

Eva Kreisky/Saskia Stachowitsch (Wien)

Jüdische Staatsperspektiven: Kosmopolitismus, Assimilationismus und Zionismus

Politisches Denken und politische Praxis von Juden und Jüdinnen haben in der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Judentumsforschung nur marginale Bedeutung. Die vermeintliche „Politiklosigkeit“ des Judentums wurde damit zumeist fortgeschrieben. Massive Politisierung des Judentums durch Emanzipationsbestrebungen und Ausformung moderner (National-)Staatlichkeit machte ab dem 18. Jahrhundert auch die Frage nach Staatsperspektiven und Nationskonzepten virulent. Dem Konnex von Staatstransformationen, Nationalismen, Emporkommen von Antisemitismus und jüdischen Staatsvisionen wird daher in diesem Beitrag nachgegangen. Dazu wird das Verhältnis von Juden und Jüdinnen zu den Nations- und Volksdiskursen im Untersuchungszeitraum geklärt und das Spektrum jüdischer Staatsperspektiven, festgemacht an den Politikkonzepten von Kosmopolitismus, Assimilationismus und Zionismus, erörtert. Der Fokus liegt dabei auf Mittel- und Osteuropa und hier in erster Linie auf deutschsprachigen Diskursen.

Keywords: Kosmopolitismus, Assimilationismus, Zionismus, Staat, Nation, Judentum cosmopolitarism, assimilationism, Zionism, state, nation, Jewry

1. Themenstellung

Politisches Denken von Juden und Jüdinnen zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert kreiste um – europäischer „Judennot“ (Herzl 1896/1988, 6) angemessene – Entlastungsparadigmen individueller wie kollektiver Art: (anti-nationalistischer) Kosmopolitismus, Assimilationismus (als nationalstaatliche Vergesellschaftung) und (säkularisierter national-jüdischer) Zionismus¹. Diese Politikvorstellungen sind an speziellen – in unterschiedlicher Weise auf *Nationales* bezogene – Formen von *Staatlichkeit* ausgerichtet: „das Nationale“ überwindende trans- oder post-nationale Staatsideen, „das Fremde“ einverleibende, jedenfalls neutralisierende bürgerlich-liberale Nationalstaatlichkeit sowie Visionen eines souveränen Nationalstaates der Juden.²

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert konkurrierten darum etliche Politik- und Staatsvorstellungen. Von jedem dieser Politikkonzepte erhofften sich Juden und Jüdinnen Erleichterung in – aber auch Auswege aus – ihren bedrängten Lebenswelten. Jüdische Politikperspektiven waren weder sozial noch politisch homogen, vielmehr wurden mit ihnen unterschiedliche Interessenlagen artikuliert, politische Denkrichtungen, Diskurse und Bewegungen sichtbar gemacht. Sie können auch nicht als einander ausschließende Ideologien gedacht werden. Überschneidungen, Grauzonen und fließende Übergänge prägten ihre Ideengeschichte genauso wie ihre Manifestationen im politischen Alltag. Ferner verschränkten sich in ihnen wichtige Etappen moderner Politikentwicklung, von der „Erwartung der Aufklärer“ über den „Versuch der Eingliederung“ zum „Beginn der Ablehnung“ (Katz 1993, 8), mit anderen Worten: der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, die emanzipatorische Pragmatik des Liberalismus und die politische Reaktion des Antisemitismus.

Jüdische Politik- und Staatsentwürfe überschaubar abzugrenzen, fällt angesichts ihrer Genese aus verworrenen gesellschaftlichen Problemknoten in turbulenten Zeiten sowie im Gefüge unzulänglicher Politikinfrastrukturen nicht leicht. Gingen diese Ideen politischer Organisation jüdischer Lebensinteressen doch aus höchst widersprüchlichen gesellschaftlichen Konfigurationen und vielfältigen Ideologisierung hervor, liberalen wie antiliberalen, bürgerlich-liberalen wie links-liberalen, lebensreformerischen wie sozialistischen, streng konfessionalisierten wie säkularisierten, partikularistisch-patriotisch-nationalistischen wie universalistisch-anti-nationalistisch-internationalen: Die Phasen aufklärerischer Emanzipation und konstitutionellen Liberalismus, die Juden und Jüdinnen im westlichen Europa einiges an „bürgerlicher Verbesserung“ (Dohm 1781) verhiessen, waren zu flüchtig, um ihren defizitären bürgerlichen Status nachhaltig zu ändern. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts kühlte in zahlreichen Staaten Europas das bis dahin zuversichtliche Erwartungsklima jüdischer Emanzipation und gesellschaftlicher Gleichberechtigung ab. Stattdessen erstarkten reaktionär-konservative Gegenbewegungen und antisemitische Politik(er). Aus liberalem Assimilationismus, dem „Verschwinden der Juden in der nicht-jüdischen Gesellschaft“ (Arendt 1959/2008, 137), resultierte – bei freilich andauernden gesellschaftlichen Ausschlusstendenzen – ein beachtenswerter Verlust an kultureller Identität. Hannah Arendt hat darum – wie viele andere auch – die Politikstrategie jüdischer Assimilation heftig abgelehnt, zumal gerade diese die Ausbildung eines kollektiven Bewusstseins des Judentums, nämlich jenes als „gesellschaftliche Parias“³ (Arendt 1976a, 78f.), entscheidend behinderte (Arendt 2008, 234).

Moderner (politisch-ideologischer) Antisemitismus⁴ setzte ein, „als die Juden ihre Funktion im öffentlichen Leben und ihren Einfluss eingebüßt hatten und nichts mehr besaßen als ihren Reichtum“ (Arendt 1951/1991, 27). Zu erweitern wäre Arendts Befund um Bildung, die Juden und Jüdinnen vielfach anstrebten, um in die Mehrheitsgesellschaft integriert zu werden (Mosse 1992, 28). Gegen denkbaren Reichtum und außergewöhnliche intellektuelle Fähigkeiten von Juden und Jüdinnen schien Antisemitismus in rabiater-destruktiver Weise zu wirken und sich zudem in der noch unfertigen Massendemokratie als Instrument politisch-ideologischer Agitation zu bewähren. Außerdem war es gerade auch die liberal-integrative Politik, die die Einheit der Juden spalten sollte, zumal durch Assimilation das Judentum nur als „konfessionelles“ Kollektiv zu überdauern vermochte. Darum scheint es – neben modernem Antisemitismus – auch fehlgeschlagene Politik liberalen Assimilationismus gewesen zu sein, die (national-)politische Diskurse wie den Zionismus antreiben sollte. Insofern ist es von Bedeutung, wenn auch Assimilationismus als eine Version jüdischen (wie nicht-jüdischen) Staatsverständnisses behandelt wird.

Dem Konnex von Staatstransformationen, Nationalismen, Emporkommen von Antisemitismus und jüdischen Staatsvisionen wird im Folgenden nachgegangen. Dazu bedarf es zunächst eines veränderten Verständnisses vermeintlicher „Politikferne“ des Judentums sowie annähernder Klärung des Verhältnisses des Judentums zu den Nations- und Volksdiskursen im Untersuchungszeitraum. Schließlich wird das Spektrum jüdischer Staatsperspektiven, festgemacht an den Politikkonzepten von Kosmopolitismus, Assimilationismus und Zionismus, erörtert. Der Fokus liegt dabei auf Mittel- und Osteuropa und hier in erster Linie auf deutschsprachigen Diskursen. Aufgrund der Dynamik von Staatsbildungsprozessen und gesellschaftlichem Wandel im 19. Jahrhundert ist eine scharfe regionale und sprachliche Abtrennung jüdischer Staatsdiskurse aber nicht möglich.

