Michael Brenner

Die zionistische Utopie begegnet der Realität: Palästina in der deutsch-jüdischen Literatur

„Gegen die Behandlung als Utopie muß ich meinen Entwurf zuerst verteidigen“, schreibt Theodor Herzl auf der ersten Seite seiner programmatischen Schrift „Der Judenstaat“. Er fährt fort: „Eigentlich bewahre ich damit nur die oberflächlichen Beurtheiler vor einer Albernheit, die sie begehen könnten. Es wäre ja keine Schande, eine menschenfreundliche Utopie geschrieben zu haben. Ich könnte mir auch einen leichteren literarischen Erfolg bereiten, wenn ich für Leser, die sich unterhalten wollen, diesen Plan in den gleichsam unverantwortlichen Vortrag eines Romans brächte. Aber das ist keine solche lebenswürdige Utopie, wie man sie vor und nach Thomas Morus so häufig producirt hat.“¹ Und kurze Zeit darauf betont er gegenüber seinen Anhängern: „Wenn Ihr wollt, so ist es kein Traum.“ In der Tat mußten Herzl und andere Zionisten immer wieder darauf hinweisen, daß ihre von den einen als Traum, von den anderen als Alptraum betrachtete Vision auch in der Realität Bestand haben konnte. Dabei war auch den Gründern des Zionismus der utopische Charakter ihrer Bewegung durchaus bewußt. Nicht zufällig kleidete Herzl, der Begründer des politischen Zionismus, im Jahre 1902 seine Vorstellung des Judenstaates in den – wie er noch sechs Jahre zuvor geschrieben hatte – „gleichsam unverantwortlichen Vortrag“ eines utopischen Romans, dem er den Titel „Altneuland“ gab. Er knüpfte damit auch an frühere utopische zionistische Romane an, wie etwa Menachem Eislers 1885 erschienenes Werk „Ein Zukunftsbild“ oder, acht Jahre später, Max Ernst Osterberg Verakoffs „Das Reich Judäa im Jahre 6000“².

Utopisch an der Idee eines „Judenstaats“ – um den Titel des programmatischen Aufsatzes Theodor Herzls von 1896 zu verwenden – schien seinen Lesern nicht nur die Wiederherstellung der politischen Souveränität der 2000 Jahre lang in aller Welt verstreuten Juden in ihrem ursprünglichen Territorium. Utopisch mußte Anhängern und Gegnern das ganze Programm des Zionismus erscheinen. Der Zionismus beinhaltete eine Reihe von Elementen, die zahlreichen Juden und Nichtjuden an der Wende zum 20. Jahrhundert weit entfernt von ihrer Lebensrea-

¹ Theodor Herzl, *Altneuland* (Augsburg 1986, Neudruck der Erstausgabe von 1896) 43.

² Siehe hierzu Leah Hadomi, *Jüdische Identität und der zionistische Utopieroman*, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 86 (1990) 30–34.

lität erschienen. Zunächst war hier einmal die Ausgangsposition der jüdischen Selbstdefinition. Herzl erklärte kategorisch: „Wir sind ein Volk, EIN Volk.“ Diese Vorstellung hatte der Großteil der Juden West- und Mitteleuropas im Laufe des 19. Jahrhunderts heftig abgestritten, da sie ihr Judentum im Zuge der Emanzipationsbemühungen zumindest offiziell auf rein religiöser Grundlage als deutsche oder französische Staatsbürger jüdischen Glaubens definiert hatten, es sozusagen „konfessionalisierten“. Herzl forderte nichts weniger als eine radikale Redefinition ihrer jüdischen Identität auf Grundlage der jüdischen Nation, was außerhalb des osteuropäischen Judentums auf heftigen Widerspruch stieß.

Eng verbunden mit der theoretischen Frage der Selbstdefinition war die äußerst praktische Angelegenheit der Gestaltung des eigenen Lebens. War mit der ersten Problemstellung die Frage „Wer bin ich?“ verbunden, so stellte sich damit auch die Frage „Wo soll ich leben?“ Der Zionismus verlangte die Verlagerung des Lebensmittelpunktes in ein Territorium, das zwar den meisten Juden aus der Beschäftigung mit ihrer eigenen Geschichte oder aus den täglichen Gebeten, die zur Rückkehr nach Zion aufforderten, bekannt war. Doch war, insbesondere in der jüdisch-religiösen Tradition, diese Vorstellung mit dem Kommen des messianischen Zeitalters verbunden und damit in eine unbestimmte Zukunft verschoben worden. Daß nun ausgerechnet ein durch und durch säkularer Jude wie Theodor Herzl diese Idee in die Praxis umsetzen wollte, erschien den einen als Gotteslästerung, den anderen als Spinnerei.

Zu ersteren zählten jene „Protestrabbiner“, die sich vehement – und letztlich mit Erfolg – gegen das Abhalten des 1. Zionistenkongresses im Sommer 1897 in München aussprachen: „Die Bestrebungen sogenannter Zionisten, in Palästina einen jüdischen Staat zu gründen, widersprechen den messianischen Verheissungen des Judenthums, wie sie in der heiligen Schrift und den späteren Religionsquellen erhalten sind.“ In der Tat stellt auch für Teile der heutigen Orthodoxie die Gründung eines jüdischen Staates vor dem erhofften messianischen Zeitalter und durch säkulare Juden ein unüberbrückbares Problem dar. Im zweiten Punkt allerdings wird der eigentliche Kern des Widerstandes deutlich: „Das Judentum verpflichtet seine Bekenner, dem Vaterlande, dem sie angehören, mit aller Hingebung zu dienen und dessen nationale Interessen mit ganzem Herzen und mit allen Kräften zu fördern.“³ Die Rabbiner wollten sich wie die Gemeindevertreter gegen den von Antisemiten immer wieder vorgebrachten Vorwurf der gespaltenen Loyalität wappnen⁴.

