

Reiner Bernstein

Die zionistische Bewegung¹

Die Entstehung des politischen Zionismus, der modernen jüdischen Nationalbewegung seit der Ende des 19. Jahrhunderts, hat zahlreiche Interpretationen gefunden. Der Jerusalemer Historiker Shmuel Ettinger bezeichnete sie als einen entscheidenden Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. Für den in Tel Aviv lehrenden Historiker Gideon Shimoni blickte der Zionismus gleichzeitig zurück in die Vergangenheit der jüdischen Volksgeschichte, von der sich die Religion nicht trennen ließ, und als Werk der Intelligenz nach vorn in eine moderne Zukunft im eigenen Nationalstaat. Der Jerusalemer Politologe Shlomo Avineri konstatierte „die unglaubliche Vielfalt des zionistischen Denkens“, die in den modernen nationalen und sozialen Bewegungen ihresgleichen suche. Gleichwohl wurde ein zentraler Widerspruch nicht aufgehoben: Der Zionismus belebte die Verbindung zwischen dem jüdischen Volk und dem Land Israel wieder, ohne die jüdische Wirklichkeit in der Diaspora zu beenden.

Der politische Zionismus war die radikale Reinterpretation der jüdischen Geschichte. Sie löste sich von der theologischen Sichtweise einer göttlichen Intervention, die das jüdische Volk und die Welt erlösen werde, und übernahm dabei ideologische Komponenten aus den großen Bewegungen der Zeit, Nationalismus, Liberalismus und Sozialismus. Zum anderen ist seine Wirkung auf die jüdischen Bevölkerungen Europas nicht ohne den Antisemitismus zu verstehen, dessen vermeintlich naturwissenschaftliche Grundlagen den Ausweg aus dem jahrhundertealten Judenhass verschloss, den der Übertritt zum Christentum geboten hatte.

¹ Leicht erweiterte Fassung des Beitrages „Die zionistische Bewegung“, in Kotowski / Schoeps / Wallerborn (Hg.): Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. 2: Religion, Kultur, Alltag. Darmstadt 2001.

Das politische Gravitationszentrum des Zionismus lag zunächst im deutschsprachigen Mitteleuropa, bis die militärische Kapitulation des Kaiserreiches dafür sorgte, dass sich die Behauptung des Soziologen und Nationalökonomen Franz Oppenheimer (1864–1943) erledigte, der Zionismus sei eine Aktion, „bei der wir die Regie führen und die Ostjuden die Akteure sein müssen“. Nach dem Ersten Weltkrieg verlagerte sich das zionistische Handeln vom Kontinent zunächst auf Großbritannien als Mandatar des Völkerbundes, um sich von dort in zwei Richtungen auszubreiten: in die Vereinigten Staaten von Amerika, deren Rolle als künftige Weltmacht sich abzuzeichnen begann und die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts viele hunderttausend jüdische Einwanderer aus Osteuropa aufgenommen hatten, sowie nach Palästina selbst. So zahlenmäßig schwach die dortige jüdische Niederlassung (Jischuw) auch erschien, so außergewöhnlich war die Dynamik, die sie im Land entfaltete. Ihr hatten das auf die Wahrung seiner imperialen Interessen bedachte London und die arabische Bevölkerung kaum mehr als defensive Strategien entgegenzusetzen.

Zwar blieb die britische Balfour-Deklaration vom November 1917 hinter den zionistischen Erwartungen zurück, doch bot Präsident Woodrow Wilsons Prinzip des Selbstbestimmungsrechts der Völker ihnen vielfältige Gestaltungsräume. Die alliierte Konferenz von San Remo im April 1920 definierte die britische Herrschaft als Übergangsregime, bis die ihm anvertrauten Völker die Reife der politischen Unabhängigkeit erlangt hätten. Konnte die zionistische Bewegung in der internationalen Öffentlichkeit bis dahin nur eine nachgeordnete Aufmerksamkeit für sich beanspruchen, weil sie kein Völkerrechtssubjekt war, so wurde sie nun Teil der Regional- und schließlich der Weltpolitik. Bis dahin hatten sich jüdische Erfahrungen in der Politik Jahrhunderte lang im Halbschatten zwischen Pogrom und Privilegierung bewegt. Nun löste das existentielle Kontinuum in Palästina eine

politische und gesellschaftliche Normalisierung des dort lebenden Teils des jüdischen Volkes aus, die auch die Väter und Mütter des Zionismus überraschte.