2. Politikfernes Judentum?

Selbstorganisation von Juden und Jüdinnen⁵ auf Gemeindeebene war kennzeichnend für vormoderne „jüdische Politik“. Über lange Zeiträume waren die Diasporagemeinden jedoch „zu politischer Ohnmacht verurteilt“. Juden wurden durch ihre nicht-jüdische Umwelt zu „politischer Traditionslosigkeit“ oder gar „politikloser“ Existenz verdammt, was nicht selten auch zum Vorwurf „freiwilliger Absonderung“ gegen diese selbst gewendet wurde (Diner 2006, 11; Katz 1993, 10; Arendt 1951/1991, 21, 58). Bloß als religiöse „Kollektive“ konnten sie – etwa im Mittelalter – „politisch aktiv sein“ und sich notdürftig Schutz arrangieren (Sznaider 2008, 49). Erst im 19. Jahrhundert hatte ein Schub an „Politisierung jüdischen Lebens“ eingesetzt (Brenner 2008, 18). Bürgerliche Gleichstellung, wie sie im liberalen Staat praktiziert wurde⁶, forderte von Juden und Jüdinnen „Assimilation“, die sie zwar beschränkt mit Rechten ausstattete, sie jedoch „im Endeffekt zu schutzlosen Individuen“ werden ließ (Sznaider 2008, 49). Hannah Arendt (1976) deutet die Spuren der Geschichte davon etwas abweichend: Sie geht nämlich davon aus, dass jüdische Geschichte nicht nur „Leidensgeschichte“ gewesen sei, sondern „für den rückwärts blickenden Historiker eine Tradition, wenn auch eine verborgene“ erkennbar werde, die jüdische Politik wesentlich „aktiver“ erscheinen lässt, als dies in aller Regel gedacht wird (vgl. Schnaider 2008, 135).

Nach der legendären Zerstörung des Tempels in Jerusalem hatten Juden und Jüdinnen niemals und nirgendwo „eigenes“ Territorium oder einen „eigenen“ Staat. „(Immer hing ihr nacktes Überleben von dem Schutz durch nichtjüdische Mächte ab“ (Arendt 1967/1991, 20). Sie bildeten ein „Volk ohne Regierung, ohne Land und ohne Sprache“ (ebd., 32) und zeigten über lange Strecken nur begrenzt politische Ambitionen. Somit gelten sie als „das an politischen Erfahrungen ärmste Volk Europas“, das sich über zwei Jahrtausende „jeder politischen Aktion (enthielt“ (ebd.). Politisierung von Juden und Jüdinnen vermochte sich also nicht in öffentlichen Räumen, sondern – erst unter dem Einfluss der Aufklärung – vor allem im Rahmen informeller Interventionen zu realisieren (zunächst als Politikberater des Hofes oder später auch aufgeklärter Bürokraten) oder in privaten Zirkeln (Salons, Geheimgesellschaften usw.) zu entfalten.

Aus antisemitischem Blickwinkel wurde in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts der jüdische „Rückzug aus der aktiven Politik“ (Sznaider 2008, 135) vermeintlicher „Männerbund-unfähigkeit“ von Juden zugeschrieben, wurde doch der Staat als „Männerbund“ gedacht und praktiziert (Blüher 1917/1919). Jüdische Historiker hingegen machen die „diasporischen und grenzüberschreitenden Lebenswelten“ (Diner 2006, 9) für vorwiegend „staatenlose“ Existenz von Juden und Jüdinnen verantwortlich. Yuri Slezkine (2006, 27) erkennt in den „transnationalen“ jüdischen Lebenswelten ihre gesellschaftliche Funktion als „Dienstleistungsnomaden“: In zahlreichen Agrar- und Hirtengesellschaften hätte es „Gruppen dauerhaft Fremder“ gegeben, die „Aufgaben erfüllten, welche die Einheimischen nicht erfüllen konnten oder wollten“. Solche „spezialisierte Fremde“ interpretierten ihre Fremdheit zu „einer Frage der Ehre“ um und entwickelten demgemäß subtile „Distanzierungsrituale“ (ebd., 27, 36).

Kernthema jüdischer Geschichte war (und ist) „das Überleben des Volkes“ in der Diaspora (Arendt 1967/1991, 23). Nach der traumatischen Erfahrung der Shoah ist die „jüdische Frage“⁷ auf jeden Fall auch als „eine politische“ zu stellen (ebd., 25). Selbst im rezenten Forschungsfeld der Jewish Studies dominieren Untersuchungen zu religiösen und kulturellen Aspekten des Jüdisch-Seins, historische Analysen zu Judenfeindlichkeit, zur Ideologie des Antisemitismus und zur Shoah. Bedeutend weniger Aufmerksamkeit hingegen fanden gesellschaftsstrukturelle Fragestellungen zu jüdischen Lebenswelten und nahezu überhaupt kein Interesse scheint auf das

Verhältnis von Juden und Jüdinnen zum „Politikmachen“ oder gar auf ihre Staatsphantasien gerichtet. Besonders politische Betätigung abseits jüdisch-nationaler Bewegungen blieb bisher unterbeleuchtet. Eine achtenswerte Ausnahme bildet Hannah Arendts stets – besonders auch am Exempel der Juden – auf politisches *Handeln* gerichteter Blick.

Thematisierungen von Judentum und Politik in der Moderne beziehen sich aber vornehmlich auf *passive* Phänomene von Politik, die dem Objekt- und Opferstatus von Juden und Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert geschuldet sind. Deutlich weniger ist von *aktiven* Aspekten die Rede, von Vorstellungen über verantwortliches „Zusammenhandeln“ von Menschen, über jüdisch-politische Selbst- und Weltansichten, über politische Ideen zur Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse oder über Juden und Jüdinnen als GestalterInnen eigener – inmitten nicht-jüdischer – Lebenswelten.

Die Zuschreibung von passiv und aktiv ist gerade in Beurteilung der jüdischen Geschichte überaus problematisch. Geht es um ihre „Emanzipation“, so kam im 19. Jahrhundert meist nur ein „passiver Emanzipationsbegriff“ zur Geltung. Emanzipation wurde „von außen und von oben“ gesteuert. Sie zielte mitnichten auf jüdische Eigenständigkeit, auf Selbstbildung und Autonomie (Koselleck 2006, 329). Wenn man aber Juden und Jüdinnen lediglich als „passive Opfer“ der Judenverfolgung und -vernichtung beschreibt, geht man in die Falle „nationalsozialistischer Deutung“ (ebd., 232).

Beteiligung am öffentlichen (nicht-jüdischen) Leben, an „politischer Gesellschaft“ im engeren Sinne, umfasste bis zum 19. Jahrhundert allenfalls – eingeschränkte – wirtschaftliche oder berufliche Betätigungen. Nur ein weites konzeptuelles Verständnis von Staat und Politik vermag darum „zivilgesellschaftliche“ Aktivitäten innerhalb jüdischer Gemeinden, die Gestaltung ihrer Institutionen (Familien, Schulen, Synagogen, Vereine usw.) und (ritueller) Praktiken, als „politisches“ Handeln zu kategorisieren (Katz 1993, 10).⁸ Liberalisierung und Modernisierung von Politik sollten allmählich auch das Judentum erfassen und ihm schrittweise den Raum der Politik öffnen.

Ankerpunkt unserer Überlegungen bilden daher Idee und Genese moderner Nationalstaatlichkeit in ihrem Verhältnis zum Judentum. Politik- und Staatskonzepte jüdischer DenkerInnen in der Diaspora werden zumeist als Suche nach Kompensation der ihnen von der Mehrheitsgesellschaft zugeschriebenen „Fremdheit“ gedeutet, ihrer gewohnheitsmäßigen Heimat- und Staatenlosigkeit in einer zunehmend nationalstaatlich vermessenen (und staatsbürgerlich geordneten) Welt, als Gegenstoß zur gescheiterten Assimilation und gesellschaftlichen Integrationsbarrieren, vor allem aber auch auf erstarkenden Antisemitismus in Europa. Bei Beschäftigung mit den Zusammenhängen von Antisemitismus und Nationalismus sollen daher auch jene Positionen nicht ausgeblendet bleiben, die von Juden und Jüdinnen in Prozesse der Nationalisierung von Politik und Staat eingebracht wurden. In zeitlicher Hinsicht fokussieren wir auf die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als jüdische Staatsdiskurse verstärkte Bedeutung erlangten. Ging doch in vorangegangenen Epochen die Realität des Staates an jüdischen Existenzweisen weitgehend vorbei, nunmehr aber waren der moderne Nationalstaat und seine Möglichkeiten auch konzeptuelle Optionen für die Reform jüdischer Lebenswelten.

Bereits Aufklärung und Liberalismus hatten Bedingungen jüdischer Politik umgestaltet. Zugleich jedoch wiesen Judentum und Liberalismus ein paradoxes Spannungsverhältnis auf: Obwohl „Juden als Juden“ am Entstehen des Ideen- und Moralsystems des politischen Liberalismus und der europäischen Moderne maßgeblich mitwirkten (Sznajder 2008, 135), obwohl sie von Institutionen des Liberalismus „profitierten“ (Pulzer 2004, 71), waren manche Effekte liberaler Politik für jüdische bürgerliche Existenzweisen nicht unbedingt von Vorteil (ebd., 73).

