

Uri Ram

## Narration, Erziehung und die Erfindung des jüdischen Nationalismus

Ben-Zion Dinur und seine Zeit\*

Vier Jahrtausende Geschichte sind sehr mächtig, wenn sie in den Herzen (des Volkes) leben; sie sind wertlos, wenn sie nur in Büchern aufgezeichnet sind. Wenn wir die Erben *Am Israels*, des Volkes Israels sein wollen, so müssen wir diese vier Jahrtausende in das Herz jedes einzelnen einpflanzen. Die Aufgabe ist schwer. Ich tat mein Bestes, um sie zu erfüllen.

*Ben-Zion Dinur*<sup>1</sup>

Ein Zeichen der Formierung von Nation aus einer Protonation ist die Verlagerung des Zentrums des kollektiven Gedächtnisses vom Tempel und seiner Priesterschaft zur Universität und ihrer wissenschaftlichen Community.

*Anthony D. Smith*<sup>2</sup>

### Narration und Erfindung der Nation

Nationen sind, nach Benedikt Andersons treffender Formulierung, imaginierte politische Gemeinschaften.<sup>3</sup> Der verwirrendste Aspekt von Nation ist, daß sie als genuin modernes Gebilde dazu tendiert, sich Traditionen zu geben, die ihr die

\* Die vorliegende Studie wurde durch ein Forschungsstipendium des *Wiener Seminar 1992/93* der *Tel Aviv University* unter der gemeinsamen Leitung von Prof. Shulamith Volkov und Prof. Israel Gershoni ermöglicht. Meinen Freunden Avner Ben Amos und Natan Sznajder danke ich für ihre hilfreichen und anregenden Kommentare zu früheren Versionen dieses Aufsatzes.

1 Ben-Zion Dinur, *Die Zionistische Ideologie und ihre Fundamente*, in: Ben-Zion Dinur, Arieh Tartakover u. Jacob Lishanski, Hg., *Das ganze Israel*, Jerusalem 1954, 547–549, hier 28 (Hebräisch).

2 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford 1986, 160.

3 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 1983.

Würde des Alten verleihen sollen. Diese Konfusion ist der Ursprung jener wissenschaftlichen Kontroverse über den Begriff Nationalität, die gegenwärtig zwischen ‚modernistischen‘ und ‚primordialistischen‘ Auf—fassungen ausgetragen wird.<sup>4</sup> Die Vertreter der ‚modernistischen‘ Richtung betrachten eine Nation als ideologisches Korrelat sozialer, ökonomischer und politischer Modernisierungsprozesse wie Säkularisierung, moderne Kommunikation, Staatenbildung etc., die die älteren kollektiven Bindungen zerstört haben; in Ernest Gellners Worten: „nationalism is not the awakening and assertion of (...) mythical, supposedly natural and given units. It is on the contrary, the crystallization of new units, suitable for the conditions now prevailing.“<sup>5</sup> Dies genau ist die Funktion des Nationalismus, nämlich eine kohäsive und integrative Kultur als Ersatz für die geschwächten religiösen, kommunalen und regionalen Identifikationen zu produzieren. Das entscheidende Merkmal von Nationalismus, und gleichzeitig auch des modernen Fundamentalismus, besteht nun darin, daß er politische Konstruktionen legitimiert, indem er Materialien aus dem jeweiligen Arsenal der Traditionen verwendet oder sogar erfindet, und diese als zeitlos darstellt.

Die ‚primordiale‘ Position hingegen erachtet eine Nation als späte Konfiguration alter sozialer Gruppen und Gemeinschaften. Nationen existierten dieser Auffassung zufolge, wie es auch der Titel von John Armstrongs Buch verdeutlicht, bereits vor dem Nationalismus; das heißt, nationale Identifikationen gehen ihrer späteren ideologischen Artikulation voraus.<sup>6</sup> Nationen werden zusammengeschweißt und unterscheiden sich voneinander durch ihre historische Erfahrung sowie durch ihre kulturellen Attribute wie Sprache, Religion, Ethnizität und Territorium. Moderne Nationen erscheinen daher in dieser Sicht als die ‚natürlichen‘ und ‚legitimen‘ Erben älterer Kollektive. Anthony Smith definiert ‚Ethnie‘ als „pre-existing framework of collective loyalties and identities“, die gleichsam als Grundfestung diene, auf der die Nation ideologisch errichtet werde.<sup>7</sup>

Und doch ist der Gegensatz zwischen diesen beiden Positionen der Kontroverse eher scheinbar als real. Das genauere Studium der Texte läßt erkennen, daß die Übereinstimmung zwischen den Nationalismus-Forschern viel größer ist, als es ihre Polemiken suggerieren. So räumt Gellner, der Modernist par excellence, bereitwillig ein, „nationalism uses the preexisting, historically inherited proliferation of culture and cultural wealth“, wobei er nur hinzufügt: „it uses them selectively,

4 Vgl. Smith, *The Ethnic Origin*, wie Anm. 2, 6–18.

5 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca 1983, 49.

6 John A. Armstrong, *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill 1982.

7 Smith, *The Ethnic Origin*, wie Anm. 2, 3 u. 13.

and it most often transforms them radically“.<sup>8</sup> Der unbeugsame Modernist Hobsbawm behauptet, daß „in many parts of the world, states and national movements could mobilize certain variants of feelings of collective belonging which already existed and which could operate, as it were, potentially on the macro-political scale which could fit in with modern states and nations.“<sup>9</sup> Sehr ähnlich argumentiert ein so reflektierter Primordialist wie Anthony D. Smith, der in seinen früheren Werken noch wesentlich ‚modernistischer‘ erscheint als in seinen späteren, wenn er einräumt, die „constituents of (national) identities – the myths, memories, symbols and values – can often be adapted to new circumstances by being accorded new meanings and new functions“<sup>10</sup>, oder daß in einigen Fällen Nationalisten „use a very selective memory for the tale they wish to impart“.<sup>11</sup> Weiters bemerkt er richtig, daß die sogenannte Vergangenheit vielfältig und flexibel sei und „in the nature of things, the ‚past‘ that is handed down is multi-layered and susceptible of different interpretations. (Moreover) it also contains quite different strands of tradition“.<sup>12</sup>

Da Primordialisten einerseits einräumen, daß die sogenannte Vergangenheit eine selektiv wahrgenommene und aus der gegenwärtigen Interpretation erfließende Konstruktion ist, und Modernisten andererseits zugestehen, daß sich die sogenannte Gegenwart des verfügbaren kulturellen Repertoires der in Frage stehenden Kollektive bedienen muß, ist die Kluft zwischen ihnen tatsächlich nur schmal. Was beide als entscheidend ansehen – oder ansehen sollten –, sind die sozialen Mechanismen und kulturellen Mittel, mit denen moderne nationale Identitäten konstruiert werden. Ein derartiges Vorgehen erweist sich nämlich sowohl in jenen Fällen als nützlich, wo offensichtlich prä-nationale kollektive Identitäten vorherrschen, als auch dort, wo dies nicht der Fall ist, denn in beiden Fällen ist nationale Identität eine erfundene Neuheit.<sup>13</sup>

Nationalität ist eine Narration, eine *story*, die sich Menschen über sich selbst erzählen, um ihrer sozialen Welt Sinn zu verleihen.<sup>14</sup> Diese Narration, wie auch ihre religiösen Vorgänger und ihre ideologischen Konkurrenten jüngerer Datums – „dramatizes the world vision and historical sense of a people or culture, reducing

8 Gellner, Nations, wie Anm. 5, 55.

9 Eric J. Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780, Cambridge 1990, 47.

10 Smith, The Ethnic Origin, wie Anm. 2, 3.

11 Ebd., 177.

12 Ebd., 178–179.

13 Eric J. Hobsbawm u. Terence Ranger, Hg., The Invention of Tradition, Cambridge 1983.

14 Vgl. Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, New York 1973.

centuries of experience into a constellation of compelling metaphors“.<sup>15</sup> Daß Nationalität in einer bestimmten Zivilisation oder historischen Epoche weit verbreitet, ja sogar universell ist, hebt ihren Charakter als Erzählung nicht auf; daß Nationalität eine *story* ist, tut ihrer Wirklichkeit keinen Abbruch, denn der Mythos ist keine Mystifikation. Schon Max Weber hatte „ideelle Interessen“ als wirkliche soziale Kräfte erkannt, Emil Durkheim bezeichnete „kollektive Repräsentationen“ als mächtige ‚soziale Tatsachen‘. Und beide betrachteten Nationalbewußtsein als modernen Mechanismus der sozialen Legitimierung (Weber) und Integration (Durkheim).<sup>16</sup> Die Behauptung, Nationalität sei eine *story*, bedeutet also keineswegs, sie auf eine bodenlose Idee zu reduzieren. Nationale Erzählungen tauchen nicht aus dem Nichts auf und operieren nicht in einem Vakuum. Vielmehr werden sie durch Akteure in institutionalisierten Kontexten geschaffen und verbreitet. Akteure und konkrete Kontexte bestimmen daher den Inhalt und die Wirksamkeit der Nation als einer imaginierten Gemeinschaft.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Erfindung moderner jüdischer Nationalität durch die zionistische Bewegung und in einer späteren Phase durch den Staat Israel. Der Kristallisationspunkt der nationalistischen Erzählung ist hier die Imagination eines immerwährenden jüdischen Volkes, welches in seine alte „nationale Heimat“, nach Eretz Israel, zurückkehrt. Die Verwirklichung des Zionismus im allgemeinen und später in konkreter Form im Staat Israel – wird als die „Bestimmung“ und als die „Wiedererweckung“ einer alten Nation dargestellt, der Zionismus als die Bewegung der „Rückkehr“ einer Nation an ihren „Geburtsort“ Zion. Dies ist der dramatische Höhepunkt, eine „Erlösung“, einer langen Periode des „Exils“, welches reich an Verfolgungen war, oder, in der Zionismusversion nach dem Zweiten Weltkrieg, eines Exils, das im tragischen Nadir der Zerstörung kulminierte, im Holocaust. Eine beispielhafte Zusammenfassung dieser Erzählung bietet das Gründungsdokument des Staates Israel, seine Unabhängigkeitserklärung aus dem Jahre 1948, das die ganze nationale Saga in den ersten drei Kapiteln kondensiert:

Eretz Israel ist der Geburtsort des jüdischen Volkes. Hier wurde seine spirituelle, religiöse und politische Identität geformt. Hier erreichte es erstmals Staatlichkeit, schuf kulturelle Werte von nationaler und universeller Bedeutung und gab der Welt das Buch der Bücher. Nachdem es gewaltsam aus seinem Land ins Exil vertrieben wurde, behielt das Volk

15 Zur Diskussion über historische Mythen siehe Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier 1600–1860*, Middleton 1973; sowie Emmanuel Sivan, *Arab Political Myths*, Tel Aviv 1988.