Die Vorläufer des politischen Zionismus

Die nationale und politische Emanzipation des jüdischen Volkes in Palästina hinterließ ein widersprüchliches Profil: Zum einen veränderte sie von Grund auf sein traditionelles Identitätsbewusstsein, das von der defensiven Erwartung des messianischen Zeitalters geprägt war. Denn von nun an sollte das jüdische Leben vom Himmel auf die Erde verpflanzt werden. In Osteuropa äußerte sich der Publizist und Autor Perez Smolenskin (1842–1885) vehement gegen das sklavenhafte Leben der Bibelfrömmigkeit: „Du bist ewig, Du kannst warten. Denn tausend Jahre sind vor Dir wie ein Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache. Unsere Geduld ist aber zu Ende. Vergib Deinen Kindern also, wenn sie das Nahen des Tages beschleunigen.“ Die theologischen Axiome von Bund und Verheißung, Belohnung und Strafe, Sünde und Versöhnung wichen anthropozentrischen Konzepten und gesellschaftspolitischen Programmen. Solche Normalisierungsbestrebungen lösten aber auch kritische Reaktionen aus. So befürchtete aus Prag gebürtige Philosoph Hugo Shmuel Bergmann (1883–1975) die Entstehung eines „amerikanischen Palästina“, während es für den ethischen Sozialisten Georg Landauer (1897–1954) nicht darum gehen konnte, „zu den vielen Ländern der Zerstreung eben noch eines, Palästina, hinzuzufügen“. Auch der unter dem Pseudonym Achad Haam („einer aus dem Volk“) schreibende Asher Zwi Ginzberg (1856–1927) erwartete von der jüdischen Kolonisation Palästinas keine grundlegende Heilung für die Not der Judenheit und plädierte stattdessen nachdrücklich für den Aufbau eines „geistigen Zentrums“, dessen Werke in das jüdische Commonwealth ausstrahlen und seinen Bürgern neuen spirituellen Halt geben würden.

In Deutschland war die Charakterisierung von Moses Hess (1812–1875), des einstigen Weggefährten von Karl Marx, als „Kommunisten-Rabbi“ kein Zufall. In seinen zwölf fiktiven Briefen und fünf Epilogen, die er 1862 unter dem Titel „Rom und Jerusalem“ veröffentlichte und die als „das erste klassische Werk des modernen Zionismus“ gefeiert wurden (Adolf Böhm), verband Hess aufgrund seiner Erkenntnis, dass die Juden wie die Italiener und die Deutschen zu den verspäteten Nationen gehörten, emanzipationspolitische Überlegungen mit dem konkreten Ort Zion zu einer Synthese: „Was nicht der Bruder vom Bruder, nicht der Mensch vom Menschen erlangen konnte, das Volk wird's vom Volke, die Nation von der Nation erringen.“ Die praktischen Ansätze lieferte der in Thorn an der Weichsel amtierende Rabbiner Zvi Hirsch Kalischer (1795–1874), der eine Übersiedlung frommer Juden nach Palästina nicht nur im Sinne des rabbinischen Traditionalismus als „von höchst religiösem Verdienste“ pries, sondern sie erstmals mit „den segensreichen Früchten der angestregten Arbeit“ und insbesondere „der Agricultur des Bodens“ verknüpfte. Kalischer stellte das „fleißige Studium der heiligen Thora“ mit der Befreiung von den „drückenden Fesseln der Armuth“ auf eine Ebene. Interessanterweise legte er seine Programmschrift „Wege nach Zion“ im selben Jahr vor, in dem Hess seine Briefe veröffentlichte.

