

AMNON RAZ-KRAKOTZKIN

Exil und Binationalismus: Von Gershom Scholem und Hannah Arendt bis zu Edward Said und Mahmoud Darwish

**Exile and Binationalism:
From Gershom Scholem and Hannah Arendt
to Edward Said and Mahmoud Darwish**

**Einleitung / Introduction
WOLF LEPENIES**



Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa (EUME)

wurde 2006 als gemeinsames Forschungsprogramm der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Fritz Thyssen Stiftung und des Wissenschaftskollegs zu Berlin begründet. Die Leitidee von EUME ist die Erforschung der Verflechtungen zwischen Europa und dem Nahen Osten. Beteiligt sind Wissenschaftler der Berliner Universitäten, des Zentrums Moderner Orient sowie Wissenschaftler anderer deutscher und internationaler Forschungseinrichtungen. Das Forschungsprogramm steht in der Tradition des Arbeitskreises »Moderne und Islam« (1996—2006) am Wissenschaftskolleg zu Berlin. Seit September 2011 wird EUME im Rahmen des Forum Transregionale Studien weitergeführt und aus Mitteln des Landes Berlin finanziert.

Europe in the Middle East—The Middle East in Europe has been initiated in 2006 as a joint research program of the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, the Fritz Thyssen Stiftung and the Wissenschaftskolleg zu Berlin. EUME seeks to rethink key concepts and premises that link and divide Europe and the Middle East. It draws on the expertise of scholars in and outside of Germany and is embedded in university and extra-university research institutions in Berlin. The program builds upon the previous work of the Wissenschaftskolleg zu Berlin's Working Group "Modernity and Islam" (1996—2006). Since September 2011 EUME is continued in the framework of the Forum Transregionale Studien and funded by the federal state of Berlin.

Mitglieder des Kollegiums / Members of the Collegium:

Professor Dr. Ulrike Freitag (Zentrum Moderner Orient)
Professor Dr. Cilja Harders (Freie Universität Berlin)
Professor Dr. Gudrun Krämer (Freie Universität Berlin)
Dr. Nora Lafi (Zentrum Moderner Orient)
Professor Dr. Angelika Neuwirth (Freie Universität Berlin)
Professor Dr. Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg)
Professor Amnon Raz-Krakotzkin (Ben-Gurion University, Beer Sheva)
Professor Samah Selim (Rutgers University)
Dr. Stefan Weber (Museum für Islamische Kunst, Berlin)
Professor Dr. Stefan Wild (Universität Bonn)

Carl Heinrich Becker Lecture
der Fritz Thyssen Stiftung
2011

»So ist die islamische Welt mit der europäisch-amerikanischen durch tausend Fäden verbunden. Löst man die historischen Bande, so ist weder die islamische noch die europäische Welt [...] zu verstehen.«

Carl Heinrich Becker, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, in *Islamstudien*, Bd. 1, 1924.

CARL HEINRICH BECKER (1876–1933)

gilt als Mitbegründer einer modernen Islamwissenschaft, welche die Orientalische Philologie durch kultur- und religionsgeschichtliche wie auch soziologische Ansätze im Sinne einer Verflechtungsgeschichte erweitert hat. Als Kulturpolitiker und preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung setzte er sich maßgeblich für die Stärkung der Auslandskunde als Bestandteil nationaler Bildung und zur Vermeidung von Konflikten ein.

CARL HEINRICH BECKER (1876–1933)

was an Orientalist who is remembered as one of the founders of modern Islamic Studies in Germany and for his vision of entangled Histories and Culture of Europe and the Muslim world. As Prussian Minister of Culture and Education he supported the study of foreign languages, histories and culture as a part of national education and as a means to avoid conflict.



Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2011

Diese Publikation enthält die vollständige Druckfassung der fünften Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung, die von Amnon Raz-Krakotzkin am 14. Juni 2011 im Wissenschaftskolleg zu Berlin gehalten wurde.
Alle Rechte vorbehalten. Berlin 2012.