16 Siehe dazu die Diskussion in Smith, *The Ethnic Origin*, wie Anm. 2.

während der gesamten Zeit seiner Zerstreung seinen Glauben an das Land und hörte niemals auf, für seine Rückkehr in das Land und für die Wiederherstellung seiner politischen Freiheit in diesem Land zu beten und zu hoffen. Aufgrund dieser historischen und traditionellen Verbundenheit trachteten Juden in jeder folgenden Generation danach, sich wieder in ihrem alten Heimatland anzusiedeln. Während der letzten Jahrzehnte kehrten sie in Massen zurück. Als Pioniere, ma'p'ilim (Immigranten, die trotz rechtlicher Restriktionen illegal nach Palästina einwanderten, UR) und Verteidiger brachten sie die Wüste zum Blühen, belebten sie die hebräische Sprache wieder, bauten Dörfer und Städte und schufen eine blühende Gemeinschaft, die ihre eigene Wirtschaft und Kultur kontrolliert und die Segnungen des Fortschritts zu allen Bewohnern des Landes bringt und nach unabhängiger Nationalstaatlichkeit strebt.<sup>17</sup>

Im folgenden werden einige entscheidende Momente der Erfindung dieser nationalen Tradition des Zionismus diskutiert, die in diesen Paragraphen der Unabhängigkeitserklärung kodifiziert wurden. Prinzipiell – und gemäß unserem theoretischen Rahmen – ergeben sich in bezug auf die Erfindung nationaler Erzählungen drei Forschungsfragen. Erstens: Welche Umstände bestimmen die *Erfindung der Tradition*? Insbesondere, wie formen gegenwärtige ideologisch-politische Orientierungen in ihrem jeweiligen Kontext die Bilder von der Vergangenheit? Zweitens: Welche symbolischen und rhetorischen Mittel werden im Prozeß der Erfindung von Tradition angewandt und wie werden die Geschehnisse selektiert, kombiniert, zusammengefaßt, ausgebaut oder auf andere Weise zu der sogenannten Vergangenheit einer Nation zusammengesetzt, um den beabsichtigten Effekt zu erzielen? Drittens: Wer sind die Akteure in diesem Prozeß und mit welchen sozialen Mechanismen setzen sie ihn in Gang? Welche institutionellen, organisatorischen, finanziellen, administrativen und kommunikativen Strukturen unterstützen oder forcieren diesen Prozeß?

Die These von der ‚Erfindung‘ der modernen jüdischen nationalen Tradition soll hier an zwei Aspekten diskutiert werden, an der Geschichtsschreibung und am Geschichtsunterricht. Dabei steht das Werk des Historikers und Pädagogen Ben-Zion Dinur im Mittelpunkt.

17 Declaration of the Establishment of the State of Israel, in: Official Gazette 1 (1948).

## Ben-Zion Dinur: Der Historiker und sein Metier

Ben-Zion Dinur wurde 1884 unter dem Namen Dinburg in einer Familie von *Chabad Hassidim* (Anhängern des Lubavitscher Rabbis) im ukrainischen Poltava geboren. Er erhielt eine religiöse Erziehung in verschiedenen *Yeshivot* und wurde im Alter von 18 Jahren zum Rabbiner ernannt. Ungefähr zur selben Zeit, um die Jahrhundertwende, begann er sich für jüdische und nicht-jüdische säkulare Kultur zu interessieren und besuchte zuerst in Bern und Berlin, später in Petrograd die Universität. Vor und während des Ersten Weltkrieges hielt er sich in Cherson und Petrograd auf, wo er in jüdische Bildungs- und Kulturaktivitäten eingebunden war, sein Magisterstudium abschloß und begann, jüdische Geschichte zu unterrichten. Nach der Oktoberrevolution beschloß Dinur, nach Israel zu emigrieren. Zusammen mit seiner Frau und seinem Sohn ließ er sich 1921 in Jerusalem nieder, wo er für den Rest seines Lebens blieb und 1973 verstarb. Sein Leben fiel also in die entscheidenden Phasen der frühen zionistischen Bewegung, die Entstehung des jüdischen *yishuv*, der organisierten jüdischen Besiedlung Palästinas, die Gründung des Staates Israel und die ersten zwei Jahrzehnte seines Bestehens. In all der Zeit war Dinur einer der vielseitigsten Intellektuellen, und falls jemand den Titel eines „organischen Intellektuellen“, eines mit einem sozialen Milieu verbundenen Intellektuellen verdient, so Ben-Zion Dinur.<sup>18</sup> Dinur agierte natürlich nicht allein, er soll hier jedoch stellvertretend für eine ganze ‚Schule‘ behandelt werden.<sup>19</sup> Dinur war zwischen 1923 und 1948 zunächst Lehrer und dann Direktor des *Jüdischen Lehrerbildungsseminars*. 1936 zählte er zu den Gründern der ersten *Hebrew High School* in Jerusalem. Im selben Jahr wurde er Lektor, 1948 Professor für moderne jüdische Geschichte an der *Hebrew University*; er war Präsident des *World Congress for Jewish Studies* und noch vieles mehr.<sup>20</sup>

Sein wissenschaftliches Werk war ebenso einflußreich wie seine Bildungsarbeit und seine politische Tätigkeit.<sup>21</sup> Als ein Zeichen der Dankbarkeit für seinen Bei-

18 Dieser Terminus Gramscis bezeichnet einen Intellektuellen, der stellvertretend für ein soziales Milieu agiert. Vgl. Antonio Gramsci, *The Formation of Intellectuals*, in: ders., *Selections from Prison Notebooks*, herausgegeben und übersetzt von Quintin Hoare und Geoffrey Nowell Smith, London 1971, 5–14.

19 Siehe dazu weiters Efraim Shmueli, *The Jerusalem School of Jewish History. A Critical Evaluation*, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish History* 43 (1986), 147–178; sowie Shmuel Almog, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness*, New York 1987.

20 Zur Biographie Ben-Zion Dinurs siehe die verschiedenen Nachrufe in: *HeAvar* 20 (1973), (Hebräisch).

21 Er war 1923 einer der Gründer der *Eretz Israel Association for History and Ethnography*,

trag zur ‚Wiedererweckung‘ der jüdischen Nation wurde Dinur zweimal mit dem prestigeträchtigen *Israel-Preis* ausgezeichnet, im Jahre 1958 in der Sparte „Jüdische Forschungen“ und im Jahre 1973 in der Sparte „Erziehung“ – ein Preis, den Dinur während seiner Ministertätigkeit selbst ins Leben gerufen hatte.

Das Studium der Geschichte war für Dinur nicht nur wissenschaftlicher Beruf, sondern auch Berufung, eine historische Mission. Indem er über jüdische Geschichte schrieb, veränderte er sie, und zwar so, daß sie seiner politischen Haltung entsprach. Dinur war sich der Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart und auch seiner Rolle als Autor einer nationalen Erzählung sehr bewußt. Am meisten beschäftigten ihn die ideologischen und didaktischen Auswirkungen von Geschichte und Geschichtsbewußtsein. Er räumte offen ein, daß er Geschichtsbewußtsein und historisches Wissen nicht nur wegen ihres intellektuellen Wertes pflegte, sondern vor allem wegen der Emotionen, die sie hervorrufen, und der Willenskraft, die sie verleihen. Kollektive Erinnerung sei nicht nur ein Depot für Informationen über die Nation, sondern eher ein Fundament des „Gefühls einer gemeinsamen Bestimmung“ und des „aktiven Willens zur Kontinuität“.<sup>22</sup> Ein „erneuertes historisches Bewußtsein“ war für ihn nicht Gegenstand akademischer Neugier, sondern „eine erste Voraussetzung zu großen historischen Taten, die ein historisches Schicksal

1924 ein Gründungsmitglied und Herausgeber der bibliographischen Zeitschrift *Kiryath Sepher* sowie des historischen Jahrbuches (der späteren Vierteljahrszeitschrift) *Zion*. Zu den wesentlichsten von ihm erstellten umfassenden Anthologien der Quellen und Dokumente zur jüdischen Geschichte zählen die Werke *Yisrael be-Arzo* (Israel in seinem Land), Jerusalem 1938 und das fünfbandige *Yisrael ba-Golah* (Israel in der Diaspora), Jerusalem 1926, 1958, 1961–1966. 1942 übertrug man ihm den Lehrstuhl des *Institute of Studies of Judaism*. Er gehörte zu den Initiatoren und Herausgebern mehrerer historischer Dokumentensammlungen, darunter das zweibändige *Sefer ha-Yishuv* (Das Yishuv-Buch), Jerusalem 1939–1944; *Sefer ha-Ziyonut* (Das Zionismus-Buch), Jerusalem 1938–1954; und *Toldot ha-Hagana* (Die Geschichte der Hagana), Jerusalem 1954–1959. Zudem verfaßte er eine Reihe von Werken zur Geschichte der zionistischen Bewegung, darunter das zweibändige *Hibbat Zion* (Liebe zu Zion), Jerusalem 1932–1934; *Mefallesei Derech* (Sucher des Weges), Jerusalem 1947; und *Arachim u-Dachim* (Werte und Wege), Jerusalem 1958. Er kompilierte und edierte eine ganze Reihe von Büchern über den Briefverkehr jüdischer Gelehrter, er publizierte zwei Memoiren aus der Periode 1884–1921 und noch vieles mehr. Eine Bibliographie der Werke von Ben-Zion Dinur findet sich in Yitzhak Baar, Yoshva Guttman u. Moshe Shova, Hg., Die Schriften Ben-Zion Dinurs 1916–1948, in: Das Dinur Buch, Jerusalem 1949, 427–447 (Hebräisch); weiters: Daniel Y. Cohen, Die Schriften Professor Ben-Zion Dinurs 1949–1954, in: *Zion* 18 (1953), 3–4, 169–199 (Hebräisch).