Ähnlich äußerte sich Kalischers Zeitgenosse, der in Sarajewo geborene Rabbiner Jehuda Alkalay (1798–1878). Alkalay wollte unter Verweis auf die Landnahme Josuas und den Landkauf Jakobs in Sichem [heutiges Nablus] die Flamme einer jüdischen Renaissance entfachen, damit „unser heiliges Land von unseren Glaubensgenossen in großer Zahl und unter sicheren bürgerlichen Verhältnissen bewohnt werden könne, dann wird sich Gottes Geist uns zuwenden“. Während in Westeuropa die kulturelle Assimilation rasche Fortschritte machte, drohte in Osteuropa die Gefahr der Proletarisierung der jüdischen Bevölkerung. Die Älteren,

schrieb Chaim Weizmann (1874–1952) in einem Brief an Theodor Herzl (1860–1904), seien in Tradition und orthodoxer Inflexibilität gefangen, und „die Jungen machen ihre ersten Schritte auf der Suche nach Freiheit von allem Jüdischen“.

Unter den Einwirkungen von Assimilation und Pogrom war es also an der Zeit, dem prophetischen Aufruf „Kommet nun, ihr vom Hause Jakob, und lasst uns wandeln im Lichte des Herren“ (Jes. 2,5) die politische Konsequenz folgen zu lassen: Die „Wiederherstellung des jüdischen Volkes in Syrien und Palästina“ forderten in verschiedenen russischen Städten tätige Vereine wie die „Zionsliebenden“ (*Chowewei Zion*) und die Mitglieder der „Liebe für Zion“ (*Chibat Zion*). Ihren Spuren folgte der in Odessa wirkende Arzt Leon Pinsker (1821–1891) mit seiner zunächst anonym in Berlin erschienenen Schrift „Auto-Emanzipation“: Als Antwort auf den Antisemitismus forderte er „eine sichere Heimat“, um „der Judenfrage den Boden für immer zu entziehen“.

Den frühen Zionisten fehlte freilich eine organisatorische Mitte, die in der Lage gewesen wäre, ihre Kräfte zu bündeln. Deshalb widmeten sie sich, so sie nicht selbst den Weg nach Palästina einschlugen, vornehmlich der Sammlung von Spenden, obwohl sie aus Überzeugung die Abhängigkeit des in Palästina üblichen Lebens frommer Juden von der Wohltätigkeit (*Chalukka*) und von den Subsidien des Pariser Bankiers Edmond de Rothschild (1845–1934) ablehnten. Doch auch diejenigen, die voller Enthusiasmus in das Heilige Land auswanderten, sahen sich binnen kurzer Zeit herben Enttäuschungen ausgesetzt. Ihre Begeisterung schwand angesichts der ärmlichen Umstände des neuen Lebens, der gesundheitlichen Strapazen und der kulturellen Fremdartigkeit des arabischen Milieus.

Das erste Zentrum der politischen und agitatorischen Arbeit wurde Deutschland. In Berlin und in anderen Universitätsstädten lebten zahlreiche Studenten aus Russland und Polen, die daheim eine traditionelle Ausbildung durchlaufen hatten, aber auch der jüdischen Aufklärung (*Haskala*) nahestanden. In Köln stellten der Rechtsanwalt Max Isidor Bodenheimer (1865–1940) und der in Litauen geborene Holzgroßhändler David Wolffsohn (1856–1914) im Jahr 1894 der Öffentlichkeit einen „Verein behufs Förderung der jüdischen Ackerbaucolonien in Syrien und Palästina“ vor und suchten Verbindungen in viele deutsche Städte zu dortigen Sympathisantengruppen herzustellen. In Köln wurde auch die „Zionistische Vereinigung für Deutschland“ gegründet, der zwischen 1923 bis 1933 Kurt Blumenfeld (1883–1963) vorstand.