This publication is the full print version of the fifth Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung, delivered by Amnon Raz-Krakotzkin on June 14, 2011 at the Wissenschaftskolleg zu Berlin—Institute for Advanced Study. All rights reserved. Published in Berlin 2012.

WOLF LEPENIES

Einleitung 6

Introduction 78

AMNON RAZ-KRAKOTZKIN

**Exil und Binationalismus —
Von Gershom Scholem und Hannah Arendt
bis zu Edward Said und Mahmoud Darwish** 13

**Exile and Binationalism—
From Gershom Scholem and Hannah Arendt
to Edward Said and Mahmoud Darwish** 85

Die Fritz Thyssen Stiftung 134

The Fritz Thyssen Stiftung 135

Einleitung

Dear Nono, meine Damen und Herren!

Zur fünften Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung heiße ich Sie herzlich willkommen. Ich tue dies auch im Namen von Günter Stock, dem Präsidenten der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, von Luca Giuliani, dem Rektor des Wissenschaftskollegs, und von Jürgen Christian Regge, dem Vorstand der Fritz Thyssen Stiftung.

Die BBAW, das Wissenschaftskolleg und die Fritz Thyssen Stiftung sind gemeinsame Träger des Forschungsprogramms »Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa«. Das Programm steht in der Tradition des 1996 gegründeten Berliner Forschungsverbundes »Moderne und Islam«. Der Verbund wurde ursprünglich von den Berliner Universitäten, dem Zentrum Moderner Orient und dem Wissenschaftskolleg getragen, daran beteiligt waren weitere deutsche und europäische Forschungseinrichtungen; seine Instrumente waren das Berliner Seminar, ein für Nachwuchswissenschaftler bestimmtes Stipendienprogramm und eine abwechselnd in Berlin und in einem Land des Nahen Ostens veranstaltete Sommeruniversität. Diese Instrumente sind geblieben. It gives me an especially great pleasure to welcome the current members of our fellowship program.

»Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa« wurde in den letzten fünf Jahren von der Fritz Thyssen Stiftung finanziert, vom 1. Oktober dieses Jahres ab wird das Programm vom Land Berlin im Rahmen des »Forum Transregionale Studien« getragen; die Becker Lecture wird weiterhin von der Fritz Thyssen Stiftung betreut werden.

Das Forschungsprogramm setzt sich drei große Ziele:

Erstens sollen — in Übereinstimmung wie Differenz — historische Vermächtnisse zwischen Europa und dem Nahen Osten untersucht werden,

zweitens werden Ursprungserzählungen analysiert, die einzelne Kulturen — in Europa wie im Nahen Osten — bis heute prägen und

drittens wird der Versuch unternommen, in begriffsgeschichtlich-vergleichender Perspektive Kernprobleme der Moderne in Europa wie im Nahen Osten zu erforschen.

Das Programm unterläuft den »disziplinären Nationalismus« der Einzeldisziplinen, es betont die Notwendigkeit des gemeinsamen Forschens mit Wissenschaftlern aus den Ländern des Nahen Ostens und es macht den Versuch, Brücken zwischen Wissenschaft, Kunst und Öffentlichkeit zu schlagen.

Unsere Vorlesungsreihe soll an Carl Heinrich Becker erinnern, den großen Orientalisten, Hochschulreformer und wegweisenden Kulturpolitiker der Weimarer Republik, der 1876 geboren wurde und 1933, unmittelbar nach der Machtergreifung der Nazis, starb. Ich freue mich, auch bei dieser Veranstaltung Mitglieder der Familie Becker begrüßen zu können.

Becker hatte ab 1895 in Lausanne, Heidelberg und Berlin Arabistik und Religionswissenschaft studiert, vier Jahre später promoviert und sich 1902 mit einer Arbeit »Zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam« habilitiert. Er wurde zum »Begründer der Islamkunde« in Deutschland. Für Becker war es selbstverständlich, dass philologische, historische sowie soziologische Ansätze in diesem Fach nicht gegeneinander ausgespielt werden konnten, sondern sich

miteinander vereinen mussten, um der Islamwissenschaft ein tragfähiges theoretisches Fundament und die Chance zur Erarbeitung anwendungsfähiger Forschungsergebnisse zu geben.