Zu letzteren zählte Karl Kraus, der damals noch nicht aus dem Judentum ausgetretene Kritiker und spätere Herausgeber der „Fackel“, der als direkte Reaktion auf den Kongreß von Basel eine bitterböse Polemik mit dem Titel: „Eine Krone für Zion“ veröffentlichte. Er warf den Zionisten vor, Antisemitismus zu predigen:

³ Yaakov Zur, Die „Protestrabbiner“, in: Heiko Haumann (Hrsg.), Der Erste Zionistenkongress von 1897 – Ursachen, Bedeutung, Aktualität (Basel 1997) 128.

⁴ Siehe hierzu ausführlicher: Michael Brenner, Warum München nicht zur Hauptstadt des Zionismus wurde – Jüdische Religion und Politik um die Jahrhundertwende, in: ders., *Yfaat Weiss* (Hrsg.), Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel (München 1999) 39–52.

sie erwiderten den antisemitischen Schlachtruf „Hinaus mit Euch, Juden!“ mit der Antwort „Jawohl, hinaus mit uns Juden!“ Darüber hinaus, so Kraus, wolle Herzl die europäischen Juden aus ihrer Verwurzelung in ihren jeweiligen Heimatländern herauslösen. Er widersprach heftigst, was er als Herzls Theorie karikierte, nämlich, „daß die Juden nur zur Hebung des Fremdenverkehrs sich zeitweise in Europa aufhalten“ und stellte Herzls Theorie des einen jüdischen Volkes in Abrede: „Welches gemeinsame Band soll jedoch die Interessen der deutschen, englischen, französischen, slavischen und türkischen Juden zu einem Staatsganzen zusammenhalten?“⁵

Es sei hier angemerkt, daß so manches Judenstaatsprojekt auch mit dem Gedanken spielte, das „neue Zion“ anderswo zu begründen. Ein halbes Jahrhundert vor Herzl hatte der ehemalige Konsul der amerikanischen Regierung in Tunis und High Sheriff in New York, Mordechai Immanuel Noah, eine Proklamation an die Juden ergehen lassen, in der er versprach, den Juden auf der ganzen Welt einen Zufluchtsort zu schaffen, „ein Land voll Milch und Honig, wo Israel in Frieden wohnen kann unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und wo unser Volk sich vertraut machen kann mit der Regierungswissenschaft und den Einsichten der Wissenschaft und Zivilisation, so daß sie befähigt werden zu jenem großen und endlichen Wiedereintritt in ihr altes Erbteil ...“. Dieses Land liegt recht weit entfernt von Weinstöcken und Feigenbäumen, denn so fährt Noah in seiner Beschreibung fort: „Der gewünschte Ort in dem Staate New York, dahin ich mein liebes Volk aus der ganzen Welt (so wie auch Leute aus anderen Religionen) einlade, ist Grand Island genannt, wo ich die Grundlage zu einer Stadt, genannt Ararat, zu legen gesonnen bin.“⁶

Auch der unmittelbare Vorgänger Theodor Herzls, der russisch-jüdische Arzt Leon Pinsker, dessen 1882 publizierte Schrift „Auto-Emanzipation“ eine direkte Reaktion auf den Beginn der Pogromwellen in Rußland nach Ermordung des Zaren Alexander II. darstellte, war sich noch im unklaren, ob die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina oder in Argentinien erfolgen sollte. Südamerika als beliebtes Einwanderungsland mit beträchtlichem wirtschaftlichem Potential galt als plausible Alternative und wurde selbst von Herzl noch in seinem „Judenstaat“ als Möglichkeit ins Auge gefaßt. Immerhin gab es hier bereits einige jüdische Kolonisationsversuche, die von der durch Baron Maurice de Hirsch ins Leben gerufenen „Jewish Colonization Association“ verfolgt wurden. Herzl selbst übrigens prüfte zum Leidwesen der meisten Zionisten kurz vor seinem Tod ernsthaft den Vorschlag der britischen Regierung, in Ostafrika eine temporäre jüdische Heimstätte zu errichten.

Neben den Forderungen, die eigene Identität radikal zu verändern und den Lebensmittelpunkt zu wechseln, beinhaltete das zionistische Programm noch

⁵ Karl Kraus, Eine Krone für Zion, in: Frühe Schriften 1892 - 1900, Bd. 2, hrsg. v. Joh. J. Braakenburg (München 1979) 303, 308.

⁶ Nathan M. Gelber, Zur Vorgeschichte des Zionismus: Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695-1845 (Wien 1927) 241-242.

weitere utopisch anmaßende Elemente, zu denen die Aneignung einer für viele Juden unbekannten oder zumindest unbenutzten Sprache und damit verbunden eines neuen kulturellen Wertesystems gehörten. Das Hebräische war zwar als Gebetssprache nie in Vergessenheit geraten, wurde aber seit vielen Jahrhunderten nicht mehr als Umgangssprache verwendet. Die Wiederbelebung des Hebräischen, wie sie vor allem von dem russischen Zionisten Eliezer Ben-Yehuda mit der Erarbeitung eines neuen Wörterbuchs in die Tat umgesetzt wurde, nahm zunächst auch unfreiwillig komische Züge an. Bereits in Ben-Yehudas eigener Biographie lassen diese sich erkennen, wenn er etwa darauf besteht, daß seine Familie nach der Immigration nach Palästina am Ausgang des 19. Jahrhunderts nur Hebräisch spricht und dadurch der kleine Sohn bis zum Alter von fünf Jahren völlig verstummt und wenig später den Vater brüskiert, als dieser ihm stolz eine eigene hebräische Übersetzung des „Grafen von Monte Christo“ überreicht: „Aber Papa, das Buch habe ich doch schon auf Französisch gelesen.“ Da auch Eliezer Ben-Yehuda am Ende des 19. Jahrhunderts noch die wichtigsten Grundbegriffe der modernen Sprache fehlten, war das im Haus gesprochene Hebräisch recht erbärmlich. Bat er seine Frau, die ohnehin wenig Hebräisch verstand, ihm eine Tasse Kaffee aufzugießen, so fehlten ihm die Wörter für Tasse, Untertasse, Löffel und aufgießen. Mit Zuhilfenahme von Gesten und Zeichen klang dies, wie sich sein Sohn Ittamar Ben-Ami später erinnern sollte, dann folgendermaßen: „Nimm das und tu das und bring mir das, und ich werde trinken.“⁷

Hebräisch zu sprechen schien selbst für Theodor Herzl Utopie zu bleiben. In seinem „Altneuland“ spricht man alle europäischen Sprachen, vor allem aber Deutsch, ebenso wie die neue Gesellschaft sich das beste aus allen europäischen Gesellschaften herausucht: französische Opernhäuser und englische Boarding Schools und selbstverständlich österreichische Cafés, in denen „Salzstangerln“ serviert werden.