Theodor Herzls Programm und seine Kontrahenten

Der Begriff Zionismus in seiner politischen Bedeutung tauchte erstmals Anfang der achtziger Jahre bei dem Wiener Schriftsteller Nathan Birnbaum (1864–1937) auf. Bis dahin war von jüdisch-nationalen Bestrebungen die Rede gewesen. War früheren intellektuellen Debatten zur nationalpolitischen Neuorientierung der Juden kein nachhaltiger Erfolg beschieden, so änderte sich dies durch das Auftreten Herzls. Er stammte aus einer assimilierten Familie aus Budapest, war als 18jähriger nach Wien gegangen und versuchte sich nach dem Jurastudium mit mäßigem Erfolg als Literat. Frühzeitig mit dem latenten antisemitischen Klima in Wien vertraut, erlebte er in Paris als Korrespondent der Neuen Freien Presse mit dem Prozess gegen den elsässisch-jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus (1859–1935) die entscheidende Verwundung seines Stolzes als Jude. Dass ausgerechnet in diesem hochentwickelten, von den freiheitlichen Ideen der Französischen Revolution zehrenden Land der Antisemitismus derart Furore machte, ließ ihn in weniger als acht Monaten seine programmatische Schrift „Der

Judenstaat“ schreiben, die er 1896 vorlegte. Die Erkenntnis „Die Judenfrage besteht. Es wäre töricht, sie zu leugnen“, verlängerte er in das Bekenntnis „Wir sind ein Volk, ein Volk“.

Daraus zog er den Schluss, dass es eines jüdischen Nationalstaats bedürfe: „Man gebe uns die Souveränität eines für unsere gerechten Bedürfnisse genügenden Stückes der Erdoberfläche, alles andere werden wir selbst besorgen. Das Entstehen einer neuen Souveränität ist nichts Lächerliches oder Unmögliches. Wir haben es doch in unseren Tagen miterlebt, bei Völkern, die nicht wie wir Mittelstandsvölker, sondern ärmere, ungebildete und darum schwächere Völker sind.“ Als kulturell assimiliertem Juden lag ihm Palästina emotional fern.

Die mehr als 200 Delegierten, die meisten aus Ost- und Südosteuropa, verabschiedeten auf dem 1. Zionistenkongress in Basel Ende August 1897 ein Programm, in dem es hieß: „Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina.“ Doch unter den Juden selbst war nur eine Minderheit bereit, aus diesem Appell persönliche Konsequenzen zu ziehen: Während zwischen 1881 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges rund 2,5 Millionen Juden aus dem Zarenreich vor allem nach Amerika auswanderten, fanden nur 30.000 den Weg nach Palästina, von denen ein Drittel das Land schon vor dem Ersten Weltkrieg wieder verließ.

Das Basler Programm fand also keineswegs einhellige jüdische Zustimmung. In Deutschland gingen die Widerstände von der religiösen Orthodoxie, aber auch von liberalen Rabbinern und vom mitgliederstarken „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ aus. Während die philanthropische Hilfe für die von Verfolgung und wirtschaftlichem Elend heimgesuchten Juden Osteuropas nicht umstritten war, erschien die Rückkehr nach Palästina als ein Anachronismus. Hatte schon Nathan Birnbaum den deutschsprachigen Juden ihre grenzenlose

Assimilation vorgehalten, die er als „Affentale“ bezeichnete, so sprach der Pädagoge Ernst Simon (1899–1988) 1918 voller Verachtung von der „Degeneration ... des Tauentzien-Judentums“ und seinem „Vegetieren als Parasiten“. Der Aufruf zur Wiederbelebung der nationaljüdischen Kultur war allerdings problematisch, wenn er sich nicht genau definieren konnte und sich in religiösen Kategorien erschöpfte. Das Postulat Kurt Blumenfelds „Der Zionismus ist die Rückkehr zum Judentum vor der Rückkehr ins Judenland“ ließ sich schwer deuten, zumal wenn damit die Abkehr von einer vertrauten Kultur verbunden werden sollte. Wenn Martin Buber (1878–1965) das Blut bemühte, das „die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns“ konstituiere, dann luden solche Definitionen bestenfalls zu Missverständnissen ein, wenn sie nicht sogar als Anleihe an die völkische Ideologie abgelehnt wurden.