1921 bereits wurde Becker für wenige Monate preußischer Kultusminister, im Kabinett von Otto Braun bekleidete er dann von 1925 bis zum 30. Januar 1930 das Amt des preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Für den aus der Orientalistik in die Politik gewechselten Becker stand die Kulturaußenpolitik im Zentrum seines Interesses. Er übte scharfe Kritik an der von ihm so genannten »binnenländischen Orientierung unserer Bildung«. Es kam aber nicht nur darauf an, so schrieb er, »Pioniere des Deutschtums im Ausland«, sondern »weltpolitisch gebildete Staatsbürger zu erziehen«. Bisher, so Becker, wurde die Kultur in der Außenpolitik nur als ein Vehikel wirtschaftlichen Einflusses, als »graziöser Schnörkel auf dem kaufmännischen Wechsel« angesehen. In Zukunft, dessen war Becker sich sicher, würde die Kulturpolitik auch als Richtschnur der Wirtschaftspolitik dienen. »Die Erziehung zum Weltvolk«, so Becker, »erfolgt nicht durch Konsuln und Diplomaten, sondern durch eine den neuen Tatsachen unserer Weltstellung gerecht werdende Erweiterung unserer Bildungsinhalte [...]. Unser Feld ist die Welt.« Gibt es ein besseres Motto für das entstehende, in der Konzeption immer noch diffuse, Humboldt-Forum in der Mitte Berlins und damit der Republik?

The origin of the research program “Europe in the Middle East—The Middle East in Europe”—or EUME, for short, lies in Israel. In 1993 we had been able, upon the initiative and with the invaluable help of our colleague Yehuda Elkana, to set up a group of young Palestinian and Israeli scholars who would work together at the Van Leer Jerusalem Institute. This was not a project of moral correctness and goodwill. It was a project driven by intellectual curiosity culminating in the key question that was directed at the young Palestinians and Israelis: What importance, if any, did the legacy of the European Enlightenment have for them? We wanted to build a detour for a road that did not yet exist: we hoped, of course, that in the course of their deliberations and encounters, these young scholars would provide an exam-

ple of how a fair debate could be carried out between members of two groups who differed so much in terms of their religion, their cultural heritage and their political commitment. Leaders of the group were Rivka Feldhay, an Israeli historian of science, and Azmi Bishara, an Israeli-Palestinian sociologist who would later become a member of the Knesset and an outspoken critic of Israeli politics. I vividly remember watching TV on September 13, 1993 when, on the lawn of the White House in Washington, and with the manifest pressure of President Clinton, a hesitating Yitzhak Rabin and a somewhat less hesitating Yasser Arafat shook hands and signed the Oslo Accords. It was exactly this day when the good news reached us that the funding for our Jerusalem program had been granted. In retrospect, the terrible turn that the conflict between Israel and the Palestinians has taken since seems almost unimaginable. We had planned to change the letterhead of our program after the first years: in the second phase, its headquarters should be located in Ramallah. The second Intifada and the events that led to it put an end to the program.

But the inspiration was there—and the origin of the research program EUME has a lot to do with this first group of young Israelis and Palestinians—a group that I remember with gratitude and sympathy. From its inception, Israeli colleagues have played an important role in our program. At one point, Navid Kermani, who was a fellow of the Wissenschaftskolleg then, and I got so excited about the cooperation between Israeli and Arab scholars in the context of the EUME program that we proposed a plan for a Berlin-based Jewish-Muslim Academy. It has still to be built ...