<sup>22</sup> Dinur, *Zionismus-Buch*, wie Anm. 21.

uns mit Gewalt auferlegt hat, und die uns vorwärts treiben, ob wir wollen oder nicht“.<sup>23</sup>

Dinurs Artikel *Das historische Bewußtsein des Volkes und die Probleme seiner Erforschung* ist eine meisterhafte Studie zur Erforschung dessen, was wir heute als ‚kollektives Gedächtnis‘<sup>24</sup> bezeichnen. *Hacarar hacavar* (historisches Bewußtsein) ist für ihn „ein gesichertes Wissen, das emotionales Selbstvertrauen erweckt“. Es wird von Dinur fast synonym mit „nationalem Bewußtsein“ gebraucht, das „aus dem kollektiven Bewußtsein des Volkes von seiner Einzigartigkeit, der Einzigartigkeit seiner Existenz, und seinen Gemeinsamkeiten“ entstehe.<sup>25</sup> Historisches Bewußtsein beschränkt sich für Dinur nicht nur auf literarische Praktiken, sondern ist in die Volkskultur, die Bräuche und Zeremonien eingeschrieben.<sup>26</sup>

Als Dinur 1953 vor der Knesset *The Law of Holocaust Memory – Yad Vashem*, also ein Gesetz der Erinnerung, vorstellte, erläuterte er bei dieser Gelegenheit die Bedeutung historischer Erinnerung: „Das Ego der Nation existiert nur insoweit, als sie über ein Gedächtnis verfügt und insoweit die Nation ihre zurückliegenden Erfahrungen zu einem Ganzen zu kompilieren weiß“.<sup>27</sup> Im selben Jahr legte Dinur der Knesset zwei weitere Gesetze vor, die auf die Festigung des „nationalen Egos“ abzielten, ein Gesetz zur Gründung einer *Akademie für die Hebräische Sprache*, einer staatlichen Institution, der die Verantwortung für sprachpolitische Entscheidungen übertragen wurde, und das Gesetz zur Institutionalisierung des staatlichen Unterrichtssystems.

Obwohl Dinur zur Kenntnis nahm, daß Geschichte „vom Standpunkt dieser (gegenwärtigen) Tage sich an jene (vergangenen) Tage wendet und die Vergangenheit aus dem Blickwinkel der Gegenwart interpretiert“<sup>28</sup>, war er in ‚realistische‘ Wissenschaftstraditionen eingebunden, die ihn glauben ließen, daß seine Erzählungen die wahrhafte Wiedergabe des Vergangenen seien. Daraus resultierte eine problematische Spannung zwischen seiner offen tendenziösen Geschichtsschreibung und seiner erklärten Verpflichtung zur Einhaltung wissenschaftlicher Regeln bei der Darstellung von Geschichte.

23 Ben-Zion Dinur, Die grundlegenden Probleme gegenwärtiger jüdischer Geschichtsforschung, in: ders., *Historische Schriften*, Bd. 4 (1955), Jerusalem 1978, 142–159, hier 159 (Hebräisch).

24 Ben-Zion Dinur, *Das historische Bewußtsein des Volkes und die Probleme seiner Erforschung*, in: Dinur, *Historische Schriften*, wie Anm. 23, 160–172.

25 Ebd., 160.

26 Ebd., 170–171.

27 *Parlamentsprotokolle der Knesset*, Bd. 14, 12. 5. 1953, 1308–1314 (Hebräisch).

28 Ben-Zion Dinur, *Das historische Bewußtsein*, wie Anm. 24, 162.



Im Hinblick auf die Rolle, die Dinur der Geschichte zuwies, ist es nicht überraschend, daß er sehr um den ‚großen Pinselstrich‘ des historischen Bildes bemüht war, nicht nur als Forscher, sondern vor allem als Planer, der nicht nach den Details sucht, sondern nach den großen Entwürfen. Der Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn unterscheidet zwei Arten der wissenschaftlichen Praxis, die „normale“ und die „revolutionäre“.<sup>29</sup> Die normale Forschungspraxis besteht nach Kuhn darin, daß Daten in fertige konzeptuelle Schubladen gefüllt werden, während in der revolutionären Praxis auch die Schubladen selbst neu hergestellt werden. Die fertigen Schubladen sind die ‚Paradigmen‘, die die Objekte, Probleme, Theorien und Methoden eines wissenschaftlichen Feldes festlegen. Die Welt in dem einen Paradigma unterscheidet sich grundlegend von der Welt in dem anderen – mit dem Paradigma verändert sich das Bild von der Welt. Dinur repräsentiert den Typus des revolutionären Wissenschaftlers. Er hat zusammen mit anderen zionistischen Historikern ein neues Paradigma für die jüdische Geschichte entworfen, den historiographischen Ausdruck der zionistischen Ideologie.<sup>30</sup> Sein Kern wurde in der Grundsatzerklärung der Zeitschrift *Zion* klar verkündet:

Die grundsätzliche Annahme unserer Geschichtsschreibung, die auch als Ausgangspunkt dienen soll für die Diskussion um die Funktion jüdischer Geschichte und die Bestimmung ihrer Forschungsabsichten, ist die Geschichte der israelitischen Nation, die nie unterbrochen wurde und deren Bedeutung nie verblaßte. Jüdische Geschichte wird konsolidiert durch eine homogene Ganzheitlichkeit, die alle Perioden und Orte miteinschließt.<sup>31</sup>

Die „Grundannahme“ Dinurs ist also, daß die „israelitische Nation“ tatsächlich existiert, noch bevor irgendwelche Attribute hinzugefügt werden. Auffällig ist auch die Verwendung der Bezeichnung „israelitische Nation“ anstatt „jüdische Nation“, um die Rückkehr nach Zion zu bezeichnen.

29 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

30 Zur Frage jüdischer Geschichtsschreibung und historischem Bewußtsein vgl. Michael Reuven, *Jüdische Geschichtsschreibung*, Jerusalem 1993 (Hebräisch); Michael A. Meyer, Hg., *Ideas of Jewish History*, Detroit 1974; Jacob B. Angus, *Nationalistic Philosophies of Jewish History*, in: *Judaism* 5 (1956), H. 3, 255–271.

31 Baer u. Ben-Zion Dinur, *Unsere Tendenz*, in: *Zion* 1 (1935), 1.

## Emanzipation, Romantik und die Frage der jüdischen Identität

Die zionistische Bewegung entstand in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Dem waren ausführliche Debatten jüdischer Intellektueller über die Natur ihres Jüdischseins, über jüdische Identität und die Zukunft der Juden in der modernen Welt vorausgegangen. Diese Fragen hatten sich jüdische Denker seit Beginn der Aufklärung und Emanzipation gestellt, als die Religion als Konstituens der Juden und ihrer Gemeinden – das Produkt der ihnen durch das Ancien régime aufgezwungenen sozialen und kulturellen Segregation – in Frage gestellt wurde. Diese Fragen waren natürlich nicht nur Gegenstand intellektueller Debatten. Auf die eine oder andere Weise mußten alle Juden auf die neuen Möglichkeiten, die sich ihnen durch die Emanzipation eröffneten, ebenso antworten wie auf die neuen Formen von Verfolgung und Antisemitismus, unter anderem herbeigeführt durch die politischen Konsequenzen der Romantik. Die Hauptstrategien, Identität auszubilden, für die sich Juden während des späten 18. Jahrhunderts und das ganze 19. Jahrhundert hindurch entschieden, lassen sich entlang einer säkularen versus religiösen Dimension und einer individuellen versus kollektiven Dimension klassifizieren.<sup>32</sup> Die säkular-individuelle Option ist in der Argumentation der sogenannten Assimilierten am ausgeprägtesten. Sie behaupteten die Sinnlosigkeit einer jüdischen Identität, die den Juden einerseits aufgezwungen, andererseits aus religiösen Gründen aber auch akzeptiert worden sei, außerhalb einer säkularen, auf allgemeinen Bürgerrechten gründenden Gesellschaft. Diese Position beruhte auf zwei Grundannahmen: Daß der Judaismus eine Form religiöser *Affiliation* sei und daß Juden daher in einer nicht- oder post-religiösen Gesellschaft ihre Identitäts- und Statusprobleme als Individuen lösen könnten.

Die säkular-kollektive Option kam am stärksten in den Haltungen und Meinungen der ‚Autonomisten‘ zum Ausdruck. Sie argumentierten, daß sich die Juden, wie andere Gruppen auch, in eine neue tolerante Welt integrieren sollten und dies auch könnten, jedoch ihre kollektive kulturelle Eigenart und eine begrenzte Form von Selbstverwaltung, oder, wie es manchmal ausgedrückt wurde, ihre „innere Unabhängigkeit“ bewahren sollten. Die Grundannahme lautete hier, daß der Ju-

32 Wir vernachlässigen hier der klareren Argumentation wegen eine Reihe von differenzierten Diskussionen über die verschiedenen Gruppen und Trends in der jüdischen Reaktion auf die Moderne. Eine detaillierte Behandlung des Themas findet sich bei Jacob Katz, Heraus aus dem Ghetto, Tel Aviv 1985 (Hebräisch); ders., Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages, New York 1971.

daismus eine *Kultur* darstelle und daß Juden ihre Identitäts- und Statusprobleme in teilautonomen Gemeinschaften regeln sollten.