Herzl glaubte, dass sein Plan eines Judenstaates die Regierungen Europas lebhaft interessieren würde. Deshalb entwickelte er eine rastlose diplomatische Reisetätigkeit in die europäischen Hauptstädte und zum Sultan nach Konstantinopel. Als seine Bemühungen um einen Charter – die regierungsamtliche Zustimmung zur Schaffung einer nationalen jüdischen Heimstätte – scheiterte, meldeten sich vermehrt Stimmen zu Wort, die aus dem Fehlschlag die Konsequenz einer verstärkten Kulturarbeit ziehen wollten, statt sich den Wechselfälle der Kabinettpolitik auszusetzen. Zu den Vertretern dieser „Demokratischen Fraktion“ gehörten Persönlichkeiten wie Chaim Weizmann und Martin Buber. Zusätzlichen Auftrieb gewann die Opposition durch Herzls Annäherung an Großbritannien, das die Zustimmung zu einer jüdischen Kolonie auf dem ostafrikanischen Hochplateau in Erwägung zog, nachdem der Sultan, der über Palästina regierte, Herzls Antichambrieren abgewiesen hatte. Londons Vorschlag ist unter dem Stichwort Uganda-Plan in die Geschichte des Zionismus eingegangen und löste unter den russischen Zionisten heftige Widerstände aus,

obwohl die dortige jüdische Bevölkerung durch Pogrome in höchste Unruhe versetzt worden war.

Dennoch bestand ein radikaler Flügel, der sich in der „Jewish Territorial Organization“ unter dem Einfluss von Israel Zangwill (1864–1926) zusammenfand, weiterhin auf Plänen zur Ansiedlung in der Cyrenaika, in Zentralafrika, in Südamerika und sogar Australien. Für Zangwill war der Zionismus realistisch, „wenn nur nicht Zion wäre“. Herzl selbst musste seine Londoner Kontakte im Hinblick auf Ostafrika durch ein Gelöbnis zu Palästina verteidigen. Sein Tod am 3. Juli 1904 löste Entsetzen und Ratlosigkeit aus; die auf das Wirken seiner Persönlichkeit zugeschnittene Bewegung drohte zwischen den „Charteristen“ und den „Gegenwartsarbeitern“ zu zerfallen. Die Konflikte wurden erst 1911 beigelegt.

Dagegen blieben die Gegensätze zwischen den beiden Sonderverbänden in der Organisation, der religiös-orthodoxen „Misrachi“-Gruppierung und den sozialistisch orientierten „Arbeitern Zions“ (*Poale Zion*), weiter auf der Tagesordnung. Während sich der „Misrachi“ in Palästina, ermuntert vom damals in Jaffa amtierenden aschkenasischen Rabbiner Abraham Isaac Hacoheh Kook (1865–1935), um die religiöse Erziehung der Einwanderer kümmern wollte, konstituierten die „Poale Zion“ unter Führung David Ben-Gurions (1886–1973) das Ideal der Pioniere (*Chalutzim*) als Vorkämpfer für das gesamte jüdische Volk: Die „Muskeljuden“ – wie sie Herzls enger Freund und Stellvertreter, der Arzt und Literat Max Nordau (1849–1923) genannt hatte – sollten den Antisemiten Europas das Vorurteil vom schwächlichen, die körperliche Arbeit scheuenden Ghettojuden austreiben. Im Zarenreich sah sich der Zionismus seit 1907 überdies der Konkurrenz des „Allgemeinen jüdischen Arbeiterbundes für Litauen, Russland und Polen“ gegenüber. Der „Bund“ hielt aus verschiedenen Gründen Palästina zur Behebung der Judennot für eine Utopie, strebte statt dessen Lösungen im Rahmen einer nationalen Autonomie vor Ort an und plädierte für eine politische und

gewerkschaftliche Verständigung mit den russischen und polnischen Sozialdemokraten.