Der mit dem Liberalismus sich ausformende bürgerliche Nationalstaat beruhte auf der Grundidee eines homogen vorgestellten „Volkes“. Der Einschluss als StaatsbürgerInnen wurde durch Ausschluss von Anderem und Fremdem flankiert. Begriffe wie „Nation“ oder „Volk“ unterwanderten fortan liberale staatsbürgerliche Diskurse, obwohl sie eigentlich Leitbegriffe des Konservatismus und des Antisemitismus waren. In seiner Praxis duldete der bürgerlich-liberale Nationalstaat „Fremde“ bestenfalls in Gestalt kultureller und religiöser Minderheiten. Selbst dem politischen Liberalismus schien also Ambivalenz im Verhältnis zu Integration und Emanzipation von Juden und Jüdinnen eigen: Zunehmende Duldung in gesellschaftlichen und staatlichen Sphären bewirkte zum einen „Auflösung des Judentums“, zum anderen aber beförderten gerade politisch-liberale Vorstellungen ihre Emanzipation (Salecker 1999, 11f.). So betrachteten viele Liberalismus und Sozialdemokratie als „politischen Boden“, auf dem sie sich „zu Hause“ fühlten und sich auch „politisch betätigten“ (ebd., 16). Antiliberalismus und Antisemitismus gingen fortan eine dauerhafte Liaison ein. Traditionelle christlich-religiöse Judenfeindschaft hatte dafür über Jahrhunderte wohl verankerte Fundamente geschaffen.

Als paradox erschien Hannah Arendt (1991, 37) daher, dass „der Nationalstaat auf der Höhe seiner Entwicklung den Juden die legale Gleichberechtigung sicherte“, für diese staatsbürgerliche Integration in den modernen Nationalstaat jedoch „nationale Abstammung“ und „Homogenität“ der Bevölkerung zur Voraussetzung machte. Genau diesen Prinzipien aber widersprach herkömmliche jüdische Existenz in der Diaspora. Sie vermochte weder „nationale Abstammung“ vorzuweisen, noch bezeugte sie eine „homogene“ Bevölkerungsbasis. Also galt es fortan für aufgeklärte, liberale Nationalstaaten, dieses „fremde Element“ umgehend zu „assimilieren und wenn möglich zum Verschwinden (zu) bringen“. Dass dieser Prozess nur langsam vorankam, lag an widrigen Interessen der Nationalstaaten oder massiven Vorurteilen der Mehrheitsgesellschaft, aber auch an einem „jüdischen Interesse an Selbsterhaltung“ als „von der Umwelt abgesonderte, leicht erkennbare Gruppe“ (ebd., 43). Im historischen Resultat erfolgten Verfall liberaler Nationalstaaten und Erstarken antisemitischer Bewegungen synchron. Die Krise des Liberalismus bedeutete auch krisenhafte Erschütterung jüdischer Lebenswelten infolge antisemitischer Exzesse.

3. Ein unscharfes Begriffsfeld: *Außerpolitische Nation, staatsbezogenes Volk, jüdische Nation*

Nation und Volk lassen sich kaum eindeutig bestimmen. Im allgemeinen Verständnis wird der Nationsbegriff auf ein „staatstragendes“ Volk bezogen. Nationalismus als politische Einstellung unterstellt zudem, dass Staat und „Volk“ übereinstimmen und das eigene Volk anderen Völkern überlegen sei. Nation und Nationalismus beruhen im Grunde auf konstruierter Abgrenzbarkeit von Menschengruppen – nach Kriterien wie Abstammung, Territorium, Sprache, Religion, Zugehörigkeitsgefühl usw.

„Volk“ und „Nation“ – ab dem 19. Jahrhundert zunehmend synonym gebraucht – bilden ein zusammengehörendes Begriffsfeld. Dieses enthält „mehrdeutige Begriffe mit definierbaren Bedeutungskernen, aber selten randscharfen Bedeutungsfeldern“ (Conze/Schönemann 1992, 281). In ihm werden konkrete Handlungseinheiten konstituiert, politische und soziale Organisationsweisen sowie Deutungsmuster etabliert, die an vermeintliche Besonderheiten anknüpfen und historische Einmaligkeit beanspruchen. Volk fungiert als „staatlicher Organisationsbegriff“, während Nation auf Momente einer „Kulturgemeinschaft“ zurückgreift und darum veränderlich

bleibt. Das Volk existiert mit dem und durch den Staat. Aus jeder „vopolitischen“ Nation vermag auch ein staatlich bestimmtes Volk zu werden (Koselleck 1992b, 388).

Volk und Nation verkörpern Begriffsmodelle, deren Verwendung einen politischen Strukturwandel der Neuzeit markieren sollte. Seit Aufklärung und Französische Revolution werden als „Volk“ *alle* Mitglieder eines Nationalstaates angesprochen. Die vielschichtige Bevölkerung wird zum „Staatsvolk“ homogenisiert. Das Begriffsfeld wurde demzufolge *politisiert* und *ideologisiert* (Koselleck 1992a, 147f.). Bis in das 18. Jahrhundert hatten diese Begriffe noch „Erfahrungsgehalte“ gespiegelt, später tendierten sie hingegen zu „Erwartungs-“ bzw. „Zukunftsbegriffen“, die nicht länger Realität abbildeten, vielmehr die empirische Einlösung des Projekts in die Zukunft verlegten (ebd., 149). Sukzessiv wurden sie zu Programm- (und Kampf-)Begriffen. Das in romanischen Sprachen gebräuchlichere Wort von der Nation galt zunächst als „vorstaatlicher“ Begriff (Koselleck 1992b, 382). Erst später avisierte er Gebundenheit an ein Territorium und damit auch auf einen Staat. Der Begriff des Volkes hingegen war als „politischer Begriff“ einer territorial bestimmten Bevölkerung vorbehalten (ebd., 384).

Nation und Volk wurden erst spät systematisch-wissenschaftlich bearbeitet (Sand 2010, 64ff.). Eine elaborierte sozialwissenschaftliche „Theorie“ der Nation oder des Nationalismus war lange Zeit nicht zu erkennen. Mit den wichtigen konzeptuellen Beiträgen von Hannah Arendt (1951/1991) und Karl W. Deutsch (1953) war zwar *sozialwissenschaftliche* Nationalismusforschung vorläufig eingeleitet, jedoch sollten erst drei Jahrzehnte später weitere konzeptuelle Anläufe folgen.

Im sozialwissenschaftlichen Nationalismus-Diskurs der letzten Jahrzehnte wirkten vor allem die sozialhistorischen Erklärungsversuche von Benedict Anderson (1983/1988), Ernest Gellner (1983/1991) und Eric J. Hobsbawm (1990/1991) bestimmend. Alle drei – eigentlich „klassisch“ zu nennenden – Ansätze fokussieren auf politische und soziale Konstruktionsweisen von Nation. Benedict Anderson (1983/1988, 15) definiert „Nation“ mithilfe zentraler Merkmale: „Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän“. Ernest Gellner (1983/1991, 8–17) versteht Nationalismus als eine Form politischen Denkens, die auf der Hypothese beruht, dass „soziale Bindung von kultureller Übereinstimmung abhängt“. Ihm gilt der „Nationalismus“ moderner Industriegesellschaften als „politisches Prinzip“, das Kongruenz von politischer und nationaler Einheit konstruiert. Es seien Nationalismen, die „Nationen“ generieren (ebd., 87). Auch Eric J. Hobsbawm (1990/1991, 20–24) gilt die Nation „nicht als eine ursprüngliche oder unveränderliche soziale Einheit“: Sie sei historisch relativ jung und beziehe sich nur auf moderne Territorialstaaten. Nationen werden „erfunden“. Nationalismus rangiere „vor der Nation“.

Die Phänomene Volk, Nation und Nationalismus sind also begrifflich präzise nur schwer zu fassen und ergeben darum das erwähnte unübersichtliche Begriffsfeld (Anderson 1988, 13). Einerseits wurde Deutsch-Nationalismus partiell gegen Juden und Jüdinnen kreiert, andererseits waren selbst jüdische Lebenswelten nicht frei von nationalistischem Denken. Nicht gerade einheitlich erscheint einschlägige Begriffsarbeit, wenn zum einen in Form von Fremdzuschreibung „Juden als Nation“⁹ diskriminiert werden oder zum anderen sie sich selbst als Nation oder Volk entwerfen, um ihren Anspruch auf einen eigenen Nationalstaat zu behaupten. An diesem Punkt wird auch die jüdische Staatsfrage virulent: Jüdische Nation, national-jüdische Bewegung und Nationalstaat bilden Eckpfeiler jüdisch-nationalpolitischen Denkens der Aufklärung sowie der Moderne, das zum politischen Zionismus führen sollte.