Professor Amnon Raz-Krakotzkin was our fellow in the academic year 2003/4 and became a member of the Collegium that runs the EUME program. To welcome him as the speaker of the fifth Carl Heinrich Becker Lecture is a great pleasure and a privilege indeed. To his friends and colleagues, Amnon Raz-Krakotzkin is simply Nono—and that’s how I shall refer to him from now on, both as a sign of my respect and my friendship for him.

Nono was born in Jerusalem in 1958. He became a professional historian after having received his education at the Hebrew

University and at Tel Aviv University. In 1989 he was awarded his Masters with a dissertation on “Censorship and Editing: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century” for which he later got the Zalman Shazar Prize for Jewish History. His PhD thesis, submitted in 1996, bears the title “The National Narration of Exile: The Representation of the Jewish Middle Ages in Zionist Historiography.” Currently, Nono is an Associate Professor in the Department of Jewish History at the Ben-Gurion University of the Negev.

Nono will speak on “Exile and Binationalism: From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish.” It is a topic full of reminiscence and nostalgia for the founding generation of the Wissenschaftskolleg: when the Kolleg was created, in 1981, Gershom Scholem, born in Berlin, accepted the invitation of Peter Wapnewski and became, in more than one sense, our first fellow.

Nono has always been intrigued by the concepts of binationalism and the experience of exile, and it must have given him a considerable degree of satisfaction that the last years have seen a growing interest in these topics—with the concentration on a small group of Jewish intellectuals who, I am quoting him, “introduced the idea of binationalism into the discussion of Zionism and Palestine.” The small organization they established in 1926 was called “Brit Shalom,” i.e. “Covenant of Peace,” and advocated a binational state in Palestine, based on equal rights and the partnership of Arabs and Jews. Members of this group of whom many came from a German-Jewish milieu were, among others, Gershom Scholem, Martin Buber and Hannah Arendt. It is a fascinating story, told by Nono, how this program of binationalism later, not least due to the holocaust and the founding of the State of Israel, disappeared—and how it is coming back today.

In this context, I should like to mention an idea put forward by Hannah Arendt and quoted by Nono that has acquired a burning topicality today. Arendt suggested an alternative to both the utopia of a Zionist state and to the binational option she had originally proposed and eventually given up. It was the idea of a federation, first conceived as a federation under the protection of a superpower,

preferably the British, in the form of a “British Commonwealth of Nations” and then as a Mediterranean federation. For Arendt, such an arrangement should be of utmost interest to the Israelis, because, in her words, “in a model of this sort the Arabs would be strongly represented and yet not in a position to dominate all others.” This meant liberating the Jews of Israel from what one might call the demographic threat of their Arab neighbors. Reading—thanks to Nono’s drawing our attention to it—Arendt’s praise of a Mediterranean Federation as a means to bring “the Arabs ... into unity with European peoples” must bring us to deplore the failure of one of the more ambitious and promising European projects after the fall of communism: the founding of the Union Méditerranée in 2007. This project has not lived up to its promise, to say the least—France and Germany share the blame for its failure. We could watch the Arab Spring with much greater confidence if the Mediterranean Union had become a feasible project. A first concrete step toward solving the Israeli-Palestinian conflict might possibly have come with it.

It is always an intellectual pleasure to hear someone talk about a topic that is close, not only to his own scholarly interests, but to his own inner, personal convictions. For Nono, binationalism and exile are two such topics. He insists that these concepts do not shape a concrete political program; they do not even exclude a two-state solution. In the first instance, however, they are a sort of intellectual frame that should allow us to rethink the relationship between the Arabs and the Jews. Be that as it may, you can be sure to now hear a talk that will have significant consequences for the way you conceive and think of one of the most pressing political issues of our time. Nono—it is a great pleasure to have you with us today and we look forward to what you have to say.



Foto: Yehuda Swed

AMNON RAZ-KRAKOTZKIN

ist Professor für Jüdische Geschichte und Dekan des Fachbereichs für Interdisziplinäre Studien an der Ben-Gurion University of the Negev. Des Weiteren ist er Senior Research Fellow am Van Leer Jerusalem Institute. Seine Arbeitsgebiete sind die jüdisch-christliche Ideengeschichte der Frühen Neuzeit und modernes zionistisches Geschichtsdanken.