In hebräischer Sprache schrieben dagegen jene jüdischen Schriftsteller Osteuropas, die wie Micha Josef Berdichevsky, Schaul Tschernichowsky und Josef Chajim Brenner in Anklang an Nietzsche eine Umwertung aller jüdischen Werte forderten. Einen neuen jüdischen Menschen, der mit dem Exiljudentum der letzten Jahrhunderte nichts zu tun habe, wollten sie schaffen. Dies konnte durchaus eine physische Veränderung beinhalten, wie etwa in Max Nordaus Forderung eines „Muskeljudentums“, aber auch die Schaffung einer neuen jüdischen Ästhetik in den Bereichen der Musik oder der Kunst (in der Ephraim Moses Lilien eine nationaljüdische Ikonographie begründen half). Die Zukunftsvision des „Neuen Juden“ griff durchaus auf antike Vorbilder zurück, wie es sich etwa in der Namensgebung der zionistischen Sportklubs äußert. Sie heißen Makkabi, Bar Kochba, Betar (nach dem letzten Zufluchtsort Bar Kochbas) oder einfach Hakoach („Kraft“). Mit der Mythenbildung über antike jüdische Helden wurden fast zwei Jahrtausende Exilsgeschichte in den Hintergrund gedrängt und die Zukunft im eigenen

⁷ Siehe hierzu: *Benjamin Harshav*, Hebräisch: Sprache in Zeiten der Revolution (Frankfurt a. M. 1995).

Staate mit der Vergangenheit im eigenen Staate verknüpft. In Herzls Roman „Altneuland“ klingt die physische Transformation der Juden, die schon kurz vor der Französischen Revolution der Abbé Grégoire gefordert hatte, folgendermaßen: „Einst waren die Judenkinder bleich, schwach und scheu. Sehen Sie sich heute an! ... Wir haben sie aus dumpfen Kellerlöchern, Elendhütten, Proletarierstuben an das Licht gebracht. Pflanzen gehen ohne Sonne zugrunde, Menschen auch. Pflanzen kann man retten, Menschen auch. So ist es geschehen!“⁸

Mehr von den Idealen als der Realität geprägt war letztlich auch eine andere, nicht nur von Herzl gehegte Vorstellung: daß nämlich die arabische Bevölkerung Palästinas („Palästinenser“ nannte man damals noch die in Palästina siedelnden Juden!) die Einwanderer aus Europa mit offenen Armen begrüßen würden. Nicht ganz richtig ist es, Herzl vorzuwerfen, Araber tauchten in seiner Vorstellung Palästinas nicht auf. Er war sich wohl des Einwandes bewußt, daß die arabische Bevölkerung die Juden als ungewünschte Eindringlinge betrachten könnte, doch schob er diese Frage mit der Antwort beiseite, die er in „Altneuland“ dem einzigen arabischen Protagonisten, Reschid Bey, in den Mund legte: „Würden Sie den als einen Räuber bezeichnen, der Ihnen nichts nimmt, sondern etwas bringt? Die Juden haben uns bereichert, warum sollten wir Ihnen zürnen?“⁹

„Altneuland“ erzählt von einem Wiener Juden und einem preußischen Adligen, die aus der europäischen Gesellschaft in die Südsee aussteigen. Auf dem Weg dorthin machen sie einen kurzen Zwischenstopp in Palästina und sind über den in jeder Hinsicht deprimierenden Zustand des Landes entsetzt. Als sie zwanzig Jahre später, im Jahre 1923, wieder nach Europa zurückkehren wollten, erkennen sie bei einem erneuten Halt in Palästina das Land nicht mehr wieder. Die inzwischen gegründete „Neue Gesellschaft“ hat eine blühende Infrastruktur mit kulturellen Höchstleistungen und einer funktionierenden Demokratie geschaffen. Interessant in Herzls Beschreibung ist, daß diese „Neue Gesellschaft“ nur sehr wenig spezifisch Jüdisches aufweist, sondern ein kleines Europa im Nahen Osten bildet. Juden und Araber leben friedlich miteinander, es kommt kaum zu politischen Konflikten.

Vielleicht symbolträchtiger als irgendeine andere Bemerkung Herzls war sein Vorschlag, die Fahne dieses Staates mit sieben Sternen zu entwerfen: als Zeichen des Sieben-Stunden-Tages. Im Altneuland genießen Frauen völlige Gleichberechtigung, inklusive des damals in Europa für sie noch unbekannten aktiven und passiven Wahlrechts. Und an den Palmen hängen, auch dies für die Jahrhundertwende eine revolutionäre Neuerung, „elektrische Straßenlampen ... wie große gläserne Früchte“. Daß die einheimische arabische Bevölkerung sich vor diesem politisch und sozial perfekten System nicht verschließen würde, bedarf in Herzls Vorstellung keiner besonderen Erklärung mehr.

⁸ Theodor Herzl, *Gesammelte Zionistische Werke* 5 (Berlin 1935) 204; im folgenden zitiert: Herzl, *Werke* 5.

⁹ Ebd. 248.