Der Frühsozialist Moses Hess veröffentlichte 1862 einen Grundlagentext zionistischen Denkens, in dem er die Zeit nach der Französischen Revolution als „Völkerfrühling“ rühmte, in

dem auch das „nationale Wesen“ des Judentums erwachen solle. In der Wiederbesiedelung Palästinas vermutete er Möglichkeiten zur Neubelebung jüdischer Kultur, die ihm in der europäischen Diaspora in Rückbildung befindlich schien. Damit sprach Hess die politische Idee einer jüdischen Nation im „heiligen Land“ an, noch ehe 1896 Theodor Herzl sein Manifest zum „Judenstaat“ veröffentlichte. Ein weiteres Dokument des frühen Zionismus stammt von Leon Pinsker, der 1882 nach schweren Pogromen in Russland und offenem Antisemitismus der Regierung den Juden und Jüdinnen riet, Aufklärung und Emanzipation in der Hoffnung auf Lösung der „jüdischen Frage“ aufzugeben, aus Russland auszuwandern und anderswo an einem nationalen jüdischen Zentrum zu arbeiten.

Nicht zuletzt mit diesen manifestartigen Texten wurde die „jüdische Frage“ zu einer nunmehr auch „national-jüdischen Frage“ gedreht. Die im 19. Jahrhundert hegemonialen Nations- und Volksdiskurse hatten somit auch jüdische Erfahrungsebenen erreicht und zu neuartigen säkularisierten Zielen des Judentums angeregt. Jüdische Identität wurde vom bis dahin dominanten konfessionellen Einverständnis abgelöst, tiefgehend politisiert und zum „politischen Zionismus“ fortentwickelt. Diskurse zur jüdischen Nations- und Staatsbildung zu rekonstruieren setzt voraus, auch Einflussnahmen durch parallele deutsch(sprachig)e Diskurse um Volk und Nation mitzudenken. Politik schien zunehmend „national(-staatlich)“ imaginiert: Eine Konvergenz zwischen romantisierenden deutschnationalen Bewegungen und „nationalen“ Diskursen innerhalb des Judentums ist durchaus evident.

Johann Gottlieb Fichte hatte die Idee eines neuen historischen Subjekts, die Nation, in die politischen Debatten seiner Zeit eingebracht. Zu problematisieren ist Fichtes Idee der Nation, mutet sie doch ungemein essentialistisch an: Fichte geht von der Vorstellung einer „überzeitlichen“ Existenz der Nation aus, die durch Anrufung aktualisiert und konkretisiert wird (Fichte 1808/1978, 134). Sie entstamme dem „besonderen Gesetz der Entwicklung des Göttlichen“, denn dieses verbinde die „Menge zu einem natürlichen, und von sich selbst durchdrungenen Ganzen“ (ebd., 128). Im historischen Kontext der Französischen Revolution hingegen hatte man Nation als Handlungseinheit verstanden, die *politisch* konstituiert werden müsse. Insofern wird nachvollziehbar, warum gerade Fichtes Nationsverständnis¹⁰ auch jüdisch-nationaler und zionistischer Bewegung gelegen kam, hat es doch beides legitimiert, den Ausgangspunkt jüdisch-religiösen Denkens sowie den Übergang zu säkularer Politik eines „National-Judentums“ (Güdemann¹¹ 1897). Fichtes Begriff der Nation hat darum den Verlauf des jüdischen Nationsdiskurses wesentlich mitgeprägt (Becker 2000, 11). Selbst im modernen Zionismus spielte die Rezeption Fichtes eine beachtliche Rolle. Fichte gilt also nicht nur als „früher theoretischer Begründer des deutschen Nationalismus“, er war ebenso „*der* bevorzugte Philosoph des Judentums“ (Becker 2000, 13, 9, Hervorh. i. Orig.; Sand 2010, 143).

Nationale Diskurse spiegelten auch heftige Divergenzen und Differenzen zwischen „beiden Judentümern“: Ost- und Westjudentum. Der im deutschen Sprachraum dominante Volksdiskurs griff stark in innerjüdische Debatten ein (Herzog 1998, 26–49). Hierbei geht es primär um die Metapher des „Ostjudentums“¹², die in „westjüdischen“ Diskursen positiv wie negativ konnotiert wurde. Von antisemitischer Seite war es vor allem die „Gefahr“ des Ostjudentums, die infolge sich ausweitender Migration beschworen wurde. Und innerhalb des Judentums zielte der Begriff in erster Linie auf „kulturtypologische Unterscheidung“: „verbürgerlichte“, „materialistisch“ gesinnte, „moderne Westjuden“ vs. arme, marginalisierte, „zurückgebliebene“ religiös-orthodoxe „Ostjuden“. Universalismus stand gegen Partikularismus. Die Metaphorisierung dieser unterschiedlichen Entwicklungspfade war auch in staatstheoretische Diskurse eingebettet.

Osteuropäische Juden und Jüdinnen wurden in anti-bürgerlicher Absicht auch zu „romantiserten Gegenfiguren der mitteleuropäischen Zivilisation“ und zum „Vorbild einer jüdischen Volksidentität“ (Herzog 1998). Kritisiert wurde von der „Demokratischen Fraktion“ in der zionistischen Bewegung, dass „die politischen und diplomatischen Bemühungen um eine Gründung eines Judenstaates (...) die kulturellen und geistigen Aspekte des Judentums vernachlässigt“ hätten. In der innerjüdischen Debatte nahm Aufmerksamkeit für die chassidische Glaubensströmung, für die Verbreitung der jiddischen Sprache und überhaupt für die Bedeutung jüdisch-nationaler Erziehung auffallend zu. Westjüdische Schriftsteller und Intellektuelle waren von der „noch ursprünglichen, geistigen Volksgemeinschaft der Ostjuden“ fasziniert (ebd.).

Diese positive Aufladung des „Ostjudentums“ war aber keineswegs repräsentativ für die Mehrheit der Juden und Jüdinnen in Deutschland oder Österreich. „Für die Westjuden verkörperten die Ostjuden ein zweifelhaftes, unangenehmes Relikt der Vergangenheit, wovon man sich entfernen und woran man nicht mehr erinnert werden wollte. Das Ärgste war ihnen, dass sich die nichtjüdische Umwelt wieder an ihre – der deutschen Juden – jüdische ‚Vergangenheit‘, kurz, an ihr ‚Anderssein‘ erinnerte“ (Heid 1992, 351, zit. n. Herzog 1998). Gerade Armut, Marginalisierung und Verfolgung zwangen die Juden und Jüdinnen Osteuropas dazu, sich gegen den unterdrückerischen Staat zu wenden, sich also politisch zu organisieren und dabei auch den „Totalitätscharakter des orthodoxen Zionismus“ zu artikulieren, indem sie ihre Forderung, nach Palästina auszuwandern, als „Lösung“ der jüdischen Problematik vertraten (Herzog 1998). Immer weniger wurde das Judentum als Religions-, zunehmend als „Schicksalsgemeinschaft“ empfunden (Sand 2010, 50).

Diese verstreuten Debatten zusammenfassend wird deutlich, dass die Nations- und Volksfrage das politische Denken des Judentums in vielerlei Hinsicht fragmentierte: von der Idee einer außerpolitisch definierten „jüdischen Nation“ über Juden und Jüdinnen als „Nationalitäten“, die jeweils jenem Nationalstaat angehören, als deren StaatsbürgerInnen sie gelten, bis hin zu Juden und Jüdinnen als ein souveränes „Staatsvolk“.

4. Das Spektrum jüdischer Staatsperspektiven

4.1. Kosmopolitismus: Anti-nationalistische Idee aufklärerischer Vernunft

Auch wenn man im 18. Jahrhundert die unter Philosophen geschätzte Idee eines „Weltbürgertums“ noch in antiken und christlichen Begründungen abzusichern trachtete, hat Kosmopolitismus als universelle Vision einer menschengerechteren Zukunft der Weltgesellschaft erst mit Humanismus und Aufklärung seinen politisch-theoretischen Anfang genommen. Kosmopolitismus fußt auf der republikanischen Grundidee, dass freie und gleiche Individuen über sich selbst verfügen und daher in aller Freizügigkeit auch ihren Platz in der Welt einnehmen sollen. Absolutistische Bindungen als Hintersassen und Untertanen sollten fortan obsolet werden, Staats- und noch weitergehend WeltbürgerInnen sollten aus der „Unmündigkeit“ heraustreten und ein selbstverantwortliches Leben im Interesse der Menschheit führen (Kant). Die AufklärerInnen kämpften gegen Autorität und Tradition, sie griffen daher auch nationalistische Verengungen des Denkens und Handelns als Vorurteile „kenntnisloser und ungebildeter Menschen“ an (Coulmas 1990, 338).