Die religiös-individuelle Option wurde mit den Argumenten der Reformbewegung formuliert. Ihre Repräsentanten waren der Meinung, daß der Judaismus eine historische Religion sei, die sich zwar laufend verändert und angepaßt, doch ihren Wesenskern erhalten habe. Sie behaupteten daher weiter, daß Juden ihr inneres religiöses Leben von ihrem äußeren weltlichen Leben scheiden und dadurch eine Balance zwischen Judentum und Staatsbürgerlichkeit herstellen könnten. Dieser Option liegt die Annahme zugrunde, daß Juden zwar als Individuen einem bestimmten Glauben anhängen, zugleich aber auch vollwertige Mitglieder einer Gesellschaft seien.

Die religiös-kollektive Option bestand für die orthodoxen Juden. Sie wandten sich von der Moderne ab und festigten neuerlich die religiösen Werte und Praktiken. Ironischerweise mußten jedoch auch die orthodoxen Juden eine neue Tradition erfinden, nämlich die der Traditionalität! Die Orthodoxen sind der Ansicht, daß die Juden ein *Volk* sind (aus unserer heutigen Sicht eine Art Proto-Nation, die aber noch nicht die politische Konnotation von Nationalität hat), das durch gemeinsame religiöse Bräuche und strengen Gehorsam gegenüber den Zehn Geboten und den rabbinischen Autoritäten verbunden und integriert ist.<sup>33</sup>

In der folgenden Grafik sind die verschiedenen Positionen dieser Kontroverse zur jüdischen Identität seit dem Aufbruch der Moderne systematisch-klassifizierend dargestellt. Ergänzend sei hinzugefügt, daß die jüngere, nach 1967 entstandene und gewöhnlich mit der *Gush Emunim*-Bewegung assoziierte Entwicklung der israelischen Identität in dieser Systematik als Volk/Territorium-Variante zu klassifizieren wäre.

Graphik 1: Klassifikation der Konzepte jüdischer Identität nach der Emanzipation

	Individuell	Kollektiv
Säkular	Assimilation	Autonomie
Religiös	Reform-Judentum	orthodoxes Judentum

33 Eine prägnante Erörterung nicht- oder antinationaler Trends in den frühen Diskursen zur jüdischen Emanzipation findet sich bei Isaac Barzily, Nationalist and Anti-Nationalist Trends in Berlin Haskala, in: Jewish Social Studies 21 (1959), 165–192.

Der Zionismus ist in der Arena jüdischer Identitäten ein Nachzügler. Als solcher mußte er seine Position in Auseinandersetzungen mit den schon bestehenden Konzeptionen jüdischer Identität formulieren. Obwohl der Zionismus wie auch die Autonomie-Konzeption als säkular-kollektive Lösung der jüdischen Identitätsfrage klassifiziert werden kann, ist er aufgrund seiner zeitlichen und räumlichen Ansprüche – die Juden hätten eine gemeinsame Geschichte und ein gemeinsames Territorium – einzigartig, auch wenn diese inhärenten Züge durch die Umstände des Exils vorübergehend unkenntlich geworden sind. Entgegen den Optionen von Assimilation, Autonomie, Reform und Orthodoxie, die sich an jüdische Einzelpersonen oder an eine proto-nationale jüdische Kultur wandten, erfand der Zionismus eine jüdische Nation.

Zionistische Denker haben all die alternativen Annahmen zu jüdischer Identität eingehend diskutiert. In ihren Augen bilden weder die staatsbürgerliche Integration des einzelnen, noch die Bewahrung kultureller Eigenart, noch persönlicher Glaube, noch kollektiv gelebte Religion die Grundlage für eine historische Nation, die über eine eigenständige territoriale und politische Ordnung verfügt. Die beiden Charakteristika der vom Zionismus konstruierten jüdischen Nation sind daher erstens die Annahme, daß es eine die Zeiten überdauernde jüdische Nation gibt, und zweitens die Annahme, daß diese Nation über alle Entfernungen hinweg an ein bestimmtes Territorium gebunden ist, an Eretz Israel.<sup>34</sup>

Wie bereits dargelegt, wurden die dem Judentum durch den Zionismus zugeschriebenen nationalen Züge von den Juden anfänglich keineswegs für selbstverständlich erachtet oder allgemein akzeptiert. Ihre breite Akzeptanz in späteren Jahren kann daher viel eher als das Ergebnis eines Konstruktionsprozesses einerseits und breiter Überzeugungsarbeit andererseits betrachtet werden denn als eine ‚natürliche‘ und zwangsläufige Entwicklung des Judentums.

Tatsächlich haben die jüdischen *maskilim*, die säkulare jüdische Elite zu Beginn des 19. Jahrhunderts, den Versuch, ihrer kulturellen Affiliation *nationale* Bedeutung zu verleihen, explizit zurückgewiesen und die Völker, unter denen sie lebten, als ihre Brüder, die Staaten, in denen sie sich aufhielten, als ihre Heimat bezeichnet. Manche schlugen sogar vor, jede Erwähnung einer Rückkehr nach Zion

34 Unsere Darstellung hier ist eher auf den östlichen, romantischen Zionismus als auf sein westliches, liberales Gegenstück bezogen. Zur Unterscheidung von liberalem und romantischem Zionismus siehe Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Recourse to Power 1881–1948*, New York 1992. Eine generelle Darstellung aus sympathisierender Perspektive bietet Walter Laqueur, *A History of Zionism*, London 1972.

aus den Gebetbüchern zu entfernen, was einige auch taten.<sup>35</sup> Auch die orthodoxen Juden am anderen Ende des Spektrums wiesen Versuche, ihrer jüdischen Identität moderne nationale Eigenschaften einzuschreiben, zurück, und manche von ihnen wurden später zu extremen Antizionisten.<sup>36</sup>

Bei der Konstruktion der zionistischen nationalen Tradition standen Intellektuelle immer an vorderster Stelle, besonders Journalisten, Lehrer, Schriftsteller und Historiker. Der letzten Gruppe und einem ihrer repräsentativen Gelehrten wollen wir uns im folgenden zuwenden.

### Identität und Geschichtsschreibung: die Debatte der Historiker

In Ben-Zion Dinurs Geschichtsschreibung gibt es drei Ebenen: eine polemische, eine programmatische und eine wissenschaftliche. Wir wollen uns hier mit den ersten zwei Ebenen beschäftigen. Dinurs Ausgangspunkt ist die Polemik gegen jene Konzeptionen der jüdischen Geschichte, die den zionistischen Behauptungen einer räumlich-zeitlichen Identität nicht entsprachen. Dazu nahm sich Dinur die führenden Autoren der jüdischen Geschichtsschreibung im einzelnen vor.<sup>37</sup> Jeden von ihnen beschuldigte er, angesichts der Komplexität der jüdischen Geschichte versagt und deren Einheit, Kontinuität und „Essenz“ – meiner Meinung nach ein imaginäres Konstrukt – verfehlt zu haben.

Der Historiker Isaak Marcus Jost (1793–1860) verstand das jüdische Volk nicht als eine kohäsive Einheit, sondern dachte, jüdische Identität sei eher durch ‚externe‘ Umstände bedingt, eine Identität, die unter günstigen gesellschaftlichen Umständen verblassen könne. Die Geschichte der verschiedenen jüdischen Gemeinschaften sei weniger durch die Beziehungen zwischen ihnen als durch die Geschichte ihrer jeweiligen Wohnorte und der sie umgebenden Gesellschaften geformt worden. In seinem Konzept spielte Eretz Israel für die Geschichte der Juden keine Rolle –

35 Shmuel Ettinger, *The Modern Period*, in: Haim Hillel Ben Sasson, Hg., *History of the Jewish People*, Cambridge/Mass. 1976, 727–1096, hier 830.

36 Zum jüdischen Anti-Zionismus siehe Michel Abitbol, Haim Avni, Israel Kollat u. Gideon Shimoni, Hg., *Zionism and its Jewish Opponents*, Jerusalem 1990. Zu den gegenwärtigen konkurrierenden Definitionen jüdischer Identität siehe Yosef Gorni, *The Quest for Collective Identity*, Tel Aviv 1990. Eine kritische Erörterung des gegenwärtigen jüdischen Nationalismus bietet Boas Evron, *Eine nationale Berechnung*, Tel Aviv 1988 (Hebräisch).

37 Ben-Zion Dinur, *Israelitische Historiographie: ihre Perioden und Probleme*, in: Dinur, *Historische Schriften*, wie Anm. 23, 1–172.

außer für jene, die hier unter verschiedenen nichtjüdischen Regimen lebten.<sup>38</sup> Dinur verwirft diese Darstellung als ‚esoterische‘ und ‚mechanistische‘ Sicht auf die jüdische Geschichte und wendet sich als nächstes der ‚inneren‘ und ‚spirituellen‘ Perspektive zu. Er tut dies in der Auseinandersetzung mit den Werken der Historiker Graetz, Geiger und Dubnow, allesamt Anhänger eines hegelianischen, geschichtlich begründeten philosophischen Idealismus, der Geschichte für den Ausdruck der Entwicklung und Durchsetzung einer Idee hält. Heinrich Graetz (1817–1891) wird von Dinur wegen seines leidenschaftlichen Stils bevorzugt, da er, so Dinur, seine Leser zu lebhafter Anteilnahme und Ehrfurcht angeregt habe, hauptsächlich jedoch deshalb, weil er „die Einheit der Nation“ oder vielmehr den „nationalen Stamm“ zum Leitthema seiner Forschung gemacht habe.<sup>39</sup> Wie bekannt, formulierte Graetz die Vorstellung von der jüdischen Nation als einer kulturellen und spirituellen Einheit. Dementsprechend stellte er die Geschichte der Nation als eine Abfolge von kulturellen, insbesondere religiös-konfessionellen Phasen dar, die jeweils durch einflußreiche Zentren geprägt worden seien.

