

REZENSION

**Eyal Chowers: The Political Philosophy of Zionism.
Trading Jewish Words for a Hebraic Land**

Eyal Chowers: The Political Philosophy of Zionism. Trading Jewish Words for a Hebraic Land, New York: Cambridge University Press 2012, 274 S., ISBN: 978-1-107-00594-5, \$ 99,00.

Besprochen von Lutz Fiedler.

Die Idee des Zionismus hat eine ebenso lange wie komplizierte Geschichte, die von ganz unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen begleitet ist. Mit dem Bestreben einer Nationalisierung und Territorialisierung der europäischen Judenheiten stand die zionistische Bewegung ja nicht nur in Konkurrenz zu gegenläufigen jüdischen Wegen in die Moderne. Schon kurz nach der Staatsgründung Israels 1948 hatte das geflügelte Wort „Red‘ doch nicht so einen Zionismus“ auch unter der im Lande geborenen Jugend eine Distanzierung angezeigt, die aus dem Gegensatz zwischen der in Europa geborenen Idee und den davon abweichenden Erfahrungen des Landes erwachsen war. Nirgends aber liegen die Dinge schwieriger als im Kontext des Palästina- und Nahostkonflikts. Entzünden sich doch am Zusammenstoß einer sich ansiedelnden mit einer vorgefundenen Bevölkerung grundlegende Fragen der Legitimität von Gründung und Aufrechterhaltung eines jüdischen Staates, die sich in sich ausschließende Parteinahmen übertragen. Gegenüber einer solchen vom Konflikt um das Land geprägten Darstellung will der Tel Aviver Politologe Eyal Chowers in seinem 2012 erschienenen Buch *The Political Philosophy of Zionism. Trading Jewish Words for a Hebraic Land* eine Perspektive eröffnen, die „die tieferen politisch-philosophischen Dimensionen des Zionismus“ ausleuchtet (S. 13). Wie bereits in seinem vorhergehenden Buch *The Modern Self in the Labyrinth: Politics and the Entrapment Imagination* (2004) nimmt er die europäische Moderne in den Blick und rückt die Entstehung der zionistischen Bewegung in deren geschichtsphilosophischen Kontext. Dabei stellt sich jedoch der Eindruck ein, dass die weit ausholenden Exkurse zur philosophischen Tradition der Moderne selbst eher vom Thema wegführen. So wird nur mit Mühe die zentrale These des Buches über den Zustand der israelischen Gesellschaft erkennbar, die in ihrer Entwicklung durch das Fortwirken ihrer zionistischen Entstehungsgeschichte blockiert werde.

Seinen Ausgangspunkt nimmt das Buch jedoch nicht bei der Entstehung der zionistischen Bewegung am Ende des 19. Jahrhundert, sondern in der Beschreibung der Wirkung, die die einbrechende Moderne auf die jüdischen Lebenswelten hatte. Wie auch die vier weiteren Kapitel resultieren die Überlegungen zum ersten, „Jews and the Temporal Imaginations of Modernity“ (S. 19–71), auf einem bereits lange

zuvor publizierten Artikel, was sich nicht immer zu Gunsten der argumentativen Stringenz des Buches auswirkt. Dennoch bietet die Diskussion des Zukunftsvertrauens, das sich vor allem unter den deutschsprachigen Judenheiten mit dem Einbruch der Moderne ausgebildet hat, interessante Einsichten. Denn auch wenn bereits ein breites Forschungsfeld entstanden ist, das den Übergang der Juden von der Vormoderne in die Moderne entlang der Geschichte von *Haskala* und *Wissenschaft des Judentums* nachvollzogen hat, gelingt Chowers ein faszinierender Überblick, der die Überwindung des religiösen Gesetzesbegriff und die Anverwandlung an den Erwartungshorizont des modernen Geschichtsbegriffs unter den sich säkularisierenden Juden nachzeichnet. Läuft die Darstellung deshalb einerseits auf die Kant-Lektüre Hermann Cohens zu, der in der Geschichtsteleologie des Königsberger Philosophen gleichsam die universalistische Ethik der jüdischen Propheten wiedererkennen wollte, so resümiert Chowers um die Jahrhundertwende andererseits eine verbreitete jüdische Hinwendung zu den Idealen von Liberalismus und Kosmopolitismus: mithin zu der Hoffnung auf eine Neutralisierung unterschiedlicher Herkunft im Sinne einer menschheitlichen Zukunft.