Die kritischen Intellektuellen zunächst der Pariser, später auch der deutschen sowie österreichischen jüdisch-bürgerlichen Salonkulturen träumten zunehmend kosmopolitisch. Eine kosmopolitische Welt schien ihnen historische Notwendigkeit, ja sogar reale Möglichkeit. Ver-

folgung bürgerlich-revolutionären Engagements sowie die anti-napoleonischen Befreiungskriege stimulierten „anti-patriotische“ wie auch „national-patriotische“ Einstellungen und Verhaltensweisen. Zudem lösten sie auch Wellen der Emigration kritischen Geists aus. All das beförderte auch Sehnsüchte nach kosmopolitischen Normen. In den Cafés und Clubs dominierten zwar liberale bürgerliche Milieus, diese waren aber nach wie vor eher lokal und nationalstaatlich denn „weltbürgerlich“ orientiert.

„Der Glaube an eine neue kosmopolitische Zeit entsprach dem Optimismus des 18., nicht der Skepsis des 20. Jahrhunderts.“ (ebd., 340) Als Gegenkräfte zum universalistisch gefassten Kosmopolitismus wirkten partikularistische Bewegungen wie Patriotismus und Nationalismus. Juden und Jüdinnen waren – teilweise durch Antisemitismus gezwungen – an der Entfaltung dieser Idee des Weltbürgertums nicht unwesentlich beteiligt, was im 20. Jahrhundert von AntisemitInnen zur Grundlage von Vorurteilen gegenüber einem imaginierten „Weltjudentum“ und seiner angeblichen „Weltverschwörung“ gemacht wurde. Antisemitismus unterhöhlte fortan weltbürgerliche Visionen der Politikentwicklung. Die Genealogie der kosmopolitischen Hoffnung setzte also mit der Aufklärung ein und zerschellte letztlich an der Shoah, aber auch an den Gulags des Stalinismus (vgl. Beck 2004, 9).¹³

4.2. *Assimilationismus¹⁴: Nationalstaatliche Vergesellschaftung des Judentums in der „transnationalen“ Diaspora*

Der Begriff der Assimilation (damit zusammenhängend auch das Konzept der Akkulturation) wurde in den letzten Jahren vor allem innerhalb der Jewish Studies als statisch und eindimensional kritisiert (Hödl 2006). Um für sozialwissenschaftliche Fragestellungen anwendbar zu sein, muss Assimilation jedenfalls gesellschaftsbezogen definiert werden (Katz 1982, 7). Die großen gesellschaftlichen Umwälzungen des 18. und 19. Jahrhunderts transformierten die Mehrheitsgesellschaften ebenso wie die ehemals stark separierten jüdischen Gemeinschaften, wodurch Öffnungen und Annäherungen, aber auch neue Formen der Exklusion und Absonderung entstanden. Diese Prozesse haben das Verhältnis von Juden und Jüdinnen zum Staat bzw. zu den Staaten, in denen sie lebten, nachhaltig verändert und sie zu neuen Konzeptionen der Staatsfrage ange-regt.

Das Denk- und Praxismodell der Assimilation ist im historischen Kontext europäischer Nationalstaatsbildung zu verorten. Allgemeine gesellschaftliche Modernisierung und Entwicklung von Rechtsstaatlichkeit bildeten den gesellschaftspolitischen Hintergrund, auf dem sich jüdische Emanzipation und Assimilation zu entfalten vermochten. Individualisierung und Abstraktion von ethnischen und religiösen Merkmalen standen damals an. Alle Bindungen befanden sich in Auflösung, nicht jedoch das „nationale Kollektiv“, das seinen ersten Aufstieg erfuhr. Emanzipation der Juden und Jüdinnen wurde als individuelle Anpassung angedacht, nicht jedoch als Emanzipation des religiösen Kollektivs (Sznajder 2008, 10). Mit zunehmender Nationalisierung politischer Zusammenhänge wurde das Konstrukt eines kulturell homogenen Staatsvolkes zur Grundlage des Assimilationsdenkens (Aumüller 2009, 39). Insofern entstand also Politik der Assimilation aus dem Problem, die „Differenzen zu ertragen“ (ebd., 41). Vor allem „transstaatliche Diasporas“ (Juden/Jüdinnen, Roma/Romnja und Sinti/Sintezze) forderten die nationalstaatlichen Verengungen heraus.

Zerrüttung ständisch-feudaler Ordnung und Ausbreitung kapitalistischer Verhältnisse machten die materiellen Voraussetzungen sozialer und kultureller Absonderung von Juden und Jüdin-

nen zunehmend obsolet (Bunzl 1975, 23f.). Gemeinsame Bezugspunkte wie die aufgeklärte Menschheit, der Staat, die Nation oder die bürgerliche Gesellschaft wurde dadurch erstmals denkbar (Katz 1982, 35ff.). Die jüdische Emanzipationsbewegung hatte im Verlaufe der Aufklärung im ausgehenden 18. Jahrhundert eingesetzt und schien mit der rechtlichen Gleichstellung der Juden und Jüdinnen im 19. Jahrhundert abgeschlossen. Emanzipation meinte Rückbau jener rechtlichen Hemmnisse, die die jüdische Bevölkerungsminderheit von der christlichen Mehrheitsgesellschaft separierten (Aumüller 2009, 141). Praktische Reformen zur Erleichterung der Integration standen im Vordergrund, eine Vereinheitlichung der Lebensformen war nicht das Ziel (Katz 1982, 52). Die Assimilationsidee war im Kreis der (jüdischen sowie nicht-jüdischen) AufklärerInnen entstanden, die sie als rechts- und staatspolitisches Projekt umzusetzen trachteten. Die jüdische Orthodoxie zeigte sich hingegen ablehnend, zumal sie Abnahme religiöser Bindekraft befürchtete, würde durch Assimilation doch die Bedeutung tradierter innerjüdischer Normen relativiert. Anders sahen dies freilich jüdische AufklärerInnen, Angehörige der „Haskalah“ und des Reformjudentums (Aumüller 2009). Während für Mendelssohn und seine AnhängerInnen die Idee des Humanismus ausschlaggebend war, wurde für breitere Schichten später der jeweilige Nationalismus bestimmend (Katz 1982, 170).

Diese Transformationen haben aber nicht zu völliger Assimilation und auch nicht zum Verschwinden jüdisch-kollektiver Identifikationen geführt (Rozenblit 1992, 225). Der gesellschaftliche und politische Wandel, der Assimilation und Vereinzelung gefördert hatte, erzeugte neue Formen kollektiver Identitäten. Aufklärung und Emanzipation waren in vielerlei Hinsicht hinter ihren universalistischen Idealen zurückgeblieben (Meyer 1992, 59). Außerdem bewirkte die Radikalisierung des Antisemitismus eine Stärkung partikularistischer Ideologien und Organisationsformen (ebd., 62). In diesem historischen Kontext erhielten zuvor marginalisierte Initiativen zur Besiedelung Palästinas neue Bedeutung. Nationaljudentum und Zionismus wurden unter diesen Bedingungen modernisiert, rationalisiert und artikulierten sich in unterschiedlichen politischen Strömungen (ebd., 85).

4.3. Politischer Zionismus: „National-jüdische“ Bewegung und souveräner jüdischer Staat

Um Antisemitismus „abzuwehren“, plädierte Theodor Herzl (1988, 5) für „Herstellung des Judenstaates“. Die „Judenfrage“ müsse „politisch gelöst“ werden. Sie sei weder „eine soziale noch (...) eine religiöse, (...)“. Sie ist eine nationale Frage (...). Wir sind ein Volk, *ein Volk*“ (ebd., 14, Hervorh. i. Orig.). Herzl bezeichnet sein Manifest als „Staatsschrift“ (ebd., 9), zumal er seine Idee vor Verdacht der „Utopie“ oder bloßer „Phantasie“ bewahren wollte (ebd., 7) und beschreibt das Verhältnis der Juden zum Staat folgendermaßen:

Vergebens sind wir treue und an manchen Orten sogar überschwängliche Patrioten, vergebens bringen wir dieselben Opfer an Gut und Blut wie unsere Mitbürger, vergebens bemühen wir uns, den Ruhm unserer Vaterländer in Künsten und Wissenschaften, ihren Reichtum durch Handel und Verkehr zu erhöhen. In unseren Vaterländern, in denen wir ja auch schon seit Jahrhunderten wohnen, werden wir als Fremdlinge ausgeschrien. (ebd., 14f.)