Amnon Raz-Krakotzkin ist der Autor von *The Censor, the Editor and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century* (University of Pennsylvania Press, 2007), wofür er mit dem Zalman-Shazar-Preis für Jüdische Geschichte ausgezeichnet wurde, und *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale* (La fabrique, 2007). Er war 2003/04 Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin und ist Mitglied des Kollegiums von »Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa«.

AMNON RAZ-KRAKOTZKIN

Exil und Binationalismus — Von Gershom Scholem und Hannah Arendt bis zu Edward Said und Mahmoud Darwish

Berlin, 14. Juni 2011

Ich empfinde es als außergewöhnliche Ehre, die fünfte Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung halten zu dürfen. In den letzten Jahren hatte ich das große Privileg, Teil des Teams und der Familie von »EUME (Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa)« zu sein; dieses anregende und wegweisende Projekt hat mich in vielerlei Hinsicht bereichert, denn es bietet erstens einen einzigartigen Rahmen für eine kontinuierliche und tiefeschürfende Diskussion und versucht zweitens bestehende Dichotomien zu untergraben, um einen neuen Umgang mit komplexen Erblasten aufzuzeigen und den Beziehungen zwischen Europa und dem Nahen Osten frische Impulse zu geben. Daher möchte ich hier zuallererst die Gelegenheit nutzen, um mich bei meinen Kollegen im Leitungsgremium von EUME zu bedanken, und zwar ganz besonders bei meinem lieben Freund Georges Khalil, der dieses Projekt so spannend und herausfordernd zu gestalten weiß. Ich danke ihm für seinen nimmermüden Zuspruch und für seine nie versiegende Inspiration. Ich schätze mich glücklich, Georges zum Freund zu haben.

Der Titel des Forschungsvorhabens, »Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa«, benennt die Dualität der Position der Juden und verweist damit in meinen Augen genau auf den Punkt, um den unsere Diskussion kreist: die Juden als der »Osten« in Europa,

der dann zum »Europa im Nahen Osten« wurde. Genau so begreift und definiert sich Israel in Opposition zum Osten — und bringt sich damit in Opposition zu sich selbst. In diesem umfassenden Sinne (der ganz entscheidende theoretische und politische Implikationen in sich birgt) mag man dann den Binationalismus verstehen als einen Versuch, den jüdischen Widerstand gegen die Dichotomie von Juden (als Europäern) einerseits und Arabern (als Orientalen) andererseits zu bewahren, was wiederum zu einer Neudefinition der jüdischen Existenz im Nahen Osten beiträgt.

Dieser Vortrag wird zu Ehren von Carl Heinrich Becker gehalten, dem großen Islamwissenschaftler und preußischen Kultusminister. Meine Rede ist dabei indirekt mit gleich drei Generationen der Familie Becker verknüpft. Als ich von 2003 bis 2004 Fellow am Wissenschaftskolleg war, hatte ich das Privileg, dass mein Büro unmittelbar neben dem von Michael Becker lag, dem Enkel von Carl Heinrich Becker. Dies gab mir die Gelegenheit, einige der hier von mir vorgetragenen Gedanken mit ihm zu diskutieren und von seinen kritischen Anmerkungen zu profitieren. Sein Vater Hellmut Becker wiederum, einer der Gründer des Wissenschaftskollegs, war ein enger Freund Gershom Scholems und er war es, der Scholem überzeugte, nach Berlin ans Wissenschaftskolleg zu gehen. Scholem ist eine der zentralen Figuren, denen ich diesen Vortrag widme. In dem Nachruf auf seinen Freund verwies Hellmut Becker u. a. auf Scholems binationales Empfinden sowie auf den Rückzieher, den er später machte.¹ Schlussendlich glaube ich, dass all den fundamentalen Anliegen, welche die politische Diskussion um den Binationalismus in Schwung halten, Werte und Fragen zugrunde liegen, die denjenigen, die Carl Heinrich Becker beschäftigten, sehr ähnlich sind. Das lässt sich an Beckers aufschlussreichen Schriften über das Christentum und den Islam wie auch an seinen konkreten Handlungen als Forscher und als Politiker ablesen.² Becker besaß eine große kultu-