Europäische Kultur, soziale Errungenschaften, Koexistenz mit der arabischen Bevölkerung: wo bleibt die jüdische Religion, mag man sich fragen. Im Altneuland gibt Herzl die Antwort: Sie wird auf den Tempelberg verbannt. Der erstaunte Leser erfährt nämlich von Herzls Vision eines wiederaufgebauten Tempels: „Er war wie einst aus Kalkquadern aufgebaut, die aus den nahen Steinbrüchen kamen und an der Luft zu härtestem Gestein sich festigten. Wieder standen die Säulen, aus Erz gegossen vor dem Heiligtum Israels. ... Im Vorhofe stand ein gewaltiger erzener Altar, und auch der weite Wasserbehälter war da, den man das eherne Meer nannte, wie in den alten Zeiten, da Salomo, der König regierte.“¹⁰ Was der Altar genau bedeuten sollte, war freilich nicht klar, denn von Tieropfern ist im „Altneuland“ nicht die Rede. Überhaupt entsprach Herzls Vorstellung vom Tempel eher dem in der Wiener Seitenstettengasse denn jenem auf dem Berg Moriah. Die Frauen beteten auf der Empore, und die Tempelplätze wurden je nach Sicht verkauft. Lediglich statt der Orgelbegleitung ertönt Lautenspiel. Wie vieles andere gehört auch der Tempel ins Reich der Symbole, die Herzl so sehr liebte. Vom Wiener Stephansdom, den Herzl in seinem ursprünglichen Konzept zur Lösung der „Judenfrage“ als Ort der Massentaufe für die Wiener Juden vorgesehen hatte, bis hin zum Jerusalemer Tempel führt ein zwar langer, aber doch geradliniger Weg. Ein Weg, den ein im Judentum verwurzelter Kritiker wie Achad Haam, selbst Zionist aus Odessa, nur mit Lächeln und Staunen zur Kenntnis nehmen konnte: „An welcher Stelle ist eigentlich das Beth Hammikdasch (im Altneuland) erbaut worden?“ fragt dieser erstaunt, denn den Tempelberg überragt auch in Herzls Vision weiterhin der Felsendom: „Sollte also der ‚greise Rabbi Samuel‘ ... erlaubt haben, den Tempel anderswo zu erbauen? Doch in Altneuland darf man sich über nichts wundern, hier ist alles ein einziges Wunder ... Hier ... findet man nur mechanisches Nachäffen ohne jegliche nationale Eigenheit.“¹¹

Herzls „Altneuland“ erfüllte alle Kriterien eines utopischen Romans, und er war sich durchaus der Anleihen im Oeuvre eines Jules Verne oder in Bellamys „Looking backward“ (das einen jungen Mann, der 1187 hypnotisiert wird und im Jahr 2000 wieder aufwacht beschreibt) und Theodor Hertzkas „Freiland“ (in dem es um eine neue Idealgesellschaft in Ostafrika geht) bewußt. Dennoch war Herzl im Gegensatz zu diesen Schriftstellern ein Realist, der bis ins kleinste Detail seine politischen Handlungen plante.

Er suchte Kaiser und Sultan auf, bedrängte einflußreiche Staatsmänner und Finanziers gleichermaßen. Doch als er 1904 im Alter von nur 44 Jahren starb, hatte er außer aufmunternden Worten wenig erreicht. Erst der 1. Weltkrieg sollte den entscheidenden Durchbruch bringen. Im November 1917 nämlich sandte der britische Außenminister Lord Balfour ein Schreiben an Lord Walter Rothschild, in dem er zusicherte, die Briten würden sich für eine jüdische Heimstätte in Palästina einsetzen. Wenig später – die Briten hatten nun tatsächlich die Kontrolle

¹⁰ Ebd. 164.

¹¹ Achad Haam, Altneuland, in: *ders.*, Am Scheidewege, Bd. 2 (Berlin 1916) 67.

über Palästina erlangt – fand dieses verbrieftete Recht für einen eigenen jüdischen Staat Eingang in das Völkerbund-Mandat für Palästina.

Der israelische Historiker Yosef Gorny bezeichnete den Zionismus als einen „utopischen Realismus“, bei dem der Akzent nicht auf der Utopie, sondern auf der Wirklichkeit liegt¹². Abgesehen von der Frage, wie sinnvoll solche Kategorien überhaupt sind, muß man sich fragen, ob der Zionismus, wie Gorny behauptet, im Gegensatz zu den klassischen politischen Utopien eines Plato, Thomas Morus oder Tomaso Campanella tatsächlich keine Flucht auf Inseln oder in festummauerte Städte, keine Abkapselung von der Gesellschaft bedeutet. In gewissem Sinne war Herzls „Neue Gesellschaft“ durchaus eine europäische Insel im arabischen Nahen Osten, in seinen Augen gewiß eine Insel der Zivilisation inmitten der Barbarei. Und wenn es auch keine festummauerten Städte gibt, so erinnern gerade die aktuellen Pläne, Tunnel und Brücken über und unter Israel zu bauen, um die beiden Teile des entstehenden palästinensischen Staates miteinander zu verbinden, durchaus an derartige Abkapselungsversuche. Doch kehren wir wieder in den historischen Bereich zurück.

Der Begriff der Utopie jedenfalls tauchte in den Debatten um den Zionismus nach Herzls Tod immer wieder auf, vor allem bei seinen innerjüdischen Gegnern. Der Münchner Nationalökonom und aktive Sozialdemokrat Karl Landauer und sein Mitstreiter Herbert Weil verfaßten 1914 ein Büchlein mit dem Titel „Die zionistische Utopie“, in dem es u. a. heißt: „Für utopisch halten wir den Glauben, daß die Ansiedlung einiger 100 000 Juden in Palästina und die kulturelle Autonomie für die übrigen eine Lösung der Judenfrage bedeute. Für utopisch halten wir den Glauben, daß ein alljüdisches Kulturzentrum in Palästina möglich sei ... Für utopisch halten wir endlich den Glauben, daß die westeuropäischen Juden vor der Assimilation dauernd bewahrt werden können ...“¹³. Während diese beiden Autoren für die Assimilation der westeuropäischen Juden warben, erschallte wenige Jahre später ein „Mahnruf an Zionisten und Assimilanten“ aus orthodox-jüdischer Position. Als Autor der Schrift „Die Zukunft der Juden“ zeichnete ein gewisser E. M. Efendi, hinter dem sich der Name Siegfried Lichtenstaedter verbarg. Mehr als ein bis zwei Millionen Menschen könnten seiner Überzeugung nach nicht nach Palästina auswandern, was dennoch zu einem militanten Kampf gegen die Araber führen würde. Als interessantes antizionistisches Element bringt Lichtenstaedter die Aufgabe der utopischen Idee einer für die messianische Zukunft vorbehaltenen Rückkehr nach Zion ins Spiel. Es wäre traurig, wenn die Phantasie der Realität weichen müßte: „Die heiligsten Gefühle werden von den banalen Fragen und Sorgen des alltäglichen Lebens verwischt, erstickt, erwrürgt.“¹⁴