Die Idee der Rückkehr der Juden und Jüdinnen nach Palästina hat zwischen 1695 und 1845 zahlreiche *religiös* motivierte Projekte eines Judenstaates hervorgebracht (Brenner 2008, 8ff.).

Außerdem gingen *kulturzionistische* Ideen, wie sie etwa Achad Ha'am vertrat, politisch-territorialen Konzepten voraus. Jüdischer Isolationismus oder gar ein jüdisches „Stammesgefühl“ waren diesen Ansätzen fremd (Heimann-Jelinek 1996, 32). Selbst (früher) Zionismus war also keineswegs frei von internationalen und kosmopolitischen Ambitionen (Brenner 2008, 51).

Der *politische* Zionismus und seine Vorstellung von einem „Judenstaat“ (Herzl 1896) vermochten sich erst in der Ära des europäischen Nationalismus auszuformen und auszubreiten. Nicht zufällig war auch Theodor Herzls politisches Denken stärker durch modernen Nationalismus als durch jüdische Traditionen beeinflusst (Brumlik 2001). Politisierung von Juden und Jüdinnen zwecks kollektiver Gegenwehr zu beunruhigendem politischem Antisemitismus und Nationalismus an der Jahrhundertwende schuf das für neue Politikstrategien erforderliche Klima¹⁵. Zugleich ist politischer Zionismus aber auch als Beitrag von Juden und Jüdinnen zur Weiterentwicklung des modernen Nationalstaatsgedankens zu entschlüsseln (ebd., 24).

Moderner Zionismus entstand im Spannungsverhältnis von materieller Not osteuropäischer und Identitätskrise westeuropäischer, großstädtischer Juden und Jüdinnen (Häusler 1979, 86). Durch das Vorhandensein jüdischer Massen war in Osteuropa das Bewusstsein einer jüdischen „Volksgemeinschaft“ stärker ausgeprägt und es gingen von dort zionistische, nationaljüdische, bundistische und sozialistisch-zionistische Bestrebungen zur Anerkennung als Nation aus (Katz 1982, 173f.). Eine Bandbreite an politischen Forderungen wurde aus der nationalen Definition des Judentums abgeleitet: ein eigener Staat, die Kolonisierung von Gebieten in Palästina, nationale Minderheitenrechte und/oder territoriale Autonomie auf nicht-religiöser Basis (Biale 1986, 132f.). Nach dem Ersten Weltkrieg erstarkten palästinozentrische und nationalistische Strömungen (Efron 2004, 208f.).

Die (Selbst-)Darstellung des israelischen Staates als „jüdischer Staat“, hervorgegangen aus nationaljüdischen Bestrebungen, unterschlägt die Komplexität zionistischer Ideengeschichte und der Sozialgeschichte verschiedener Judenheiten in der Diaspora. Die Idee einer „jüdischen Ethnie“ im Sinne einer aus dem Nahen Osten stammenden, genetisch verbundenen Gruppe lässt sich aus historischen Quellen nicht herleiten (Sand 2010). Es emigrierte nämlich kein „Volk“¹⁶, sondern eine Religion breitete sich weltweit aus („Diaspora einer Religion“). Das Judentum setzte sich aus vielen Gruppen zusammen und wurde erst im Verlaufe zionistischer Geschichtsschreibung zur „Nation“ vereinheitlicht¹⁷. Erst der Zionismus hatte ein Bedürfnis nach „einer gemeinsamen Ethnizität und historischen Kontinuität“ hervorgerufen (Segev 2008).

5. Conclusio

Die vermeintliche „Politiklosigkeit“ des Judentums wurde in der sozialwissenschaftlichen Forschung zumeist fortgeschrieben. Politisches Denken und politische Praxis von Juden und Jüdinnen haben in nahezu allen Disziplinen, die sich mit jüdischer Geschichte befassen, nur marginale Bedeutung.

Im 18. und 19. Jahrhundert erfolgte im Zuge von Emanzipationsbestrebungen eine massive Politisierung des Judentums. Dabei wurde im Kontext der Ausformung moderner (National-) Staatlichkeit auch die Frage nach Staatsperspektiven und Nationskonzepten virulent. Neben Genese und Praxis politischen Antisemitismus und Nationalismus sind daher auch damit verbundene Transformationen „jüdischer Politik“ zu betrachten. Staatstheoretische Gegendiskurse sollten aber nicht, vermeintliche jüdische Passivität fortschreibend, als bloße Reaktionen gedeut-

tet werden. Vielmehr sind sie als Produkte sozialer Konflikte zu lesen, die jüdische Stellungnahmen zu Modernisierung und Demokratisierung der Gesellschaft abgeben.

Kosmopolitismus, Assimilationismus und Zionismus wurden als Eckpfeiler jüdischer Staatsperspektiven identifiziert. Dabei handelt es sich nicht um homogene, abgeschlossene, einander gar ausschließende Konzepte. Ideengeschichtliche und politikhistorische Analysen sind zu kombinieren, um Überschneidungen, Grauzonen und fließende Übergänge sichtbar zu machen. Denn die politischen Manifestationen ideengeschichtlicher Strömungen orientierten sich nicht an einer „reinen Lehre“. Vielmehr wurden politische Praktiken durch Kompromisse und Allianzen, aber auch Konkurrenz und Widerstreit über die bestmögliche Verteidigung „jüdischer Interessen“ geprägt.

ANMERKUNGEN

- 1 Der Begriff Zionismus wurde durch den Publizisten Nathan Birnbaum (1890) geprägt. Abgrenzungen zwischen nationaljüdischer und zionistischer Bewegung sind schwer zu treffen. Personelle, strukturelle und vor allem ideengeschichtliche Überschneidungen sind evident, beide Begriffe wurden als Selbst- und Fremdbezeichnung oftmals synonym verwendet. In Bezug auf unsere Fragestellung nach den Staatsperspektiven kann der Zionismus als ein nationaljüdisches Projekt, als Konsequenz und Zuspitzung der nationaljüdischen Idee gedeutet werden.
- 2 Eine wichtige politische Bewegung stellte um die Jahrhundertwende auch der Bundismus dar, hervorgegangen aus sozialistisch-jüdischen Arbeitervereinigungen im russischen Zarenreich. Ziele waren zunächst die Demokratisierung Russlands, Interessenvertretung des jüdischen Proletariats sowie die kulturelle und nationale, nicht aber die territoriale Autonomie der Juden. Nach der Gründung 1897 breitete sich der Bundismus in Osteuropa rasch aus. Er war eine säkulare sozialistische Bewegung, die sich gegen religiösen Traditionalismus und auch gegen den Zionismus richtete. Kulturarbeit und Förderung der jiddischen Sprache standen im Vordergrund. Obwohl auch hier Nationsrechte und damit der Nationsbegriff eine Rolle spielen, stellt der Bundismus im Untersuchungszeitraum keine dezidierte Staatsperspektive dar. Aus diesem Grunde haben wir ihn in unserer Analyse, die auf die Staatsfrage fokussiert, ausgespart.
- 3 Hannah Arendt erhob in ihrer Biografie der Berliner Salonière Rahel Varnhagen (1771 bis 1833) die Gegenpole jüdischer Existenz – „Paria“ oder „Parvenü“ – zur zentralen Metapher ihrer Studie: Arendt unterschied zwischen dem um Freiheit und politische Rechte ringenden „Paria“, dem Juden, der sich couragiert „außerhalb der Gesellschaft“ positioniert (Arendt 1976a, 51), weil er nicht „um den Preis der Lüge“ in die Gesellschaft möchte (Arendt 2008, 218), und dem „Parvenü“ als dem im Zuge von Assimilation sich „hinaufschwindelnden“ Emporkömmling (ebd., 209). Für diese analytisch überaus relevante Denkfigur sind Bernard Lazare (1865 bis 1903) und Max Weber (1922) Pate gestanden (Arendt 1976a, 51, 61; Arendt 1976b, 168).
- 4 1879 kam „Antisemitismus“ als politischer Begriff in Umlauf. Zugeschrieben wird die Urheberschaft dem deutschen Journalisten Wilhelm Marr, der einen Text veröffentlichte, in dem er eine paradigmatische Verschiebung von religiöser Judenfeindlichkeit zu rassistischem Antisemitismus ansteuerte.
- 5 Schon auf der Begriffsebene sind jüdische Kollektive schwer zu fassen. „Judentum“ verweist – analog zu „Christentum“ – vor allem auf religiöse Dimensionen von Kollektivierung. Ein säkularer Gegenbegriff existiert im Englischen als „Jewry“ (im Gegensatz zu „Judaism“), das oftmals als „Judenheit“, aber auch als „jüdisches Volk“ übersetzt wird. Ein Begriff, der nicht vereinheitlichend wirkt und gleichzeitig das gemeinsame Band berücksichtigt, das die jüdische Bevölkerung in vielen Kontexten einte, ist noch nicht gefunden. Der biblische Begriff der „Israeliten“ wurde vielfach als Gegenkonzept zu dem durch Antisemiten vereinnahmten Begriff „Juden“ und als Selbstbezeichnung gewählt und diente auch der Namensgebung des Staates Israels. Aus pragmatischen Gründen werden wir in erster Linie von „Juden“ oder dem „Judentum“ sprechen, wenn allgemeine Tendenzen benannt werden. Stehen nationale und regionale Unterschiede im Vordergrund, wird von „Judenheiten“ oder „Judentümern“ gesprochen.
- 6 Diese Aussage hat vor allem für Mittel- und Westeuropa Gültigkeit. Anders war die Situation in Osteuropa: Hier ging gesellschaftliche Modernisierung langsamer voran und die Staaten zeigten kaum Interesse an Emanzipation und Integration von Juden und Jüdinnen. So bildeten diese „kollektive Strukturen weit über den religiösen Bereich hinaus“ (Erziehung, Kultur usw.). Solche autonome jüdische Gemeinschaften hatten bis in das 20. Jahrhundert Bestand. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren in dieser Region zahlreiche soziale und politische jüdische Bewegungen entstanden (Brenner 2008, 12).