Eine andere Version der kulturellen oder spirituellen Deutung jüdischer Geschichte wurde von Abraham Geiger (1810–1874) vorgelegt. Geiger behauptete, daß jüdische Geschichte als einheitliche Geschichte nur die Geschichte jüdischer Gelehrsamkeit sein könne. Er war der Ansicht, daß der Judentum eine Religion mit einer universellen Botschaft sei, und versuchte die jüdische Religion von ihren nationalen Elementen zu säubern. Graetz und Geiger glaubten, daß Eretz Israel in der Geschichte jener Juden, die außerhalb des Landes lebten, keinerlei Rolle spiele. Obwohl Dinur die Aspekte kultureller Einheit und Kontinuität von Graetz und Geiger übernommen hatte, erachtete er sie für die Geschichtsschreibung der Juden als einer „sich selbst erhaltenden, lebenden nationalen Einheit“<sup>40</sup> als zu immateriell und daher abträglich.

Shimon Dubnow (1860–1941) zeichnete die jüdische Geschichte im Bild eines Korns ohne Hülle. Durch das Fehlen der Hülle, der politischen und ethnischen Identität, hätten sich die Juden um das Korn, ihre kulturellen Werte, geschart. Diese kulturellen Werte hätten sich vor allem in bestimmten, zuweilen besonders einflußreichen Zentren entwickelt, und diese Zentren hätten in bestimmten Perioden auch die Funktion eines Eretz Israel erfüllt. Auch bei Dubnow anerkennt Dinur die Konzeption von den Juden als einer Nation, verwirft aber Dubnows Auffassung von Nationalität als einer kulturellen Entität. Er betrachtet Dubnow im wesent-

38 Ebd., 105–109.

39 Ebd., 109.

40 Ebd., 12.

lichen als einen Schüler von Graetz und vermißt bei ihm, was bereits bei dessen ‚Lehrer‘ gefehlt habe: die Konzeption der „bewegenden Kräfte“ in der jüdischen Geschichte, das heißt den Ausdruck eines gemeinsamen Willens der Nation und seiner Antriebskraft zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten.<sup>41</sup>

Schlußendlich diskutiert Dinur die historiographische Leistung seines eigenen Mentors Eugen Taubler. Im Gegensatz zur ‚spiritualistischen‘ Geschichtsschreibung von Graetz, Geiger und Dubnow vollziehe Taubler die Rückkehr zu Josts historischem Realismus. Am wichtigsten seien für die jüdische Geschichte deren konkrete Umstände gewesen, womit Taubler die politischen, rechtlichen, ökonomischen und kulturellen Haltungen und Beziehungen der verschiedenen Nationen gegenüber den unter ihnen lebenden Juden meint. Sogar das innere soziale und kulturelle Leben der jüdischen Gemeinschaften wurde für Taubler wesentlich durch diese ‚externen‘ Umstände bestimmt. Dinur meint, Taubler könne die Geschichte der jüdischen Gemeinschaften zwar zum Teil erklären, habe aber keine Kenntnis „von der Natur und Substanz jener Prozesse, welche die verschiedenen Teile der verstreuten Nation zu einem Ganzen vereinigen.“<sup>42</sup>

Wenn wir zur Matrix der Konzeptionen von Identität zurückkehren (siehe Grafik 1), können wir eine Kongruenz der historiographischen Konzeptionen bahnbrechender jüdischer Historiker mit ihren politisch-ideologischen Orientierungen feststellen.

Graphik 2: Jüdische Identitätskonzeptionen  
nach der Emanzipation und kongruente Historiographien

	Individuell	Kollektiv
Säkular	Jost	Graetz
	Taubler	Dubnow
Religiös	Geiger	—

Im allgemeinen wandte sich Dinur mit zwei alternativen Argumenten gegen die skizzierten Arten jüdischer Geschichtsschreibung: Sie sei entweder nicht ‚national‘ und beschreibe Juden als Einzelpersonen oder als Gemeinden, nicht jedoch als ein Ganzes, als Einheit; oder sie sei nicht ‚politisch‘, d. h. das Volk der Juden würde

41 Ebd., 12; s. ‚Shimon Dubnow‘ in: Dinur, *Historische Schriften*, wie Anm. 23.

42 Dinur, *Israelitische Historiographie*, wie Anm. 37, 122; s. auch unter ‚Eugen Taubler – die Person, der Lehrer, der Historiker‘, in ders., *Historische Schriften*, wie Anm. 23.

zwar als eine eigenständige Einheit wahrgenommen, der gemeinsame Nenner sei jedoch eher ein kultureller oder spiritueller und kein ‚konkreter‘. Beide Vorwürfe beziehen sich auf den zentralen Anspruch, den der Zionismus erhebt, nämlich daß die Juden eine *politische Nation*, das heißt eine konsolidierte, räumlich-zeitliche Entität seien.

Dinurs Zurückweisung der historiographischen Perspektiven seiner Vorgänger bezieht sich, manchmal implizit, manchmal explizit, eher auf die ideologisch-politischen Implikationen ihrer Schriften denn auf ihre Forschungsleistungen als solche. So erwähnt Dinur etwa den in Josts Arbeiten feststellbaren „schlechten Einfluß“ der Berliner *Haskalah*<sup>43</sup>, der jüdischen Aufklärung, einer Bewegung, die nach Auffassung Dinurs die etablierten und gebildeten Schichten des jüdischen Volkes ihrer Pflicht, „Träger des politischen Willens der Nation“ zu sein, entfremde und sie „auf einer Haskalah-Brücke“ positioniere, die aus dem Lager der Nation hinausführe.<sup>44</sup> Auch Dinurs Kritik an Dubnow ist offensichtlich *politisch*. In Dubnows Geschichtsschreibung fehle die Schlußfolgerung, daß die kulturelle Nationalität eines politischen Rahmens bedürfe, „was bedeutet, daß die ‚logische Schlußfolgerung‘ der ‚spirituellen Einheit‘ eben ein ‚hebräischer Staat‘ ist.“<sup>45</sup>

### Das historiographische Paradigma des Zionismus

Dinur schlägt für die jüdische Geschichtsschreibung ein alternatives Programm vor, das sechs Themen umfaßt: das Ausmaß der Kohäsion der jüdischen Nation, die Grundlagen ihrer Kohäsion, das Ausmaß der aktiven jüdischen Dynamik, die reziproken Beziehungen zwischen bestimmten jüdischen Gemeinschaften, die Rolle Eretz Israels in der jüdischen Geschichte und die Periodisierung der jüdischen Geschichte.

Dinur insistiert, daß die „komplette und ungebrochene Einheit“ der jüdischen Nation durch ihre Zerstreuung nicht zerfallen sei. Um diese seltsame Behauptung zu untermauern, greift er auf eine Unterscheidung zwischen „den Bedingungen des Lebens und der Existenz“ einer Nation und ihrer *atzmut u mahut*, ihres Grundproblems und ihrer Essenz, zurück. Die zerstreute Nation bleibt für ihn über die Zeiten hinweg „eine spezielle organische Einheit“, verbunden durch „außergewöhnliche Lebensprozesse“, die weder als die Summe der Lebensgeschichten von Menschen,

43 Ben-Zion Dinur, *Israelitische Historiographie*, wie Anm. 37, 108.

44 Dinur, *Das Zionismus-Buch*, wie Anm. 21, 168.

45 Dinur, ‚Shimon Dubnow‘, wie Anm. 41, 258.



der Söhne des Volkes, noch als Aggregat aus den Geschichten der verschiedenen jüdischen Gemeinden verstanden werden könne.<sup>46</sup> Was aber ist die Basis dieser außergewöhnlichen Kohäsion der jüdischen Nation? Dinur verweist auf drei Fundamente der jüdischen Einheit, auf ein sozialpsychologisches, ein soziopolitisches und ein religiöses Fundament. Auf der sozialpsychologischen Ebene hätten Juden bestimmte Erinnerungen, die Erkenntnis ihrer historisch-kulturellen Einheit und ein Gespür für ihr gemeinsames Schicksal gemeinsam. Dies schaffe die kulturelle „Statik“ der jüdischen Geschichte. Auf der soziopolitischen Ebene teilten die Juden eine gemeinsame Hoffnung auf das Land ihrer Herkunft. Und auf der religiösen Ebene einigte sie die einzigartige, wenn auch sehr spannungsgeladene Verschmelzung „von nationaler Einzigartigkeit und religiöser Bestimmung“ zur Nation.<sup>47</sup>

Nachdem er die fundamentale „organische Einheit“ der jüdischen Nation argumentiert hat, ist es für Dinur wichtig herauszuarbeiten, daß die Nation ein gewisses Ausmaß an aktiver Dynamik entfalte, daß ihre Geschichte nicht bloß das passive Ergebnis ihrer Umgebung darstelle. Daher zieht er eine scharfe Trennlinie zwischen den durch die Gastnationen bestimmten externen Lebensbedingungen und dem internen Konzept, das von der spezifisch jüdischen Dynamik bestimmt werde. Unter stabilen Bedingungen sei es den Juden möglich, die „Statik“ ihres kulturellen Lebens zum Ausdruck zu bringen. In Perioden der Krise und Bedrohung werde die nationale Dynamik jedoch „aus ihrer Obskurität befreit“ und trete in den Vordergrund.<sup>48</sup> Solche Krisen und Bedrohungen seien in der Regel nicht auf ein Land beschränkt, weshalb die durch solche Veränderungen hervorgebrachten neuen Abschnitte der Geschichte auch immer allen jüdischen Gemeinschaften gemeinsam seien.

In einer solchen Darstellung der jüdischen Geschichte muß behauptet werden, daß keine jüdische Gemeinde aus dem kollektiven jüdischen Bannkreis hinausgedriftet sei, sondern über alle Zeiten hinweg alle Gemeinden durch soziale und kulturelle Bindungen in wechselseitigen Beziehungen gestanden hätten. In dieser Hinsicht akzeptiert Dinur im wesentlichen die Dubnowsche These von der Wichtigkeit der „Zentren“, jedoch hebt er die sozialen Bindungen, und noch wichtiger, die Bedeutung von Eretz Israel im jüdischen Leben viel stärker hervor.