Die Zwischenkriegszeit war in der Tat viel mehr von jenen banalen Alltagsorgen als von den großen gesellschaftlichen Utopien der Gründerväter geprägt. Nun

¹² Yosef Gorny, Zionistische Utopie in der Wirklichkeit, in: Ekkehard W. Stegemann (Hrsg.), 100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (Stuttgart 2000) 65–73.

¹³ Karl Landauer, Herbert Weil, Die zionistische Utopie (München 1914) 80.

¹⁴ M. E. Efendi (= Siegfried Lichtenstaedter), Die Zukunft der Juden. Ein Mahnruf an Zionisten und Assimilanten (Frankfurt a.M. 1920) 20.

galt es, deren Vorstellungen in Palästina zumindest im kleinen Rahmen zu realisieren. Dabei war man gewiß nicht daran interessiert, alle Ideen Herzls in die Tat umzusetzen. Der Sieben-Stunden-Tag mußte ebenso warten wie die von ihm vorgeschlagene „Telephonzeitung“, die wie eine Vorwegnahme des Internets klingt, das heute – vielleicht nicht ganz zufällig – gerade in Israel ein führendes Zentrum gefunden hat. Wenn auch seine Idee der Schwebebahn für Haifa nicht verwirklicht wurde, so erhielt die Stadt später doch tatsächlich eine unterirdische Zahnradbahn (wenn auch keinen Transrapid, so immerhin den Carmelit), und die elektrischen Leuchten, die wie Früchte an den Palmen hängen, sollten sehr bald Wirklichkeit werden. Doch wichtiger als diese Spielereien war die Verwirklichung der gesamtgesellschaftlichen Konzepte. Herzl hatte in „Altneuland“ von der „mutualistischen Gesellschaftsordnung“ gesprochen, einer „mittleren Form zwischen Individualismus und Kollektivismus“¹⁵. Heute würde man es wohl soziale Marktwirtschaft nennen. Diese mag zwar heute im Staat Israel wie in den meisten Teilen der westlichen Welt Realität sein, in der Zwischenkriegszeit waren die Zionisten jedoch weniger an den wirtschaftlichen Ideen eines mitteleuropäischen Altliberalen als vielmehr an den – nicht weniger utopisch anmutenden – Vorstellungen ost-europäischer Sozialisten interessiert.

Der Kibbuz schälte sich in jenen Jahren als die Kernidee der neuen jüdischen Gesellschaft Palästinas heraus. Auch wenn dort nur etwa 5% der jüdischen Bevölkerung lebten, betrachteten diese sich als Avantgarde und wurden auch von außen häufig so gesehen. Kein Privatbesitz und kaum Privatleben sollte die Kibbuzgesellschaft prägen. Selbst die Kleinkinder sollten nicht bei den Eltern aufwachsen, sondern – als Absage an die bürgerliche Kleinfamilie – in eigenen Kinderhäusern, was denn tatsächlich geschah.

Das Palästina der zwanziger Jahre war also eine Spielwiese für „utopische Realisten“. Nicht alles, was Herzl gefordert hatte, und nicht alles, was in der zionistischen Bewegung vor dem 1. Weltkrieg zum Konzept einer jüdischen Gesellschaft gehörte, konnte während der britischen Mandatszeit verwirklicht werden. Dies mag auch daran gelegen haben, daß es ein zionistisches Ideal immer weniger gab, sich statt dessen immer stärker miteinander konkurrierende Modelle eines jüdischen Staates herausbildeten. Neben den erwähnten sozialistischen Ansätzen standen die der bürgerlichen Revisionisten mit einer weitaus größeren Konfrontationsbereitschaft gegenüber der arabischen Bevölkerung sowie der Minderheit religiöser Zionisten, für die das jüdische Religionsgesetz zumindest teilweise Platz in einem jüdischen Staat finden sollte. In dem Kampf um die Verwirklichung dieser Theorien verdrängten die konkreten Tagesfragen die grandiosen Visionen eines Herzl.

Auch in der Literatur hatte sich ein Wandel von der Utopie zur Realität bemerkbar gemacht. Utopische Romane vom Schlage eines „Altneuland“ zu Palästina erschienen nach der Balfour-Deklaration und der Einrichtung einer Jewish Agency nun nicht länger zeitgemäß, sieht man einmal von utopischen Visionen,

¹⁵ Herzl, Werke 5, 209–210.

wie sie sich etwa im unveröffentlichten Drama des Komponisten Arnold Schönberg um die Eroberung Palästinas mit Hilfe einer Wunderwaffe Platz machten, ab¹⁶. Auch die Konflikte zwischen Juden und Arabern und unter der jüdischen Bevölkerung Palästinas selbst konnte man nicht mehr, wie einst Herzl, umgehen.

Eine Reihe von Reiseberichten aus Palästina machte nun eine deutschsprachige Leserschaft mit den Errungenschaften, aber auch mit den Problemen der wachsenden jüdischen Gesellschaft im Heiligen Land bekannt. Dazu gehörten sympathisierende Stimmen von Nichtzionisten wie des Bambi-Autors Felix Salten in „Neue Menschen auf alter Erde“ (1925) ebenso wie radikalnationale Meinungsmache vom Schlage des österreichischen Revisionisten Wolfgang von Weisl in seiner Reisebeschreibung „Der Kampf um das heilige Land“ (1925) und sozialistische Idealisierungen, etwa aus der Feder des populären Reiseschriftstellers Arthur Holitscher aus den Jahren 1922 und 1926¹⁷.