- 7 Als „Judenfrage“ wurden im deutschen Sprachraum ab Mitte des 19. Jahrhunderts jene Angelegenheiten bezeichnet, die – aus nichtjüdischer Sicht – vermeintlich aus der Emanzipation von Juden und Jüdinnen folgten. Eine ähnliche Debatte war schon zuvor in Großbritannien und in Frankreich unter dem Signum „jüdische Frage“ geführt worden. Diese zweite Formulierungsvariante betont allerdings mehr das Ringen der Juden um politische Lösung ihrer Schwierigkeiten mit Nichtjuden. Mit zunehmendem Nationalismus wurde die „Judenfrage“ zum Etikett des Judentums als Hemmschuh gesellschaftlicher Modernisierung. Damit wurde das Wort zur Parole des politischen Antisemitismus, der Juden und Jüdinnen Befähigung zu Integration und Assimilation absprach. Der Nationalsozialismus propagierte und praktizierte schließlich die „Endlösung der Judenfrage“.
- 8 Antonio Gramsci umriss in den *Gefängnisheften* (1926ff.) den bürgerlichen Staat mithilfe einer Kurzformel: „Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (Gramsci 1991ff., H. 6, § 88: 783). Unter dem begrifflichen Dach des „integralen Staates“ fasste er zum einen *staatliche* Institutionen zusammen, die Anteil am Gewaltmonopol beanspruchen, zum anderen aber auch *zivilgesellschaftliche* Institutionen wie Familien, Kirchen, Vereine, Zeitungen usw. Als Zivilgesellschaft bestimmte Gramsci jene Sphären, in denen Kämpfe um Hegemonie stattfinden und „Alltagsverstand“ generieren: Gramscis Staatskonzept auf jüdische Existenzweisen anzuwenden, bedeutet die Exklusion von Juden und Jüdinnen aus der *politischen* Gesellschaft festzustellen, zugleich aber ihr besonderes Angewiesensein auf Räume *zivilier* Gesellschaft anzusprechen. (Jüdische) Gegen-Hegemonie entstand vor allem in zivilen Segmenten europäischer Gesellschaften.
- 9 1843 hat der Religionsphilosoph Bruno Bauer Juden als „Nation“ thematisiert. Auf ihn reagierte Karl Marx mit religionskritischen Anmerkungen („Zur Judenfrage“, 1843). Im Kontext der Assimilationsdebatte wurde aber der Begriff der „jüdischen Nation“ tendenziell negativ konnotiert.
- 10 Ausgeblendet blieben wohl die „chauvinistischen“ Aspekte in Fichtes Nationalismus, die Bestimmung der Deutschen als „Urvolk“, ihre Überhöhung und Gleichsetzung mit der Menschheit schlechthin. Allerdings konzedieren Kritiker auch, dass Fichtes Nationalismus nicht unbedingt in systematischer Weise sein Denken geprägt habe. Vielmehr stand die Verwirklichung der Idee der Vernunft im Vordergrund.
- 11 Oberrabbiner in Wien. Verfasste Werke zur jüdischen Kultur- und Religionsgeschichte. Kritisierte Herzls Ideen und verfasste 1897 die antizionistische Schrift *National-Judenthum*. In diesem Text argumentierte Güdemann das Judentum als „Weltreligion“, die der „nationalen Idee“ des Judentums diametral entgegensteht.
- 12 Auch der Begriff des „Ostjudentums“ geht auf Nathan Birnbaum (1913) zurück.
- 13 Zu Kosmopolitismus in der neueren politisch-theoretischen Debatte siehe auch Mouffe (2005/2007) und Benhabib (2006).
- 14 „Assimilationismus“ stellt keine ausformulierte oder gar einheitliche politische Ideologie dar. Im politischen Kontext diente der Begriff kaum der Selbstbezeichnung, sondern eher als zionistischer Kampfbegriff gegen Linke und Liberale (Lichtblau 2009, 163). Uns dient er als Überbegriff für jene Staatsperspektiven, die ein mehr oder weniger vollständiges Aufgehen der Juden und Jüdinnen in anderen nationalen Kollektiven forderten.
- 15 Theodor Herzl entschied sich wegen (1) gesellschaftlicher Exklusion von Juden in Wien, (2) zunehmender Distanz zum gehobenen jüdischen Bürgertum in Wien, (3) der Verurteilung von Alfred Dreyfus 1894 wegen Hochverrats und begleitender antisemitischer Krawalle in Frankreich und (4) der Erfolge politischen Antisemitismus 1895 (Karl Lueger als Bürgermeister Wiens) für „nationaljüdische“ Politikstrategien.
- 16 Yitzhak Ben Zwi und David Ben Gurion verfassten 1919 ein Buch, in dem sie herausarbeiteten, dass es eine „Zerstreuung“ des „Volkes Israel“ nicht gegeben hätte und daher die arabischen Fellachen Palästinas die eigentlichen Nachkommen der Juden wären.
- 17 „Arabische Juden“ galten in der Gründungsphase des Staates Israel nicht als „vollwertige Israelis“, wurden sie doch als „Teil eines rückständigen Orients“ wahrgenommen (Kamil 2004, 211f.). Dennoch aber waren (und sind) „arabische Juden“ in ökonomischer sowie militärischer Hinsicht „funktional“ für den Aufbau des Staates Israel (ebd., 222).

LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict* (1983/1988). Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M./New York.
- Arendt, Hannah* (1959/2008). Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, 15. Aufl., München/Zürich.
- Arendt, Hannah* (1951/1967/1991). Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 2. Aufl., München/Zürich.
- Arendt, Hannah* (1976a). Die verborgene Tradition, in: Dies., Die verborgene Tradition. Essays, Frankfurt a. M., 50–79.
- Arendt, Hannah* (1945/1976b). Der Zionismus aus heutiger Sicht, in: Dies., Die verborgene Tradition. Essays, Frankfurt a. M., 138–183.
- Aumüller, Jutta* (2009). Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept, Bielefeld.