Über all dem steht in Dinurs nationalistischer Historiographie die Überzeugung, daß Eretz Israel, obwohl die behauptete jüdische Nation über zwei Jahrtausende außerhalb von Eretz Israel gelebt hat, stets das Kernstück der nationalen

46 Dinur, *Israelitische Historiographie*, wie Anm. 37, 123.

47 Ebd., 124.

48 Ebd., 125.

Identität gebildet habe. Erstens, so Dinur, sei die jüdische Gemeinde in Eretz Israel aufgrund ihres speziellen Ortes stets ein „Zentrum der Autorität“ gewesen<sup>49</sup>, auch wenn zu verschiedenen Zeiten andere jüdische Gemeinschaften einflußreicher gewesen sein mögen. Zweitens sei Eretz Israel aufgrund seiner besonderen Stellung in den Herzen und Köpfen der Juden, die aus ihrer Sehnsucht danach eine besondere Anregung erfuhren, von gleichbleibend hoher Bedeutung gewesen. Drittens sei die spezielle Rolle von Eretz Israel durch die fortdauernde jüdische Präsenz in ihm begründbar. Viertens sei diese Präsenz immer von der Unterstützung von Juden aus dem Ausland abhängig gewesen, sodaß diese jüdische Gemeinschaft nicht irgendeine jüdische Gemeinschaft gewesen sei, sondern ein gemeinsames Projekt der einen jüdischen Nation. Und fünftens bilde jener Teil der Juden, der immer in Eretz Israel geblieben war, den ausdauerndsten und entschiedensten Teil der jüdischen Nation.<sup>50</sup> Auf diese Weise wird Eretz Israel von Dinur sowohl zu einem spirituellen Gravitationszentrum des jüdischen Volkes, als auch zum eigentlichen, zentralen Schnittpunkt der jüdischen Geschichte gemacht. Dinurs Hauptthese ist, daß die Nation von den Zeiten Bar Kochvas bis in unsere Tage kontinuierlich um ihr Land und um ihr nationales Wiedererstehen gerungen habe.<sup>51</sup>

Dinur behauptet, daß die „neuen Zeiten“, die „moderne Ära“, in der jüdischen Geschichte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eingesetzt hätten. Im Vergleich zu den allgemein akzeptierten Periodisierungen, die den Anbruch der modernen Zeiten in der jüdischen Geschichte entweder an die Aufklärung oder die Französische Revolution binden, verschiebt Dinur diese Zäsur nach hinten. Den Grund dafür liefern ihm die Aktivitäten der Schabatischen Bewegung jener Periode. Obwohl es aus einem bestimmten Blickwinkel unvorteilhaft erscheinen mag, den Zionismus mit einem „falschen Messias“ in Verbindung zu bringen, streicht Dinur diese Assoziation im Interesse einer Erforschung der aufblühenden populären Sehnsucht nach Zion lange vor dem Beginn des ‚politischen‘ Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts heraus, um so die tiefe Verwurzelung und Authentizität des Zionismus zu belegen. Er macht aus dem Zionismus eine Tradition und nicht eine Revolte gegen die Tradition.<sup>52</sup>

Dinurs historiographisches Paradigma verleiht den politisch-ideologischen zionistischen Überzeugungen damit eine intellektuelle Aura. Seine historiographische

49 Ebd., 126.

50 Ebd., 128–130 u. 51.

51 Dinur, Das Zionismus-Buch, wie Anm. 21, xiv.

52 Dinur, Israelitische Historiographie, wie Anm. 37, 132–137; Ben Zion Dinur, Das Zionismus Buch, wie Anm. 21, 3–17.

Darstellung wurzelt in der alten jüdischen Debatte über die jüdische Identität, obwohl sie zum größten Teil erst in der Zeit des *yishuv* und der Staatsära ausgearbeitet worden ist. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts hatten sich die Rahmenbedingungen jüdischen Lebens jedoch bereits drastisch verändert. Einerseits hatte der Holocaust, andererseits die Etablierung des Staates Israel nicht-nationalistische Optionen einer jüdischen Identität ausgelöscht – so schien es zumindest aus der Perspektive des Zionismus. Denn während der Zionismus bis zum Zweiten Weltkrieg mit anderen jüdischen Sichtweisen konkurrieren mußte – zuerst aus einer inferioreren Position heraus, seit der ihm von Großbritannien durch die *Balfour-Deklaration* verliehenen Unterstützung jedoch aus einer ebenbürtigen Position – konnte der Zionismus nach dem Krieg, und viel stärker noch nach der Etablierung des Staates Israel, zu einer viel aggressiveren Strategie übergehen. Durch David Ben Gurion, den Gründer des Staates Israel, wurde Dinur schließlich die seltene Ehre zuteil, die von ihm entworfene historische Erzählung in den offiziellen Geschichtsbüchern des Staates Israel festzuschreiben.

#### Von der Erfindung zur Erziehung

Am 22. Juni 1953 unterbreitete Ben-Zion Dinur als Minister für Unterricht und Kultur der Knesset den Entwurf für ein staatliches Erziehungsgesetz, welches am 12. August desselben Jahres in Kraft trat. Damit wurde das von Ben-Zion Dinur formulierte historische Paradigma auch offiziell in das israelische Erziehungswesen implementiert. Erklärtes Ziel des Gesetzes war es, verschiedene politisch orientierte Erziehungstrends, die in der Arbeiterbewegung, in liberalen ‚zivilen Kreisen‘ und in religiösen Gruppierungen, nämlich der religiös-nationalen *Mizrachi*-Bewegung, und einer kleineren nicht-zionistischen orthodoxen Gruppe vorhanden waren, abzulösen und ein einheitliches, zentral geplantes, verwaltetes und finanziertes staatliches Bildungswesen unter der Leitung des Unterrichtsministers zu etablieren.

Das Gesetz machte den Staat nach den Worten des Ministers zum „Träger der vollen Verantwortung für die Art und Weise, in der die Entwicklung der jungen Generation geleitet, geführt und erfüllt werden würde“.<sup>53</sup> Der Staat „ist die organisierte Einheit der Söhne der Nation, die gemeinsam in ihrem Land leben.“<sup>54</sup> Es sei seine absolute und alleinige Verantwortung, das kulturelle Erbe der Nation an die junge Generation weiterzugeben. In einer Erwiderung auf potentielle Einwände ge-

53 Parlamentsprotokolle, wie Anm. 27, Bd. 14, 1659.

54 Ebd.

gen die von ihm geforderte Monopolstellung des Staates bediente sich Dinur eines Beispiels: Die Übertragung der Erziehungsfunktionen an andere, nicht-staatliche Institutionen käme der Übernahme der Grenzverteidigung durch eben solche Institutionen gleich. Beides wäre, so versicherte er, selbstmörderisch. Die physische Verteidigung des Staates und der spirituelle Schutz der Nation waren für ihn also gleichrangige und miteinander verknüpfte Fragen. Sie erschienen ihm als zwei Seiten ein und derselben Medaille, da es für das Überleben des Staates notwendig sei, eine vollständige Identifikation der Bürger mit dem Staat zu erreichen und daß „jeder Bürger den Staat als einen Teil seines eigenen Wesens betrachte“. <sup>55</sup> Die Schule bilde, wie Dinur wiederholt ausführte, eine elementare Einheit des Staates, und der Lehrer sei ihr Beschützer.

Das staatliche Erziehungsgesetz wurde in der öffentlichen und politischen Debatte von der politischen Linken und Rechten gleichermaßen attackiert. Die extreme Linke – die *Mapam*-Partei – beklagte den Verlust der Hegemonie der Arbeiterbewegung und insbesondere ihrer autonomen schulischen Einrichtungen, während die Rechte – die *Herut*-Partei – befürchtete, daß das Erziehungssystem unter dem staatlichen Deckmantel von den Werten der Arbeiterbewegung infiltriert würde. <sup>56</sup> Die politische Mitte – die *Mapai*-Partei und insbesondere deren kleiner Koalitionspartner, die *General Zionist Party* – unterstützte das Gesetz mit der Begründung, die staatliche Erziehung würde den nationalen Zusammenhalt forcieren:

Es ist der einzige Weg, um aus einer mechanischen Agglomeration verschiedener und gegensätzlicher Bestandteile einen organischen Körper zu formen, der über ein einheitliches kollektives Bewußtsein verfügt. <sup>57</sup>

Das Gesetz von 1953 führte zu einer Verstärkung des administrativen Zentralismus und zu kultureller Uniformität des Erziehungssystems und betonte nationale Werte und Vorstellungen. Eine bemerkenswerte Neuerung des Gesetzes ist in der offenen Identifikation von Nation und Staat zu sehen – ein in der zionistischen Ideologie bis dahin nur als implizite Hoffnung vorhandenes Element, das nun in den Rang eines bereits verwirklichten Wertes gehoben wurde. In der Praxis eliminierte das Gesetz nur eine der vier vorherrschenden Strömungen des Unterrichtswesens, nämlich die

55 Ebd., 1661.

56 Durch die de facto Hegemonie der Arbeiterbewegung und besonders durch jene 25 Prozent des schulischen Curriculums, welche für ‚ergänzende‘ Programme vorgesehen waren.