Für seine eigene Darstellung zu Entstehung und Selbstverständnis der zionistischen Bewegung bilden die Überlegungen zum Zukunftsvertrauen der europäischen Judenheiten jedoch nur die Vorgeschichte. Denn auch wenn Chowers gerade den Zionismus ebenso wie den jüdischen Staat als „ultimative Verkörperung der modernen Errungenschaften in Kultur, Wissenschaften und Regierungsformen“ verstanden wissen will – seine Entstehung zeugt zugleich vom Ende der universalistischen Utopien des 19. Jahrhunderts. „Tatsache ist jedoch“, schreibt Chowers deshalb, „dass der Zionismus erst entstanden ist, nachdem das Versprechen des Fortschritts in seiner alle Sphären umfassenden Bedeutung zusammengebrochen war.“ (S. 24) Unter Bezugnahmen auf die zeitgenössischen Texte von Theodor Herzl, Ahad Ha'am und Vladimir Jabotinsky zeichnet Chowers deshalb eine Denkbewegung nach, in der sich zwar der Glaube an den technischen Fortschritt erhalten hatte, dieser sich aber im Zeichen des modernen Antisemitismus von dem weltgeschichtlichen Zukunftsoptimismus, der eine pluralistische Einheit der Menschheit und der Emanzipation und Integration der Juden am Ort ihrer Existenz versprach, längst entkoppelt hatte. In das Zentrum seiner Darstellung – vor allem des Zweiten Kapitels über „The Zionist Temporal Revolution“ (S. 72–114) – rückt Chowers indes die Lebenswege des hebräischen Schriftstellers Micha Josef Berdyczewski und des Gründungsvaters des Arbeiterzionismus Ber Borochow. An beiden entfaltet er ein zionistisches Zeitbewusstsein, das in den Begriff einer „sundered history“ [im Sinne einer „abgetrennten Geschichte“] gerinnt und einen ebenso radikalen „Bruch mit der bisherigen Geschichte“ wie einen kollektiven Neuanfang meint. (S. 94–114) So wollte Berdyczewski mit Europa auch die Erfahrungen der jüdischen Diaspora und deren textueller Tradition hinter sich lassen, um in Palästina gleichsam eine neue hebräische Nation zu begründen. „Wir haben einen Punkt erreicht, an dem zwei Welten kollidieren“, lautete sein Credo, „Existenz oder Untergang! Der letzte Jude oder der erste Hebräer zu sein.“ (S. 72) Gegenüber jener nationalen stand Borochow für die soziale Utopie: den jüdischen

Auszug aus der europäischen Ökonomie, in der sie keinen Platz gefunden hatten, und die Begründung einer eigenständigen jüdischen Volkswirtschaft in Palästina.