Trotz aller Bekenntnisse zum Konzept des „neuen Juden“, das den Glauben vom Himmel auf die Erde herunterholen wollte, war freilich ohne den Respekt vor der jahrhundertealten religiösen Observanz die Masseneinwanderung nach Palästina nicht vorstellbar. Deshalb blieb, wenn auch in säkularisierter Version, der messianische Gedanke im zionistischen Pathos erhalten: Der Zionismus musste sich zu seiner Legitimation auf das Land der Bibel berufen. Dabei verwandelte er die Erwählung Israels (Deut. 4,32 ff.) in ein sozialutopisches Programm zum Aufbau des Landes und formte den göttlichen Zuspruch vom „Licht für die Völker“ (Jes. 42,6; 49,6) in das Theorem einer beispielhaften Ordnung der sozialen Gerechtigkeit um, die das „ewige Volk“ (*Am Olam*) der Welt schenken werde. In der Praxis entstand freilich eine eigentümliche Mischung aus voluntaristischem Sozialismus und dezidiertem Patriotismus.

Die Entdeckung der arabischen Bevölkerung

Die jüdische Einwanderung und die damit einhergehende „Eroberung des Bodens“ – der systematische Kauf von zusammenhängenden Ländereien – trafen schon im ausgehenden 19. Jahrhundert auf arabische Widerstände. Zwar äußerte sich die Abwehr fremder politischer Ansprüche noch nicht als Forderung nach einem eigenen Staat, aber sie griff auf die arabische Tradition vom Haus des Islam zurück, die jede fremde politische Souveränität in seiner Mitte ablehnt. Der Gegendruck bewegte Aharon David Gordon (1856–1922), den ideologischen Begründer der Kolonisationsarbeit, zu der Einschätzung: „Die Initiatoren [der Opposition], die hauptsächlich Motoren, die die arabische Bewegung führen,

sind die Effendis, überhaupt die arabische Intelligenz. Aber sie sind nicht alles, nicht einmal die Hauptsache. So ist es doch bei jeder nationalen Bewegung.“

Die europäischen Erfahrungen des Antisemitismus und die kulturelle Distanz gegenüber der arabischen Umwelt forderten die Idee der getrennten jüdischen Entwicklung geradezu heraus. Das Verlangen war aber auch ein sozialpolitisches Problem, weil für den Siedlungsökonom Arthur Ruppin (1876–1943) nur aus dem „Werk unserer Hände“ ein Recht auf den Boden zu gewinnen sei. Noch der ärmste Immigrant war auf ein höheres Einkommensniveau angewiesen und stand deshalb in harter Konkurrenz zu den arabischen Arbeitskräften. Deshalb holte Ruppin Anfang des Jahrhunderts einige tausend Juden aus arabischen Ländern, vor allem aus dem Jemen, nach Palästina, „weil ihr ‚standard of life‘ niedriger“ war. Die 1920 gegründete Gewerkschaftsorganisation, die gleichzeitig eine Vielzahl wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Aufgaben übernahm, gab sich den bezeichnenden Namen „Allgemeiner Verband der hebräischen Arbeiter im Lande Israel“.

Zu den ideologischen und wirtschaftlichen Gründen trat eine weitere These. Sie besagte, dass kein Araber dem Lande seinen charakteristischen Stempel aufgedrückt habe, so dass es hier bestenfalls ein arabisches Wohnlager gab; die Jahrhunderte lange Kontinuität arabischer Präsenz war lediglich einem geschichtlichen Zufall zu verdanken. Bei seiner Ankunft im Hafen von Jaffa fragte sich der Schriftsteller Moshe Smilansky (1874–1953): „Was tun diese Araber hier? Warum sind sie so arm, so schmutzig, während der Boden um ihre Dörfer so gut und fruchtbar ist?“ Gordon empfand seine ersten Erfahrungen mit den Bewohnern als Begegnung mit „einer Art schmutziger, würdeloser Kreatur“, deren Trostlosigkeit in krassem Gegensatz zum spirituellen Niveau und zur natürlichen Schönheit des Landes Israel stehe. Auch Birnbaum erblickte in Palästina eine „verfallene Cultur“, glaubte aber daran, dass das künftige „jüdische Staatsvolk“ zum