57 Rede des Abgeordneten zur Knesset Haim Bogner, Parlamentsprotokolle, wie Anm. 27, 1697.

der Arbeiterbewegung – unberührt blieben deren Erziehungseinrichtungen innerhalb der Kibbuzim. Die Einrichtungen der religiösen Bewegungen hingegen blieben unangetastet und wurden durch die offizielle Zustimmung und finanzielle Unterstützung durch den Staat sogar aufgewertet. Die Erziehungseinrichtungen der politisch liberalen Mitte avancierten zum Modell für das staatliche Erziehungssystem. Die Durchführung des staatlichen Erziehungsgesetzes von 1953 war eine der Komponenten in David Ben Gurions großem Entwurf der *mamlachniut*, einer etatistisch-nationalen Ideologie, die darauf abzielte, dem Staat institutionalisierte Autorität in der Gesellschaft zu verschaffen.<sup>58</sup>

### Bibel, Mutterland und Erlösung

Im Zuge der Erfindung des Zionismus kamen der Bibel zwei entscheidende und sich ergänzende Aufgaben zu: Einerseits verknüpfte sie den Zionismus auf sehr überzeugende Weise mit der jüdischen Kultur und Geschichte, andererseits ermöglichte sie es dem Zionismus, die zwei Jahrtausende des *galut*, des jüdischen Exils, zu überspringen und zum Ort des vermeintlichen nationalen Ursprungs zurückzukehren. Erreicht wurde dies zum einen, indem man eher die Bibel und weniger die Literatur des jüdischen Exils – den Talmud und andere Kommentare – aus dem traditionellen Korpus jüdischer Literatur hervorhob, und zum anderen durch eine gezielte Auswahl biblischer Themen und Bilder.

Die Bibel wurde für die säkulare nationale Erziehung mit dem deklarierten Ziel herangezogen, die Schaffung eines „neuen Hebräers“ durch den idealisierten Archetypus des „alten Hebräers“ zu inspirieren; nämlich jenes „alten Hebräers“, der angeblich später zum *galut*-Juden, dem Juden des Exils, verkommen war.<sup>59</sup> Vom „alten Hebräer“ entstand dabei ein Bild physischer Perfektion, körperlicher Gesundheit, unmittelbarer Verbundenheit mit dem Land, nationalen Stolzes und nationaler Macht. Dem Juden des Exils wurden stereotyp gegenteilige Attribute zugesprochen. Im Bibelunterricht selbst verlagerte sich der Schwerpunkt von den religiösen Schriften der Thora zu jenen epischen und moralischen Textpassagen,

58 Zu Ben Gurions Erziehungspolitik vgl. Shimon Reshef, Ben Gurion und die hebräische staatliche Erziehung, in: *Kathedra* 43 (1987), 103–114 (Hebräisch).

59 Die Grundlagen für eine zionistische Lesart der Bibel wurden zu Beginn des Jahrhunderts von Ben-Zion Mossinson (1878–1942) gelegt, dem ersten Bibellehrer in der ersten jüdischen Mittelschule in Eretz Israel; vgl. dazu die hochinteressante Studie von J. Schoneveld, *The Bible in Israeli Education*, Amsterdam 1976, 24–38.

in denen die Nation – eher denn die göttliche Offenbarung – zum Hauptprotagonisten wird. Die Bibel wurde als ein Ausdruck nationaler Kultur und Geschichte und weniger als ein Handbuch der Vorschriften und Regeln des alltäglichen jüdischen Lebens dargestellt. Diese grundsätzliche Haltung wurde in die *mamlachniut*-Erziehung aufgenommen.

Der nach Dinurs persönlichen Instruktionen erstellte Lehrplan begriff die Bibel als „das Gründungsbuch der Kultur Israels“ – eher denn des Glaubens – und sah vor, den Schülern „die grundlegenden Werte des Judaismus“ einzuimpfen – und nicht dessen Glaubensinhalte! Der Lehrplan setzte sich mit „dem spirituellen Bild der Nation und ihrem Kampf um ihre materielle und spirituelle Existenz“ auseinander – und nicht mit der individuellen Persönlichkeitsbildung der Schüler. Er zielte darauf ab, „in den Herzen der Kinder die Liebe für das Mutterland (...) und die Liebe zum Volk, das hier gelebt und hier seine Kultur geschaffen hat, einzupflanzen“ – und nicht die Kinder zur Einhaltung der biblischen Gebote zu erziehen. In diesem Geiste wurden auch verschiedene andere, in explizit religiöser Terminologie geschriebene Abschnitte der Bibel mit nationalistischen Interpretationen versehen.<sup>60</sup>

*Moledet* ist das hebräische Wort für das Land, das man sein eigen nennt, mehr noch, es steht auch für das Land der Geburt – jedoch nicht notwendigerweise für den tatsächlichen Geburtsort. Seine Übersetzung entspricht so in etwa dem deutschen Ausdruck Mutterland. *Moledet*-Studien, die zionistische Entsprechung der deutschen Heimatkunde, waren ein Nebenprodukt des aufkommenden Nationalismus und erhielten ihre charakteristische Ausformung in der Frühphase des *yishuv*. Sie beschäftigten sich mit den natürlichen Gegebenheiten des Landes, der Beschaffenheit seines Bodens, seiner Fauna und Flora, dem Ablauf der Jahreszeiten und ähnlichem und stellten eine Verbindung her zur Geschichte der Menschen und ihren Beziehungen zur Umwelt, etwa den Formen der Besiedlung und der Landwirtschaft. Die Studien sind voller nationaler Konnotationen, ihr Schwerpunkt liegt in der Verbindung von Natur und Kultur, genauer gesagt in der Verbindung von eigenem Land und eigener Nation. Als typisches Beispiel kann die thematische Überlagerung von Jahreszeiten, Erntefolgen und nationalen Feiertagen gelten. Ähnlich

60 Ebd., 106–113; vgl. dazu auch Ben-Zion Dinur, Ausgangspunkte für den Bibelunterricht, in: Ben-Zion Dinur, Werte und Wege: Probleme der Erziehung und Kultur in Israel, Jerusalem 1958 (Hebräisch); Yitzhak Avishur, Die Bibel und der Bibelunterricht im Lebenswerk von Ben-Zion Dinur, in: Ben-Zion Dinur, Historische Schriften, Bd. 3: Die Bibel und ihre Zeit, Jerusalem 1977, 7–12 (Hebräisch); vgl. auch den Eintrag ‚Die Bibel, ihr Unterricht‘, in: Enzyklopädie der Erziehung, Bd. 2: Wege der Erziehung, hg. vom Ministerium für Unterricht u. Bialik-Institut, Jerusalem 1959 (Hebräisch).

verhält es sich mit der Verbindung bestimmter Örtlichkeiten und nationalen historischen Ereignissen, wenn die beschriebenen Orte als ‚Schauplätze‘ definiert werden. In jedem Fall sollte die herkömmliche Didaktik innerhalb des Klassenzimmers mit praktischen Erfahrungen kombiniert werden, indem man entweder für die Jahreszeit typische Pflanzen im Schulgarten pflanzte oder an bestimmten symbolischen Tagen Reisen zu signifikanten Schauplätzen unternahm.

## Erlösung

Eines der markantesten Beispiele für die Erfindung einer Tradition im nationalistischen Schulwesen sind Struktur und Inhalt des Geschichtsunterrichts nach Dinurs Vorstellungen. Im Zentrum sollte die Verinnerlichung der nationalen Narration stehen: Trotz sichtlicher Unterschiede, die durch die große Zeitspanne und die räumliche Zerstreuung der Nation entstanden waren, habe die jüdische Nation immer eine vereinte und homogene Entität gebildet. Im offiziellen Lehrplan der fünfziger Jahre stellten 33 von 39 Kapiteln zur modernen jüdischen Geschichte das zionistische Projekt positiv und die Diaspora negativ dar.<sup>61</sup> So enthält etwa das Kapitel über die jüdische Emanzipation ein Unterkapitel über „den Kampf um die Emanzipation in Deutschland und seine negativen Auswirkungen: Mischehen, Konversionen, Leugnung der jüdischen Nationalität (...)“. Das Kapitel über das russische Judentum wiederum betont die Unterdrückung jüdischer Lebensformen, ignoriert aber gleichzeitig den kulturellen Reichtum des russischen Judentums – ganz abgesehen von der sehr verbreiteten Kreativität nicht-zionistischer Zirkel.<sup>62</sup>

Das vielleicht zentrale Mittel zur Erfindung der Nation innerhalb dieses ethnozentrischen, oder besser nationszentrischen Vorstoßes bildete die teleologische Fixierung jüdischer Geschichte auf die Rückkehr des Volkes in sein Mutterland. Diese Ausrichtung des Geschichtsunterrichts wurde von Ruth Firer als *The Law of Zionist Redemption*, als das Gesetz der zionistischen Erlösung, charakterisiert. In ihren Forschungen über den Inhalt der im Unterricht der jüdischen Gemeinschaft in Palästina seit dem Jahr 1900 und in der Periode von der Staatsgründung 1948

61 Arik Carmon, Erziehung in Israel: Fragen und Probleme, in: Walter Ackerman, Arik Carmon u. David Zucker, Hg., Erziehung in einer entstehenden Gesellschaft: Schulbildung in Israel, Jerusalem 1985, 154 (Hebräisch).

62 Vgl. dazu die Diskussion in Arik Carmon, Erziehung in Israel, wie Anm. 61, 154–158. Carmon vergleicht darin Dinurs Lehrplan mit dem weniger offen nationalistischen Lehrplan der siebziger Jahre.

bis 1984 verwendeten Geschichtsbücher fand sie heraus, daß in der späten Phase des *yishuv* zwischen 1930 und 1948 dieses ‚Gesetz‘ zunehmend dominierte – verglichen mit früheren Phasen, in denen man es erst zögernd umgesetzt hatte – und daß seine Anwendung in den zwei Jahrzehnten nach der Staatsgründung zwischen 1948 und 1968 bindend wurde. Ziel des ‚Gesetzes‘ ist es, zu beweisen, daß eine nationale jüdische Heimstätte in Eretz Israel das vorbestimmte Ergebnis aller jüdischen Geschichte sei. Dementsprechend wird die gesamte jüdische Geschichte als eine Vorbereitung auf dieses Stadium interpretiert. Ereignisse, die dieser Linie nicht entsprechen oder für sie nicht relevant scheinen, werden als gering erachtet.<sup>63</sup>

Die wichtigste ‚Lehre‘, die den Schülern zuteil werden soll, ist die Negation der Diaspora und die Anerkennung der Notwendigkeit, die Ziele des Zionismus zu realisieren. Schulbücher behaupteten explizit, der Zionismus sei die „stärkste und älteste“ Bewegung in der Geschichte der Diaspora, oder auch, es hätte „in allen Zeitaltern eine zionistische Politik“ gegeben.<sup>64</sup> Das Gesetz der zionistischen Erlösung präsentierte den Nationalismus als zentrales Element des jüdischen Lebens während der gesamten Spanne seiner Geschichte und stellte die *Haskalah*, die jüdische Variante der Aufklärung, und andere nicht-nationale Optionen als Irrwege dar, oder, in einer anderen Variante, als erste Schritte in Richtung eines erneuerten Nationalismus. Es sah den modernen Antisemitismus als einen Katalysator und die zionistische Besiedlung Palästinas als die schlußendliche Verwirklichung des nationalen Prinzips.