Dass die Perspektive, die Chowers in seinem Buch vorschlägt, dabei tatsächlich den ganz unterschiedlichen jüdischen Geschichtserfahrungen des 19. und des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts gerecht wird, ist freilich zweifelhaft. Die Bemerkung, dass Berdyczewski mit seiner Entscheidung zum Zionismus die „Gefahren und Potentiale seiner Zeit besser“ als seine Zeitgenossen „erfasst habe“ (S. 73), ebenso wie die Adelung von Borochow zum Vorseher der Zeichen einer schrecklichen Zukunft (S. 103) mögen vielmehr Ausdruck einer Geschichtsschreibung nach dem Holocaust wie der narrativen Einengung von Chowers Darstellung geschuldet sein. Aufgebraucht waren die Hoffnungen auf eine fortgesetzte jüdische Existenz innerhalb der nichtjüdischen Umwelt jedenfalls mit dem Beginn der zionistischen Bewegung noch lange nicht. Das meinte ja nicht nur das politisch-kulturelle Konzept der *Gegenwartsarbeit*, das in ein umfassendes Engagement für einen international verankerten Minderheitenschutz im Europa der Nationalstaaten mündete.¹ Ebenso wie die zionistische Bewegung mit der britischen Balfour-Deklaration des Jahres 1917 ihre institutionelle Anerkennung erlangte, weckte die Oktoberrevolution im selben Jahr gerade unter den osteuropäischen Juden die Hoffnung auf eine „rote Assimilation“ in der kommunistischen Zukunft.² Gegenüber einer solch fortgesetzten Hoffnung auf eine universalistische Zukunft bedeutete die zionistische Bewegung jedenfalls den Auszug aus der nichtjüdischen Welt und den Rückzug auf die eigene Partikularität. Und als Bruch mit der jüdischen Tradition der Diaspora bedeutete sie damit auch die Begründung einer eigenen Nationalgeschichtsschreibung, die stattdessen an die vordiasporische Präsenz der Juden in *Eretz Israel* anzuschließen suchte. „Der Ort *Eretz Israel* vereint Töne, Geschmäcker und Bilder von einer alten Vergangenheit“, beschreibt Chowers die noch der jüdischen Religion entstammenden Motive der Entscheidung für Palästina. „Ein lebhafter, generationsübergreifender Dialog wird so mit einer Vergangenheit etabliert, die in der Gegenwart fortlebt und mit deren revolutionärer Energie angereichert wird.“ (S. 138) Darin eine Erlösung der Vergangenheit und die Begründung einer neuen *Jetztzeit* im Sinne der geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins zu erkennen, so wie es Chowers nahelegt, geht indes zu weit. Eher handelt es sich hier um die politische Theologie einer Nationalbewegung, deren politische Begriffe sich zugleich als säkularisierte religiöse Begriffe erweisen.

Bereits im Jahre 1944 hatte Hannah Arendt mit Besorgnis festgestellt, dass die sozialen und nationalen Utopien innerhalb des Jischuws zu einem Bewusstsein beitrugen, nach dem „Palästina ein idealer Ort außerhalb der trostlosen Welt“ sei, und damit ihren Anteil daran hatten, sich in Palästina von der näheren wie ferneren Umwelt abzukapseln.³ Wenn auch nicht in unmittelbarem Anschluss an Arendt, so gehört es doch zu den bemerkenswertesten Aspekten von Chowers Buch, dass er zu

¹ Graf, Philipp: Die Bernheim-Petition 1933. Jüdische Politik in der Zwischenkriegszeit, Göttingen 2008.

² Diner, Dan: 1917, in: Barnavi, Elie/ Friedländer, Saul: (Hrsg.): Les Juifs et le XXe siècle. Dictionnaire critique, Paris 2000, S. 752–758.

³ Arendt, Hannah: Der Zionismus aus heutiger Sicht, in: dies.: Die Krise des Zionismus. Essays & Kommentare, Berlin 1989, S. 38–39.