Der Übergang vom utopischen Roman zum kritischen Gesellschaftsroman läßt sich in der Person des engen Kafka-Vertrauten Max Brod nachvollziehen. Der während des Ersten Weltkriegs zum überzeugten Zionisten gewordene Brod wirkte 1918 kurzzeitig als Vizepräsident des „Jüdischen Nationalrats“ in Prag. Im gleichen Jahr erschien sein Roman „Das große Wagnis“, der die Begegnung eines während des Krieges von Fieberphantasien geplagten Musikers mit einem „idealen“ Staat namens „Liberia“ beschreibt. Dieser Staat entpuppt sich bei näherem Hinsehen freilich als gar nicht so ideal. Während in der äußeren Welt Roheit und Chaos herrschen, ist die vernünftige Freiheit in Utopia durch fehlende Leidenschaften, ständige Regulierungen und letztlich Totalitarismus gekennzeichnet. Der Freistaat Liberia, in dem ein Privatleben bei Todesstrafe verboten ist, erinnert an Orwells „1984“ und ist auch als ein mögliches Modell für Kafkas „Schloß“ gedeutet worden¹⁸. Es handelt sich hier, wie Leah Hadomi aufzeigen konnte, weniger um einen klassischen utopischen als um einen dystopischen Roman, der nicht eine grandiose Zukunftsvision entwirft, diese vielmehr mit ernüchternden Elementen durchsetzt. Die Gefahren der Zukunftsvision stehen mindestens ebenso im Mittelpunkt wie die in sie gesetzten Hoffnungen. Der Protagonist sieht das Gelobte Land in diesem Roman letztlich nur als „Fiebertvision“ am Horizont¹⁹.

Genau ein Jahrzehnt später erschien Max Brods Palästinaroman „Zauberreich der Liebe“. Brod hatte gemeinsam mit dem ebenfalls aus Prag stammenden Herausgeber der zionistischen „Jüdischen Rundschau“ 1928 Palästina bereist. Und auch dieser Roman handelt von einer mitteleuropäischen Gesellschaft, die das

¹⁶ Vgl. hierzu: *Michael Mäckelmann*, Arnold Schönberg und das Judentum. Der Komponist und sein religiöses, nationales und politisches Selbstverständnis nach 1921 (Hamburg 1984).

¹⁷ Darüber ausführlich: *Wolf Kaiser*, Palästina-Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg (Hildesheim 1992).

¹⁸ Siehe hierzu: *Leah Hadomi*, Max Brods Roman „Das Große Wagnis“ – Eine Quelle zu Kafkas „Schloß“, in: *Margarita Pazi* (Hrsg.), Max Brod 1884–1984 (New York 1987) 145–149.

¹⁹ *Leah Hadomi*, Utopische Aspekte in Max Brods Roman „Das große Wagnis“, in: ebd. 133–144.

Mittelmeer in Richtung Ägypten bereist und dabei in Palästina Station macht – ein beliebtes Motiv zionistischer Romane, dessen sich auch Theodor Herzl bedient hatte. Was bei Herzl ein Vierteljahrhundert vorher noch Utopie gewesen war, erscheint hier allerdings als Widerspiegelung der eigenen Zeit. Und wie im „Altneuland“ beschreibt auch Brod die Wandlung der skeptischen europäischen Außenseiter in begeisterte Anhänger des zionistischen Ideals.

Zunächst ist der Protagonist Christof, der sich aus Prag ins Heilige Land begibt, entsetzt über die neue Form des Nationalismus, den er im Zionismus entdeckt. Arabische Siedlungen findet er nicht mehr, da sie nun hebräisch umbenannt wurden: „Es gibt in Jerusalem eine Kommission, die allen Siedlungen jüdische Namen gibt statt der arabischen.“²⁰ Sogleich fühlt sich der ahnungslose Besucher an die Blüten des europäischen Nationalismus erinnert und vermerkt kritisch: „... zu blöd. Chauvinismus. Genau so wie bei uns in Prag, wo man die deutschesten Dörfer mit tschechischer Umbenennung glücklich macht. So lächerlich! Als ob es nicht auf ganz andere Dinge ankäme.“ (235) Er spricht von dem „verunglückten Experiment ... Es ist offenbar nicht nur wirtschaftlich, auch in geistiger Hinsicht verunglückt.“ (236) Erst als er zurückkehrt und sich ernsthaft in die Kultur der neuen Siedlungen einweihen läßt, beginnt sich sein Urteil zu ändern – auch hier ist man an „Altneuland“ erinnert. So läßt er sich von den jüdischen Siedlern überzeugen, die ihn aufklären, nur die von den Beduinen verlassenen Orte zu besiedeln und keinerlei Chauvinismus zu kultivieren: „Aber ich kann wirklich gar nichts Chauvinistisches dabei finden, wenn wir jüdische Ortschaften und jüdische Menschen jüdisch benennen ... Es ist nur die Rückkehr zur Natürlichkeit. Alles Arabische bleibt natürlich arabisch benannt“, belehrt ihn eine Siedlerin. Und Christof, der Besucher, denkt: „Also doch anders als bei uns in Prag, der bösen Erobererstadt.“ (369) Dennoch bleibt er noch skeptisch und findet all das, was man ihm als natürlich vorstellen will, lediglich „forciert“. Der von Fliegen übersäte Speisesaal des Kibbuz, der unerträglich heiße Wind, die primitiven Behausungen: Christof sieht sich in einer „Strafkolonie“ (386). Langsam wandelt sich freilich seine Einstellung, so daß er die jüdischen Siedler zu lieben beginnt: „... er fühlt, daß sie nicht bloß für das Judentum, daß sie für die gesamte Menschheit als Pioniere hier stehen, unter Einsatz ihrer letzten Kraft. Sie nehmen das Leid der ganzen Welt auf sich, ein Messiasgeschlecht.“ (403) Und schließlich setzt sich der Wandel auf ganzer Linie durch: „Vieles wird klar. Ja, es ist richtig – gerade hier auf scheinbar ungünstigstem Terrain mußte der Versuch unternommen werden. Es ist in Wahrheit das einzig mögliche Terrain. **Denn hier nimmt man niemandem etwas weg!** ... Was ihm vordem ‚Strafkolonie‘ dünkte, wird ihm jetzt zu einem Gnadenfall. Die Gnade liegt darin, daß es noch Länder gibt, in denen die Menschheit von vorn anfangen darf.“ (409–410, Hervorhebung im Original).