- Beck, Ulrich (2004). *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a. M.
- Becker, Hans-Joachim (2000). *Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption*, Amsterdam/Atlanta.
- Benhabib, Seyla (2006). *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Frankfurt a. M./New York.
- Biale, David (1986). *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York.
- Birnbaum, Nathan (1890). Die nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes als Mittel zur Lösung der Judenfrage, in: *Selbst-Emancipation*, III, 4, 16. Mai.
- Birnbaum, Nathan (1913). Sprachadel. Zur jüdischen Sprachfrage, in: *Freistatt* 1, 83–88, 137–145.
- Blüher, Hans (1917/1919). Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, 2 Bde., Jena.
- Brenner, Michael (2008). *Geschichte des Zionismus*, 3. Aufl., München.
- Brumlik, Micha (2001). Judentum als politische Theorie, in: *die tageszeitung*, 11.09. 2001.
- Bunzl, John (1975). Klassenkampf und Diaspora. Zur Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung, Wien.
- Conze, Werner/Bernd Schönemann (1992). Volk, Nation, Nationalismus, Masse, Frühe Neuzeit und 19. Jh.: Einleitender Überblick, in: *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart, 281–380.
- Coulmas, Peter (1990). *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Reinbek bei Hamburg.
- Deutsch, Karl W. (1953/1972). *Nationenbildung, Nationalstaat und Integration*, Düsseldorf.
- Diner, Dan (2003). *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München.
- Diner, Dan (2006). Zur Einführung, in: *Yuri Slezkine* (Hg.): *Das jüdische Jahrhundert*, Göttingen, 7–18.
- Dohm, Christian Wilhelm von (1781). *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin und Stettin, Digitale Sammlungen der UB Bielefeld, Nachdruck, Hildesheim 1973, Internet: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/digital>
- Efron, John M. (2004). The Zionist World of Arnold Zweig, in: *Michael Berkowitz* (Hg.): *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*, Leiden, 191–212.
- Fichte, Johann Gottlieb (1808/1978). *Reden an die deutsche Nation*, 5. Aufl., Hamburg.
- Gellner, Ernest (1991). *Nationalismus und Moderne*, Berlin.
- Gramsci, Antonio (1991ff.). *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Klaus Bochmann/Wolfgang Fritz Haug, Hamburg/Berlin.
- Güdemann, Moritz (1897). *National-Judenthum*, Leipzig/Wien.
- Häusler, Wolfgang (1979). Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie. Im Lichte der zeitgenössischen Publizistik und Reiseliteratur von 1722–1848, Wien.
- Heid, Ludger (1992). Das Ostjudenbild in Deutschland, in: *Julius H. Schoeps* (Hg.): *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh-München.
- Heimann-Jelinek, Felicitas (1996). *JudenFragen. Positionen von Assimilation bis Zionismus: Ausstellung im Jüdischen Museum Wien*, 25. Oktober 1996 bis 16. Februar 1997, Jüdisches Museum der Stadt Wien, Wien.
- Herzl, Theodor (1896/1988). *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zürich.
- Herzog, Andreas (1998). Zum Bild des „Ostjudentums“ in der „westjüdischen“ Publizistik der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen und Beiträge. Forschungsstelle Judentum. Theologische Fakultät Leipzig*, 26–49, Internet: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/AHerzog2.pdf>
- Hess, Moses (1862/1935). *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage*, Tel Aviv, Internet: <http://www.zionismus.info/grundlagentexte/vordenker/hess.htm>
- Hobsbawm, Eric J. (1992). *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, 2. Aufl., Frankfurt a. M./New York.
- Hödl, Klaus (2006). *Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert*, Innsbruck.
- Kamil, Omar (2004). Die Wüstengeneration: Die „arabischen Juden“ in der zionistischen Ideologie von den Anfängen bis in die 1950er Jahre, in: *Klaus-Gerd Giesen* (Hg.): *Ideologien in der Weltpolitik*, Wiesbaden, 211–227.
- Katz, Jakob (1982). *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, Darmstadt.
- Katz, Jacob (1993). *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte*, Frankfurt a. M.
- Koselleck, Reinhart (1979). Einleitung, in: *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1979, XIII–XXVII.
- Koselleck, Reinhart (1992a). Volk, Nation, Nationalismus, Masse, Einleitung, in: *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart, 141–151.
- Koselleck, Reinhart (1992b). Volk, Nation, Nationalismus, Masse, Lexikalischer Rückblick, in: *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart, 380–389.
- Koselleck, Reinhart (2006). *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M.

- Lichtblau*, Albert (2009). Im Spannungsfeld: Die Ausblendung autonomer jüdischer Politik vor dem Nationalsozialismus in österreich-jüdischen Autobiographien, in: Dieter *Hecht*/Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg (Hg.): Die Jüdischnationale Partei in Österreich 1906 bis 1938, Chilufim. Zeitschrift für jüdische Kulturgeschichte, Vol. 7, 153–165.
- Marr*, Wilhelm (1879). Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum – Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet, 8. Aufl., Bern.
- Meyer*, Michael A. (1992). Jüdische Identität in der Moderne, Frankfurt a. M.
- Mouffe*, Chantal (2005/2007). Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a. M.
- Pauley*, Bruce (1991). From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism, Chapel Hill, NC.
- Pinsker*, Leon (1882/1920). Autoemanzipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, 3. Aufl., Berlin, Internet: <http://www.zionismus.info/grundlagentexte/vordenker/autoemanzipation.htm>
- Pulzer*, Peter G. J. (2004). Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914, Göttingen.
- Rozenblit*, Marsha (1992). Jewish Assimilation in Habsburg Vienna, in: Jonathan *Frankel*/Steven *Zipperstein* (Hg.): Assimilation and Community. The Jews in nineteenth-century Europe, Cambridge, 225–245.
- Salecker*, Hans-Joachim (1999). Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz. Über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland, Berlin-Bodenheim b. Mainz.
- Sand*, Shlomo (2010). Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand, Berlin.
- Slezkine*, Yuri (2006). Das jüdische Jahrhundert, Göttingen.
- Sznajder*, Natan (2008). Gedächtnisraum Europa. Die Visionen des europäischen Kosmopolitismus. Eine jüdische Perspektive, Bielefeld.
- Weber*, Max (1922). Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.

AUTORINNEN

Eva KREISKY, Dr., ist Professorin für Politische Theorie am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien und Leiterin mehrerer Projekte zum Thema Judentum, Parlamentarismus und Antisemitismus. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, Staats- und Institutionentheorie, Politik der Geschlechterverhältnisse.

Korrespondenzadresse: Institut für Politikwissenschaft, Universitätsstraße 7/2. Stock, 1010 Wien
E-Mail: eva.kreisky@univie.ac.at

Saskia STACHOWITSCH, Dr., ist Projektmitarbeiterin und Lektorin am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: Parlamentarismus, Antisemitismus, politische Geschichte des österreichischen Judentums; Krieg, Militär und Geschlecht.

Korrespondenzadresse: Institut für Politikwissenschaft, Universitätsstraße 7/2. Stock, 1010 Wien
E-Mail: esaskia.stachowitsch@univie.ac.at



Rüdiger Lohker

Islam. Eine Ideengeschichte

Reihe Islamica, Band 1

UTB: facultas.wuv 2008, 282 Seiten, broschiert
 ISBN 978-3-8252-3015-9
 EUR 19,50 [A] / EUR 18,90 [D] / sFr 34,-

Diese Ideengeschichte rekonstruiert die Entwicklungen in verschiedenen Feldern des islamischen Wissens (Mystik, Koran, Theologie, Philosophie u.a.). Der Autor zeigt zugleich auf, wie jeweils versucht wird, die Diskurse, was unter islamisch zu verstehen ist, zu beherrschen. „Islam“ wird als dynamischer Prozess begriffen, in dem sich die muslimischen Gemeinschaften als soziale konstituieren. Dieser kulturwissenschaftliche Zugang bezieht die neuesten Erkenntnisse der Forschung mit ein, berücksichtigt weniger präesente Regionen (Indien, Indonesien) und informiert über aktuelle Phänomene (Dschihadismus, Islam und neue Medien, Islam und Hiphop u.a.).



Rüdiger Lohker

Dschihadismus

Materialien

Reihe Islamica, Band 2

UTB: facultas.wuv 2009, 248 Seiten, broschiert
 ISBN 978-3-8252-3132-3
 EUR 19,50 [A] / EUR 18,90 [D] / sFr 34,-

Diverse Originaltexte, hier von Rüdiger Lohker erstmals vorwiegend aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt, wissenschaftlich kommentiert und analysiert, wollen einen Einblick in den Diskurs der dschihadistischen Bewegungen geben. Der Band enthält beispielhaft theoretische Texte, Diskussionen aus Onlineforen und berücksichtigt Gedichte oder anaschid (agitatorische Lieder), die gezielt zur Mobilisierung eingesetzt werden, genauso wie Erklärungen zu dschihadistischen Aktionen, Videos, militärisch-praktische Schriften und biographische Texte. Damit wird für den deutschsprachigen Raum für Forschung und Lehre Material zur Verfügung gestellt, das sonst kaum zugänglich ist.