„langgesuchte(n) Mittler zwischen Morgen- und Abendland“ werden könne. Ihm folgte der Schöpfer der modernen hebräischen Sprache, Elieser Ben Jehuda (1858–1922). Er schwankte zwischen der jüdischen Liebe zur alten Heimat und negativen Eindrücken, die bei ihm die ersten Begegnungen mit den „ismaelitischen Cousins“, den „Bürgern dieses Landes“, hinterließen. Dagegen legten andere Zeitgenossen geringere Skepsis an den Tag, nachdem sogar „die Neger Afrikas“ eine eigene Republik, Liberia, erhalten hatten.

Wie war der arabischen Opposition beizukommen? Die Devise der Arbeiterbewegung lautete, ihr mit der Anhebung des allgemeinen Lebensstandards den Stachel zu nehmen. So glaubte einer ihrer prominentesten Führer, Chaim Arlosoroff (1899–1933), dass auf diesem Wege „wir nach und nach einer Zukunft entgegen(gehen), die letzten Endes ein friedliches Zusammenleben und eine gegenseitige Verständigung der beiden arbeitenden Völker bringen muss“. Dagegen warnte der Revisionist Vladimir Zeev Jabotinsky (1880–1940) schon 1910 vor einer Moral des „kindischen Humanismus“, um später einzusehen, dass kein Araber „seine Nationalphantasie für ein Butterbrot“ verkaufen werde.

Die Entwicklung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges

Mit dem Ausscheiden David Wolffsohns aus der Führung des Weltkongresses 1911 rückte das Ende der deutschen Vorherrschaft in der zionistischen Bewegung näher. Die „Russen“ stiegen in die Leitung (das Engere Aktionskomitee) auf. Während im Zarenreich eine neue Welle der Verfolgungen und Pogrome heranrollte, erklärten die osmanischen Behörden die jüdische Bevölkerung Palästinas zu feindlichen Ausländern, weil sie lieber Staatsbürger ihres Herkunftslandes blieben, statt türkische Untertanen zu werden. Zu den 18.000 Juden, die während des Weltkrieges zumindest vorübergehend Palästina

verlassen mussten, zählten Ben-Gurion und der spätere zweite Staatspräsident Israels, Itzhak Ben-Zvi (1884–1963). Beide gingen in die USA und versuchten, die Alliierten für eine Jüdische Legion zu gewinnen. Da die Juden der westlichen Staaten es für selbstverständlich hielten, im Krieg ihrem jeweiligen Vaterland zu dienen, verkündete das Aktionskomitee Ende 1914 von Kopenhagen aus die politische Neutralität der Organisation.

Zunächst ohne Auftrag übernahm der an der Universität Manchester anorganische Chemie lehrende Chaim Weizmann eine Schlüsselrolle. Zu seiner wissenschaftlichen Reputation gesellte sich frühzeitig die Ahnung vom Sieg der Alliierten. Ende 1916 wurde Lloyd George, in dessen Anwaltskanzlei einst das Uganda-Projekt ausgearbeitet worden war, zum Premierminister ernannt. Das Amt des Außenministers übernahm Arthur James Balfour (1848–1930), Innenminister wurde der spätere erste Hochkommissar für Palästina Herbert Louis Samuel (1870–1963). Von entscheidender Bedeutung wurde die Zusammenarbeit mit dem Hauptsekretär des Kriegskabinetts: Nachdem Mark Sykes als britischer Unterhändler mit Frankreich 1916 ein Geheimabkommen zur Teilung der Einflussphären im Nahen Osten vorbereitet hatte (Sykes-Picot-Abkommen), förderte er nunmehr das politische Anliegen des Zionismus. Im Februar 1917 boten die Briten Galiläa und einen Korridor nach Jerusalem als jüdische Heimstatt an. Das war zwar zu wenig, aber in den USA war es der bis dahin schwachen zionistischen Organisation gelungen, unter Hinweis auf die Verfolgungen in Russland und in Palästina – bis zu Präsident Woodrow Wilson hinauf – gute Kontakte aufzubauen. Nach zahlreichen Kompromissangeboten und noch mehr Widerständen, die nicht zuletzt von britischen Juden ausgingen, gab Balfour am 2. November 1917 an die Adresse des Präsidenten der „English Zionist Federation“, Lord Lionel Walter Rothschild, folgende Sympathieerklärung ab:

„Seiner Majestät Regierung betrachtet mit Wohlwollen die Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk und wird die größten Anstrengungen unternehmen, um die Erreichung dieses Ziels zu erleichtern, wobei klar verstanden wird, dass nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina oder die Rechte und die politische Stellung der Juden in irgendeinem anderen Lande beeinträchtigen könnte.“

Als die Erklärung sechs Tage später veröffentlicht wurde – die Londoner Times titelte „Palästina den Juden“ –, zog Feldmarschall Edmund Allenby mit seinen gegen die Türkei siegreich gebliebenen Soldaten in Jerusalem ein. „Das Ziel der Kreuzfahrer war erreicht“, schrieb Hans Kohn 1928 in seiner „Geschichte der nationalen Bewegung im Orient“ im Rückblick auf den Einzug Allenbys: „Jerusalem befand sich wiederum in den Händen christlicher Mächte.“ Ein halbes Jahrhundert nach Herzls Programmschrift und 28 Jahre nach San Remo ging das britische Mandatsregime mit der Gründung des Staates Israel zu Ende. Dagegen lässt die politische Unabhängigkeit des arabischen Volkes Palästinas, dessen Angehörige von Balfour unspezifisch als „nicht-jüdische Gemeinschaften“ angesprochen worden waren, nach wie vor auf sich warten.

Abschlussbemerkung

Für die Frühzeit der zionistischen Bewegung bis zum Ersten Weltkrieg bleibt festzuhalten, dass die Ideen der säkularen und nationalen Emanzipation, der sozialen Bewegungen sowie die Befreiung vom europäischen Antisemitismus letztlich nur vier Seiten im Fünfeck der künftigen Entwicklung des politischen Zionismus ausmachen sollten. Denn gegenüber dem Willen zur Modernisierung des jüdischen Volkes gelang es dem religiösen Traditionalismus alsbald, sich

nachdrücklich in Erinnerung zu bringen. Zum einen musste der Zionismus den religiösen Instanzen im Land Kompromisse anbieten, die Herzls Verlangen konterkarierten, die Rabbiner in ihre Synagogen zu verbannen. Zum anderen gewährte er durch seinen Rückgriff auf theologische Konstrukte den religiösen Kräften einen Gestaltungseinfluss, den diese zu eigenen Zwecken ausnutzten: zur Entwicklung eines „dialektischen Messianismus“, der Einfluss auf die Politik nimmt, um diese in die Schranken zu weisen.

Insofern erlebte der Zionismus frühzeitig Versuche der Umdeutungen in Konzepte der religiösen Mystik. Nach den Worten des „Misrachi“-Führers Isaak Jakob Reines (1839–1915) gab es kein größeres Sakrileg als die Behauptung, „dass der Zionismus einen wesentlichen Teil des Säkularismus ausmacht“. Kooks Direktive zur Erziehung gegen den Strom der Zeit waren zwar jahrzehntelang nicht mehr als eine Marginalie, die gesellschaftlich nur geringe Wirkung entfaltete. Aber solche Aufrufe verschafften sich nach dem Junikrieg 1967 immer mehr Geltung, als mit der Gewinnung Ost-Jerusalems, Samarias und Judäas – der Westbank – das Verhältnis zwischen Volk und Religion um die dritte Komponente, den Kern des Landes Israel, ergänzt wurde. Nach religiös-orthodoxer Überzeugung bildet die Souveränität über die biblischen Landstriche die Voraussetzung für den jüdischen Einklang mit Gott.