einer ganz ähnlichen Einschätzung gelangt, indem er den zionistischen Slogan „ins Land gekommen [zu sein], um es zu bauen und durch es erbaut zu werden“ [anu banu artza livnot ulehibanot ba] (S. 138 f.) in das Zentrum seines Buches stellt. „Vielleicht ist es kein Zufall, dass das hebräische Wort, das die geistige Verfassung des Zionismus am besten beschreibt, ein Wort ist, das auf die am eindrucklichsten von Menschenhand geschaffenen Objekte verweist: *binyan* (Erbauen/Gebäude)“, schreibt Chowers da am Anfang seines dritten Kapitels. „Es ist das Wort, das die Brücke zwischen der textuellen und der gegenständlichen Welt darstellt, die manche Juden zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts überquert haben.“ (S. 121) Allein bei der wortwörtlichen Bedeutung des Begriffs vom Aufbau des Landes, der in einer „Revolution der modernen Architektur“ (S. 131) mündete, die noch heute in Tel Aviv zu besichtigen ist, will er es deshalb ebenso wenig belassen wie in der auf A.D. Gordon gegründeten Kollektivutopie der Errichtung einer neuen Gemeinschaft durch die landwirtschaftliche Bearbeitung des Landes. Noch tiefer geht sein Verweis auf die Abdichtung gegenüber der arabischen Umwelt, die von der nach innen gerichteten Utopie des Aufbauwerks begleitet war. „Sie (die zionistischen Siedler, L.F.) waren zumeist blind für die Bemühungen der bereits ansässigen palästinensischen Einwohner, das Land zu bearbeiten und zu kultivieren“, resümiert Chowers die Überdeckung der arabischen Geschichte des Landes vor der zionistischen Ansiedlung: „Für sie war es mit alten historischen Erinnerungen und Bedeutungen angereichert, die unerlöst bleiben würden, solange nicht Juden das Land bebauen, eigene Häuser und Straßen bauen und eine Industrie errichten würden.“ (S. 139) Ihre Wirkung hatte diese Fokussierung auf den Aufbau von Land und Kollektiv jedoch auch auf die politisch-institutionelle Struktur der neu entstehenden hebräischen Gemeinschaft und sollte sich dort als hinderlich für die Ausprägung demokratischer Strukturen erweisen. „Staatsbürger als Bauende werden nicht in ihrer Bedeutung als Individuen, sondern als Mitglieder einer Baugemeinschaft gestärkt“, lautet Chowers kritisches Urteil, das auf eine Tradition von Josef Trumpeldor über Vladimir Jabotinsky bis hin zu David Ben-Gurion verweist, die durch den Vorrang des Kollektivs gegenüber dem Individuum gekennzeichnet war. „Es mangelt ihnen des Empfindens, dass es im Bereich des Politischen einer entfalteten Individualität bedarf.“ (S. 146)

Dass auch das moderne Hebräisch seinen eigenen Anteil an jener kollektiven Selbstabschließung hatte, wird zum Gegenstand des vierten Kapitels über „Hebrew and Politics“. Es hebt mit der irritierenden Feststellung an, dass der hebräische Staat jenseits der Unabhängigkeitserklärung keinen Textkanon kennt, auf den sich ein demokratisches Selbstverständnis begründen könne. Ob der Grund dafür wirklich in der radikalen Säkularisierung des Hebräischen und dessen Verwandlung von einem einstigen „Träger von Wahrheit und Offenbarung“ in eine nur noch „direkte und instrumentelle Sprache“ des nationalen Aufbauwerks liegt (S. 158), so wie es Chowers mutmaßt, mag vorerst dahingestellt sein. In seiner Besinnung auf Möglichkeiten einer demokratischen Sprachkultur, die frei von der Rhetorik des zionistischen Aufbauwerks sein könnte, sucht er Inspiration bei Ahad Ha'am und Chaim Nahman Bialik – und damit bei zwei jüdischen Autoren, die eine

Säkularisierung der hebräischen Sprache im Sinne hatten, die bewusst eine Bindung an die Tradition des sakralen Textes zu wahren suchte. Gerade Ahad Ha'ams kulturzionistische Sprachtheorie wollte im modernen Hebräisch ja ebenso den kollektiven Geist des Judentums, mithin einer jüdischen Ethik, aufscheinen lassen und war damit auch zum Ausgangspunkt einer Kritik am politischen Zionismus geworden. Weil er sich damit jedoch allein auf Fragen der Ethik begrenzte, resümiert Chowers schließlich, dass ein Staat mit Ahad Ha'ams Konzeption des Hebräischen kaum zu machen sei (S. 186). Anders liegen die Dinge bei Chaim N. Bialik, den Ben-Gurion selbst einmal als den „geistigen Führer seines Volkes“ (S. 192) bezeichnet hat. Immerhin wollte Bialik als Zeitgenosse und Freund von Ahad Ha'am nicht nur dessen Bemühungen einer Bindung des modernen Hebräisch an die vorausgehende Sprachtradition fortsetzen, sondern damit zugleich die politische Kultur des Landes prägen. Dass Bialiks Konzeption des Hebräischen als existenziellem Medium der Integration des Individuums in die Gemeinschaft ebenso wie der Verbindung von Tradition und politischer Gegenwart damit aber auch einen Anteil daran hatte, „Individuum und Gemeinschaft von verstörenden Wahrheiten abzuschirmen“, das hebt Chowers zugleich als „politisch gefährlich“ hervor. (S. 200) Von Bialiks Sprachtheorie ausgehend zeigt er deshalb einerseits auf, wie die sakrale Imprägnierung des modernen Hebräisch mit einer politischen Geographie einherging, die die arabische Existenz am Ort überschreiben sollte. Andererseits verweist er auf dieser Grundlage auf Redeformen in der modernen hebräischen Sprache, die ihren eigenen Anteil hatten, sich die politische Wirklichkeit des Palästinakonflikts außen vor zu halten. (S. 202)