Nach der Staatsgründung wurde dieses Konstrukt durch die Einbeziehung zweier dramatischer historischer Elemente erweitert: Der Holocaust wurde als unbestreitbarer Beweis für die Richtigkeit des Zionismus angeführt und die Etablierung des Staates Israel als die letztendliche Verwirklichung der historischen jüdischen Nationalität dargestellt. Diese beiden Ereignisse und ihre unmittelbare Koinzidenz verliehen der zionistischen Narration einerseits beispiellosen apokalyptischen Schrecken und andererseits den Höhepunkt der Erlösung durch die Staatsgründung. Es fiel leicht, diese Ereignisse als immanente Folgen der jüdischen Bestimmung darzustellen. Der metaphysische Topos von Vertreibung und Erlösung erfuhr in ihnen eine säkulare historische Manifestation.

63 Arie Tartakover, zit. n. Ruth Firer, *Akteure zionistischer Erziehung*, Tel Aviv 1985, 167 (Hebräisch).

64 Even Ben-Yehuda, zit. n. Firer, *Akteure*, wie Anm. 63, 167.



## Bestimmung versus Kontingenz

Seine ersten vorsichtigen Schritte in die Öffentlichkeit unternahm der Zionismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts als eine noch kleine und unbedeutende Bewegung, deren Visionen viel weitreichender waren als ihre aktuellen Pläne und ihre Mitgliederzahl. In den zwanziger Jahren – zu der Zeit, als Dinur zu einem aktiven Historiker wurde – läßt sich in den Zukunftsaussichten des zionistischen Projekts in Palästina eine deutliche Wende registrieren. Dinur schloß sich der Intelligenzia der *yishuv*-Bewegung genau zu jenem Zeitpunkt an, als der Zionismus von einer einfachen Idee in einer historischen Debatte zum historischen Bewußtsein einer Gemeinschaft werden konnte. Vor diesem Hintergrund vollzog Dinur seine paradigmatische Revolution in der jüdischen Historiographie.

In den späten fünfziger Jahren, als der Zionismus ein wesentlicher Faktor in der jüdischen Geschichte geworden war, konnte die frühere Bewegung das staatliche Erziehungswesen monopolisieren und ihre Sichtweise in den offiziellen Lehrplänen der Schulen kodifizieren. Dinur übernahm diese missionarische Aufgabe und führte als Unterrichtsminister die Revolutionierung der Schulbildung durch. Für Generationen israelischer Schulabgänger schien es in der Folge offensichtlich, daß eine jüdische Nation existiere, daß es sie immer gegeben habe, und daß der Ort dieser Nation immer schon das Land Israel gewesen sei. Die zionistische Bewegung erfand eine Tradition und konstruierte eine Nation, die zuvor nicht existiert hatte und ohne die Initiative der Zionisten auch nicht entstanden wäre.<sup>65</sup>

Nur in der anachronistischen Perspektive des modernen jüdischen Nationalismus erscheint der Zionismus als Hauptstrang der modernen jüdischen Geschichte. In seinen Anfängen und noch lange Zeit danach offerierte er für die Juden (vor allem für die zentral- und osteuropäischen Juden, denn für andere Gruppen war er auch in späteren Phasen kaum relevant) eine von mehreren Alternativen für ihre individuelle und kollektive Gegenwart und Zukunft. Zu den möglichen Alternativen jüdischer Identität zählten vor dem Aufkommen des Nationalismus Konzepte der Autonomie, Assimilation, Reform und Orthodoxie sowie unterschiedliche Varianten und Kombinationen dieser Richtungen. Während einige dieser Konzeptionen offen anti- oder nichtnationalistisch waren, gab es aber auch solche, die in der Tat als nationalistisch zu bezeichnen sind. Vorzionistischer Nationalismus zielte jedoch

<sup>65</sup> Es gibt eine wachsende Literatur zur Frage des Holocaust im kollektiven Bewußtsein Israels. Besonders lesenswert Tom Segev, *Die Siebente Million: Die Israelis und der Holocaust*, Jerusalem 1992 (Hebräisch). Zum Geschichtsunterricht siehe Firer, *Akteure*, wie Anm. 63; vgl. auch ‚Geschichte, ihr Unterricht‘, in: *Enzyklopädie der Erziehung*, wie Anm. 60, 247–278 (Hebräisch).

auf kulturelle Identifikation ab, ohne offen politische Imperative. Das Neue der zionistischen Konzeption jüdischer Identität war die Behauptung, daß die Juden eine Nation im modernen Sinn dieses Wortes seien, nämlich eine historisch-territoriale Entität. Dieser Anspruch bedingte eine besondere räumlich-zeitliche Definition des Jüdischseins. Im räumlichen Sinn wurde Jüdischsein als eine inhärente Verbindung mit Zion gesehen, im zeitlichen Sinn als eine kontinuierliche Einheit mit diesem.

Alles in allem, so lautete das Argument, seien die zeitgenössischen Juden die Nachfolger der immerwährenden jüdischen Nation, deren Ursprung im Land Israel zu suchen sei. Räumliche Konzentration und zeitliche Kontinuität wurden so als Essenz des Jüdischseins vorgestellt. Gleichzeitig präsentierte man gegenläufige Merkmale jüdischer Realität, nämlich räumliche Zerstreuung und zeitliche Diskontinuität, als Irrwege. Auf diese Art und Weise wurde die Realität des jüdischen Lebens als Übergangsphase deklariert, seine imaginierte Vergangenheit hingegen als essentiell. Nach hundert Jahren Zionismus bedarf es einer gehörigen Portion Vorstellungskraft, um zu erkennen, daß der Zionismus eigentlich die Realität jüdischen Lebens leugnete und eine imaginäre Alternative propagierte. Daß diese Alternative heute real zu sein scheint – und zum Teil auch ist – bedeutet allerdings nicht, daß der Zionismus eine ‚gültigere‘ Perspektive jüdischer Identität und Geschichte vorschlagen konnte als die mit ihm konkurrierenden Konzepte. Es kann nur bedeuten, daß der Zionismus bei der sozialen Konstruktion jüdischer Identität mehr Erfolg hatte.

Im perennialistischen oder sogar essentialistischen Ansatz, der die zionistische Geschichtsschreibung und den Geschichtsunterricht dominiert, wird der Staat Israel nicht als das Resultat eines ‚Schöpfungsaktes‘ einer sozialen und politischen Bewegung und damit als historisch kontingent präsentiert, sondern als die Verwirklichung eines der Nation innewohnenden historischen Schicksals. Die Bewegung selbst feiert man als die heroische Trägerin dieses vorbestimmten Ziels, jedoch nicht als dessen eigentliche ‚Schöpferin‘. Die zionistische Besiedlung wird als ‚Verwirklichung‘ aufgefaßt, die Einwanderung nach Palästina als *aliyah*, als Akt der Erhöhung gesehen, und die Aneignung von Territorium als ‚Erlösung‘. Solche Termini verdeutlichen, wie sehr die Protagonisten der nationalen Narration als historische Subjekte gelten, die durch angeborene Charaktereigenschaften angetrieben werden, und weniger als historische *Akteure*, die ihre Gesellschaften innerhalb historischer Bedingungen und Möglichkeiten strukturieren.

Wir kommen an einen Punkt, an dem sich ein Kreis schließen und gleichzeitig ein anderer öffnen läßt. Die widersprüchlichen historiographischen Konzeptionen von ‚Kontingenz‘ und ‚Bestimmung‘ haben Implikationen, die weit über

das eigentliche historische Wissen hinausreichen. Sie spiegeln gegenwärtige Vorstellungen vom Sozialen und Politischen. ‚Bestimmung‘ entspricht der primordialen Auffassung von israelischer Identität, ‚Kontingenz‘ entspricht einer säkularstaatsbürgerlichen Auffassung. Eine Identitätspolitik, die sich am Konzept der ‚Bestimmung‘ orientiert, ist einem vorbestimmten und rigiden Set politischer und kultureller Grenzziehungen und Normen unterworfen; eine an ‚Kontingenz‘ orientierte Identitätspolitik formuliert eben diese für sich selbst. Erstere ist inhärent nicht-demokratisch, ihr Legitimationsdiskurs ist traditional. Letztere ist inhärent demokratisch und ihr Legitimationsdiskurs ist legal-positivistisch. Die zionistische Erzählung zimmert ein Prokrustesbett sowohl für die Interpretation jüdischer Geschichte als auch für die israelische Identitätspolitik. Sie stellt ein Hindernis dar für die pluralistische Interpretation jüdischer Geschichte wie auch für eine pluralistische Identitätspolitik Israels. Im Zuge der Demokratisierung der israelischen Gesellschaft wird es zu einer Kritik an der zionistischen Historiographie und zur Formulierung von Alternativen kommen. Beides wird unweigerlich zum Widerstand der ‚Alten Garde‘ führen. Eine postzionistische israelische Identität, die auf einer kommunitären Staatsbürgerschaft beruht und nicht auf einem romantischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts, wird in der Folge eine Neuinterpretation jüdischer Geschichte hervorbringen, die sich von der Geschichtsauffassung Dinurs und seiner Kollegen substantiell unterscheidet.

Aus dem Englischen von Gerhard Baumgartner