Kritik und Begeisterung vermischen sich in diesem Roman, der kein utopisches Element mehr kennt, sondern sich mit der Realität im Jahre 1928 auseinander-

²⁰ Max Brod, *Zauberreich der Liebe* (Zürich 1928) 234. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

setzt. Dabei erstaunt, daß ganz ähnliche Argumentationsmuster wie bei Herzl auftauchen, daß die Idee von einem „Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“ auch bei Brod durchschimmert. Herzls Utopie erscheint hier, wenn auch noch nicht erfüllt, so doch in weiten Teilen angegangen.

Ganz anders dagegen las sich der wichtigste deutschsprachige Palästinaroman während der Weimarer Republik, der 1932 erschienene Band „De Vriendt kehrt heim“. Der Autor war Arnold Zweig, einer der meistgelesenen deutschen Schriftsteller, der sich wie viele andere deutsche Juden während des 1. Weltkriegs vom Kriegsbefürworter zum Pazifisten (spätes literarisches Zeugnis hierfür war der 1927 erschienene Roman „Der Streit um den Sergeanten Grischa“) gewandelt hatte. Zum Zionisten war Zweig kurz vor dem 1. Weltkrieg unter dem Einfluß Martin Bubers geworden. Sein 1920 zu Zeichnungen von Hermann Struck erschienener Band „Ostjüdisches Antlitz“ idealisierte den Typus des Ostjuden, den die beiden deutschen Juden gemeinsam während ihres Fronterlebnisses in Polen und Litauen angetroffen hatten. Bereits zwei Jahre später distanzierte sich Zweig im Vorwort der 2. Auflage vorsichtig: „Das Was des Sagens wie sein Wie stimmten, als ich es jetzt wieder durchlas, mit mir von Heute nicht wieder überein. Weil ich das erste nicht verändern konnte ..., habe ich nur das zweite einer, dem Pathetisch-Feierlichen abgeneigteren Haltung im Ausdruck angepaßt.“²¹

Auch seine Haltung zum Zionismus erfuhr während der Weimarer Jahre eine deutliche Wandlung. 1919 begann sein Aufsatz „Unser Palästina“ noch mit den Worten: „Gibt es heute noch Gegner des zionistischen Ideals? Die Lösung der Judenfrage, die der Zionismus propagiert hat, ist im Programm der Stunde enthalten.“ Voller Idealismus propagiert Zweig hier noch die physische und mentale Wandlung der Juden in ihrer neuen Gemeinschaft: „Wir werden den Kampf gegen unsere Verzerrungen und Laster, gegen das Literarische und das Händlerische im Juden, mit einbeziehen müssen in den Kampf um Zion, in den Aufbau der neuen Gemeinschaft. Sei es!“ Und am Ende dieses noch in den Revolutionswirren nach dem 1. Weltkrieg geschriebenen Essays kommt Zweigs sozialistischer Zionismus deutlich zum Ausdruck. Die Hoffnung auf die Herausbildung des „Neuen Juden“ vermengt sich hier mit der Hoffnung auf die Entstehung des „Neuen Menschen“: „Der kapitalistische Geist wird nicht in jener Gemeinschaft grundlegend werden, wie er dies europäische Zeitalter, das jetzt in Krämpfen abläuft, gegründet hat. Der soziale Genius des Judentums, untötbar lebend von Moses bis Karl Marx und seinen Erben, wird dies verhindern ... Wir sehen unsere unendliche Aufgabe: Reinigung, Steigerung, Verwirklichung des jüdischen Geistes im Leben einer jüdischen Gemeinschaft, nach derselben Richtung weisen, die heute die Völker Rußlands, die deutschen Stämme in einem unerhörten Aufstand vereint: es sind die Ziele der Menschheit, das gerechtere, kameradschaftliche Leben auf der Oberfläche dieser Erde.“²²

²¹ Arnold Zweig, *Das ostjüdische Antlitz* (Berlin 1920) 10.

²² Arnold Zweig, *Unser Palästina*, in: *Jüdischer Ausdruckswille. Publizistik aus vier Jahrzehnten* (Berlin 1991) 121–123.

Wie viele deutsche Juden entwarf Zweig eine Vision des Lebens in einer neuen jüdischen Gesellschaft, ohne mit den Gegebenheiten vor Ort vertraut zu sein. Nur wenige der ohnehin kleinen Minderheit deutscher Zionisten waren schon vor 1933 nach Palästina emigriert. Unter ihnen befand sich Zweigs enger Freund, der bereits erwähnte Maler Hermann Struck. Struck lebte seit Anfang der zwanziger Jahre in Haifa, und im Februar 1932 besuchte Zweig ihn dort. Diese erste reale Begegnung mit dem Land, das ihn seit über einem Jahrzehnt gefesselt hatte, sollte sein Palästina-Bild nachhaltig prägen. Noch immer waren die Auswirkungen der schweren Unruhen des Jahres 1929 in Palästina zu spüren, der Konflikt zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung, aber auch die Spannungen mit der britischen Mandatsmacht überdeckten die rein idealistische Forderung einer „Neuen Gesellschaft“.