So mündet Chowers Buch mit dem abschließenden Kapitel über „Democratic Language and Zionism“ in seinen eigenständigen Überlegungen zu einem Wandel der sprachlichen und politischen Kultur des hebräischen Staates, um mit dem Erbe des zionistischen Aufbauwerks der Gründergeneration abzuschließen. Doch auch wenn er dabei von Hannah Arendts Überlegungen zum Begriff einer demokratischen Sprachkultur innerhalb politischer Gemeinwesen ausgeht, will er sich dem Selbstverständnis der politischen Theoretikerin nicht vollständig anschließen. Gegenüber der Bereitschaft zum vollständigen Bruch mit Vergangenheit und Tradition, der Arendts Begriff der Natalität eingeschrieben ist, will Chowers stattdessen an Ahad Ha'am und Bialik anschließen, um die Überwindung des zionistischen Aufbauwerks durch die politisch-kulturelle Integration der Erfahrung der jüdischen Vergangenheit in die israelische Gegenwart herbeizuführen: sowohl in Gestalt der hebräischen Sprache als auch in der Besinnung auf die universalistischen Werte von Liberalismus und Kosmopolitismus. (S. 215–240) Solche Überlegungen stehen im Kontext einer bereits länger währenden Bezugnahme auf diasporische Traditionsbestände innerhalb der israelischen Gesellschaft. Gleichzeitig übergeht Chowers damit eine ganz eigenständige israelische Tradition: Bereits am Vorabend der Staatsgründung hatte sich unter den Kindern des Landes ein kulturelles Milieu ausgebildet, das durch die Selbsterfindung als neue hebräische Nation einen Bruch mit der jüdischen Vergangenheit ebenso wie mit der politischen Kultur der zionistischen Gründergeneration anstrebte. Es birgt einige Irritation, dass dieses

Phänomen seinen Höhepunkt gerade zu jener Zeit hatte, als die Mehrheit der Juden infolge des Holocaust im Bestand eines eigenen Staates gleichsam die alternativlose Bedingung einer jüdischen Existenz ausmachte. Und doch stand gerade die seit 1950 von Uri Avnery herausgegebene Zeitschrift *Haolam Hazeh* für ein Milieu, das die Individualisierung der israelischen Gesellschaft, eine Demokratisierung des politischen Diskurses und die Schöpfung einer neuen hebräischen Sprachkultur vorantrieb.⁴ In das Bild einer politischen Theorie des Zionismus fügt sich diese Geschichte indes nicht. Steht sie doch nicht mehr diesseits, sondern bereits jenseits des Zionismus.

Zitiervorschlag Lutz Fiedler: Rezension zu: Eyal Chowers: *The Political Philosophy of Zionism. Trading Jewish Words for a Hebraic Land*, in: *MEDAON – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 8 (2014), 14, S. 1–6, online unter http://medaon.de/pdf/MEDAON_14_Fiedler.pdf [dd.mm.yyyy].

Zum Rezensenten Lutz Fiedler lebt zurzeit in Givatajim (Israel) und Berlin. Gerade beendet er eine Arbeit über Jüdische Dissidenz in der Palästinafrage, die er am Leipziger Simon-Dubnow-Institut begonnen hat, um sie in Kürze an der Universität Leipzig als Dissertation einzureichen. Forschungsschwerpunkte: Jüdische, Israelische und Allgemeine Geschichte; Veröffentlichungen u. a. *Habsburger Verlängerungen. Imperienkonzepte im Werk Hans Kohns*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts VI* (2007), S. 477–508.

⁴ Avnery, Uri: *Optimistisch* (hebr.), Tel Aviv 2014.