgestellten Phänomene – des Verhältnisses von deutschsprachigem Kulturzionismus und deutschem Nationalismus, der Stellung des deutschen Zionismus zum deutschen Kolonialismus und der Auseinandersetzung der deutschen Zionisten mit dem Antisemitismus in Deutschland – aus einer postkolonialen Perspektive steht noch ganz an ihrem Anfang und verweist auf eine Fülle weiterer, noch unbearbeiteter Forschungsthemen. Vor allem müsste diese Analyse auf die Sektionen der zionistischen Bewegung außerhalb des deutschsprachigen Mitteleuropa ausgeweitet werden. Insbesondere der Zionismus Ost-, Mittelost- und Südosteuropas bietet hier ein breites Themenfeld, denn dort war die subalterne Position der Juden am deutlichsten ausgeprägt. Darüber hinaus wären vor allem die Vorstellungen zu untersuchen, die sich europäische Zionisten über die Struktur der jüdischen Gemeinschaft in Palästina und über das Verhältnis zu den palästinensischen Arabern, aber auch zu den Gesellschaften im Nahen Osten insgesamt machten. So lässt sich aus einer postkolonialen Perspektive beispielsweise zeigen, dass Martin Bubers Visionen weniger auf eine liberale »Verständigung« mit den Arabern zielten als auf eine »Re-Indigenisierung« der Juden, die diese dann zu natürlichen Verbündeten der Araber in ihrem Kampf gegen die europäische Hegemonie machen würde.⁶³ Generell wäre die Aneignung und Ko-Konstitution gemeinhin als »postkolonial« verstandener Konzepte und Vorstellungen durch europäische Zionisten – neben demjenigen der Indigenität beispielsweise die der Authentizität, der Subalternität oder der Selbstermächtigung – ein lohnendes Feld der historischen Analyse. Schließlich könnten mit Hilfe postkolonialer Ansätze auch die Position und die Selbstpositionierung des europäischen Zionismus zwischen dem »Osten« und dem »Westen« oder, um mit Stuart Hall zu sprechen, dem »Westen« und dem »Rest« neu bestimmt werden.⁶⁴ Neben der im Zionismus präsenten Idee einer »Vermittlung« zwischen »Orient« und »Okzident« beträfe dies insbesondere auch das Verhältnis zwischen europäischem Zionismus einerseits

61 Maarabi, Antisemitismus, S. 240.

62 Diese Gemeinsamkeit war auch den Zionisten bewusst. »Dasselbe Lebensgefühl«, schrieb zum Beispiel Moritz Goldstein bereits 1906, »das uns zu Nationaljuden macht, macht die Gegenseite zu Antisemiten.« Moritz Goldstein, Geistige Organisation des Judentums, in: Ost und West 6 (1906), Sp. 513–526, Zitat Sp. 517.

63 Vgl. Stefan Vogt, The Postcolonial Buber. Orientalism, Subalternity and Identity Politics in Martin Buber's Political Thought, in: Jewish Social Studies 22 (2016) 1, S. 161–186.

64 Hall, The West and the Rest.

und schwarzen Bürgerrechts-, antikolonialen Befreiungsbewegungen und Prozessen der Dekolonisation andererseits.

Die angeführten Beispiele machen deutlich, dass es für Konzepte aus den *postcolonial studies* ein breites Anwendungsfeld in der Historiografie des Zionismus in Europa gibt. Mehr noch: Die zwar nicht identische, aber doch vergleichbare Positionierung von Zionismus und antikolonialem Nationalismus in einem von hegemonialem Nationalismus und Kolonialismus dominierten Feld zeigt, dass es sich tatsächlich um strukturell verwandte Phänomene handelt. Gemeinsame Strategien wie diejenigen der Identitätspolitik oder der Indigenität weisen nicht nur eine phänomenologische Ähnlichkeit auf, sondern haben auch ganz ähnliche Ursachen, Funktionen und Intentionen. Aufgrund dieser strukturellen Verwandtschaft ist eine Anwendung postkolonialer Konzepte auf die Geschichte des europäischen Zionismus nicht nur möglich, sondern in höchstem Maße sinnvoll. Das Ziel dieser Anwendung kann es jedoch nicht sein, die politisch motivierte Verkürzung des Zionismus zu einer Version oder gar zu einem Agenten des europäischen Kolonialismus durch eine Verklärung des Zionismus zu einer antikolonialen Befreiungsbewegung zu ersetzen. Vielmehr können mit postkolonialen Konzepten gerade auch die Uneindeutigkeiten und Ambivalenzen der zionistischen Position sowohl innerhalb der europäischen Gesellschaften wie auch in Bezug auf das Kolonialverhältnis herausgearbeitet werden.

Tatsächlich wäre es fatal, postkoloniale Theorie ausgerechnet dafür zu nutzen, in Bezug auf den Zionismus neue Eindeutigkeiten und identitäre Zuschreibungen zu konstruieren. Die *postcolonial studies* waren selbst von solchen Tendenzen nie frei. Immer wieder wurde versucht, den Widerstand gegen die Hegemonie des Westens in einer wie auch immer gefassten Substanz oder Authentizität nichtwestlicher Kultur zu verankern.⁶⁵ Während die Berufung auf eine authentische Subjektivität für die Subalternen selbst unter Umständen eine gewisse strategische Berechtigung haben kann, ist sie in der historischen Analyse weder hilfreich noch akzeptabel. Sowohl für die *postcolonial studies* als auch für die Forschung zur Geschichte des Zionismus kann, sofern sie sich als kritische Wissenschaften verstehen, die Suche nach einer eindeutigen, authentischen oder essenziellen Identität immer nur Gegenstand, niemals jedoch das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit sein. Für die Zionismusgeschichte sind daher nur diejenigen Formen und Elemente postkolonialer Theorie brauchbar, die klar in einer anti-essenzialistischen Tradition stehen und denen es darum geht, Identitäten zu dekonstruieren, auch wenn sie deren politische Bedeutung anerkennen. Unter diesen Voraussetzungen aber kann die Anwendung postkolonialer Konzepte auf die Zionismusgeschichte wichtige neue Einsichten in den Charakter und die historische Rolle dieser Bewegung liefern. Sie kann zugleich helfen, den kritischen Varianten der *postcolonial studies* gegenüber deren essenzialistischen Versionen den Rücken zu stärken. Es sollte daher im Interesse beider Disziplinen liegen, sich in Zukunft offen zu ihrer Verwandtschaft zu bekennen.

65 Partha Chatterjee beispielsweise besteht auf der Existenz eines »spiritual domain« der Kolonisierten, das über »essential marks of cultural identity« verfüge. Vgl. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993, S. 6.