Dennoch war er von der Idee des Zionismus weiter überzeugt und schrieb am 1. Mai 1932, kurz nach seiner Rückkehr nach Deutschland, an Sigmund Freud: „Welcher Irrtum, hierher zurückzustreben! Was, von diesem Europa, das ich liebe, von diesem Deutschland, das ich zum guten Teil bin, ist in diesem Augenblick noch greifbar da, Kraftquelle und Arbeitsanschluß? Warum nicht drüben geblieben, in der heroischen Landschaft Galiläas oder am Meer von Tel Aviv oder am Toten Meer oder im Idyll von Méadie bei Kairo ...“²³

Zwar sollte Zweig sich noch nicht in persona nach Palästina begeben, doch der Rahmen für sein literarisches Schaffen wechselte bereits in den Orient. Sein nächster Roman wurde ein Palästina-Roman, in dem er – nun mit der Realität vor Ort vertraut – Hoffnungen und Probleme der neuen Gesellschaft anhand des Schicksals einer tragischen Figur schilderte. Als Protagonist diente ihm der holländische Zionist Jacob Israel de Haan, der 1881 in eine orthodox-jüdische Familie in Amsterdam geboren worden war. 1918 nach Jerusalem eingewandert, nachdem er Frau und Kinder verlassen hatte, hatte er sich als angesehener Journalist und Jurist u. a. an der Government School of Law betätigt, bis er sich enttäuscht dem ultra-orthodoxen und antizionistischen Judentum zuwandte. Er betrieb nunmehr eine antizionistische Kampagne in englischen und holländischen Zeitungen und unternahm politische Aktivitäten gegen den organisierten Zionismus. Zu der Empörung über seine Person trug noch bei, daß bekannt wurde, er unterhalte homosexuelle Beziehungen zu einem arabischen Jungen. Am 30. Juni 1924 wurde de Haan in Jerusalem durch mehrere Revolvererschüsse getötet. Die Attentäter konnten nie gefaßt werden, und im Laufe der Jahrzehnte entstand eine Reihe von Theorien über deren Identität. In Zweigs Roman sind es keine Araber, sondern die im innerzionistischen Zwist gespaltenen Juden selbst, die den Mord begehen, den er in die Zeit der Unruhen von 1929 verlegte.

Dreißig Jahre liegen zwischen den beiden wohl wichtigsten Palästinaromanen in deutscher Sprache – Herzls „Altneuland“ und Zweigs „De Vriendt kehrt heim –, doch sie lesen sich, als ob sie eine Zeitspanne von mehreren Generationen trennen würde. Dies liegt nicht nur an der Verschiedenheit der beiden Autoren und an

²³ Sigmund Freud, Arnold Zweig, Briefwechsel (Frankfurt a.M. 1984) 69.

ihren unterschiedlichen Absichten. Die politische Entwicklung der dazwischenliegenden Jahre mußte ihren Einfluß auf jeden Autor eines Palästinaromans nehmen. Was am Anfang des Jahrhunderts als eine Utopie erschienen war, konnte in den dreißiger Jahren nur als Realität – und zwar zumeist als eine trotz aller politischen Erfolge enttäuschende Realität – wahrgenommen werden.

Nur Träumer, wie die Dichterin Else Lasker-Schüler, konnten sich wirklich der krisenbeladenen Realität Palästinas in den dreißiger Jahren noch verschließen. Ihr 1937 erschienenes Palästinabuch „Das Hebräerland“, zurückgehend auf eine Reise aus dem Jahre 1934, mag man als eine verklarte Utopie der Gegenwart lesen. Else Lasker-Schüler, die sich gerne als „Jussuf, Prinz von Theben“ darstellte und behauptete, ihre deutsche Lyrik sei im Grunde des Herzens reinstes Hebräisch, zeichnete ein Traumland, das wohl auch als Mittel dazu diente, die Diskrepanz zwischen dem wahren, harten Leben in Palästina und ihren wunderbaren Kindheitsvorstellungen zu schmälern. Wenige Jahre später sollte sie ebenso wie Max Brod und Arnold Zweig aus Prag bzw. Berlin geflüchtet sein und in Palästina ihre neue Heimat gefunden haben.

So blättert bei jeder Begegnung mit der Realität von einer literarischen Utopie auch ein Stück jenes Traumes ab, der eine politische Vision begleitet. Dennoch wäre auch die politische Wirklichkeit ohne Träume und Visionen um einiges ärmer. „Traum ist von Tat nicht so verschieden, wie mancher glaubt. Alles Tun der Menschen war vorher Traum und wird später zum Traume“, schrieb Herzl im Nachtrag zu „Altneuland“²⁴. Und so ist es vielleicht kein Zufall, daß ausgerechnet Shimon Peres, der am meisten die Friedensvision in seinem Lande verkörpernde israelische Politiker, noch vor kurzem ein interessantes Büchlein verfaßte mit dem Titel: „Zurück nach Israel. Eine Reise mit Theodor Herzl“. In diesem Band unternimmt Peres eine imaginäre Reise mit Theodor Herzl in dessen „Altneuland“ und trifft dabei auf das heutige Israel. Vielleicht ist es nichts anderes als eine Reise in die Vergangenheit, vielleicht aber bedeutet gerade eine solche Vision eine Reise in die Zukunft. Hatte denn nicht Theodor Herzl nach dem 1. Zionistenkongreß in Basel in sein Tagebuch notiert, er hätte hier in Basel den Judenstaat gegründet: „Wenn ich das heute laut sagte, würde mir ein universelles Gelächter antworten. Vielleicht in fünf Jahren, jedenfalls in fünfzig wird es jeder einsehen.“²⁵ Es sollte – wie wir heute wissen – genau 51 Jahre bis zur Gründung des Staates Israel dauern. Wie lange es dauern wird, bis sich Shimon Peres' Vision eines Neuen Nahen Ostens erfüllen wird, wissen wir nicht. Er wird sich jedenfalls hüten, seine Schätzung jemand anderem als seinem Tagebuch anzuvertrauen, dessen Auswertung wir gerne späteren Generationen von Historikern überlassen wollen.

²⁴ Judenstaat (Augsburg 1986) 37.

²⁵ Theodor Herzl, Briefe u. Tagebücher, Bd. 2. Zionistisches Tagebuch 1895–1899, hrsg. v. Alex Bein, Hermann Greive, Moshe Schaerf, Julius H. Schoeps (Berlin 1983) 538–539.