1 Hellmut Becker, »Wenn ein Weiser stirbt, kann niemand ihn ersetzen« — Zum Tode von Gershom Scholem«, *Orientierung* 46.6 (1982): 63–65.

2 Carl Heinrich Becker, *Christentum und Islam*, Tübingen 1907.

relle Feinfühligkeit — wie manche der Persönlichkeiten, von denen ich im Folgenden sprechen werde.

Es ist für mich immer eine große Freude, ans Wissenschaftskolleg zurückzukehren, das mir in den letzten Jahren zu einer zweiten Heimat geworden ist. Der heutige Vortrag ist daher auch ein willkommener Anlass, zum Ausdruck zu bringen, wie sehr ich dieser Einrichtung zu Dank verpflichtet bin, die ich durchgängig als kulturelle und intellektuelle Inspirationsquelle erlebe. Ich kann gar nicht mehr an meine Arbeit denken, ohne mir sofort zu vergegenwärtigen, wie sehr meine Aufenthalte hier, sei es als Fellow oder später, mein Denken geprägt haben — hierfür möchte ich an dieser Stelle allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Hauses danken. Es ist für mich von besonderer Bedeutung, wenn ich hier (wenngleich kritisch) über die Schriften Gershom Scholems reflektieren kann, des großen Gelehrten der jüdischen Mystik und des jüdischen Messianismus, der eine ganze Weile einer der wichtigsten Fürsprecher der Idee des Binationalismus war. Scholem war »der erste Fellow« des Berliner Wissenschaftskollegs, an dem er die letzten Monate seines Lebens verbrachte — in der Stadt, in der er zur Welt gekommen war.³ Noch bewegender ist es für mich, den heutigen Vortrag in der Gegenwart von Elias Khoury halten zu dürfen, der derzeit einer der Fellows des Wissenschaftskollegs ist. Bereits lange, bevor ich ihm das erste Mal persönlich begegnete, war Khoury eine zentrale Inspiration meines eigenen binationalen Denkens. Sein Meisterwerk *Das Tor zur Sonne* eröffnete mir einen völlig neuen Zugang zur Geschichte Israels, weil dieser Roman es möglich machte, die Palästina-Frage aus dem unverzichtbaren Blickwinkel der palästinensischen Flüchtlinge zu erörtern.⁴ Ich will an dieser Stelle nicht näher auf Elias Khoury eingehen, weil das zuviel Zeit in Anspruch nähme, aber ich kann den Bezugsrahmen meines Vortrags an diesen beiden gerade genannten Fellows des Wissenschaftskollegs verdeutlichen: anhand ihrer Gemeinsamkeiten ebenso wie anhand der Punkte, in denen sie

3 Peter Wapnewski, *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs 1981/82*, Berlin 1983: 9. Siehe auch ders., *Mit dem anderen Auge. Erinnerungen*, München 2005.

4 Elias Khoury, *Das Tor zur Sonne*, übers. v. Leila Chammaa, Stuttgart 2004.

einander widersprechen. Mit anderen Worten will ich im Folgenden die schon früh von Gershom Scholem vertretene Vision des Binationalismus aus der Sichtweise Elias Khourys heraus betrachten.

In einer letzten Anmerkung möchte ich diesen Vortrag der Erinnerung an einen Freund widmen, der vor wenigen Monaten vor dem Theater erschossen wurde, das er im Flüchtlingslager Jenin leitete: Juliano Mer-Khamis, der an den politischen Nutzen des Theaters und der Kunst im Kampf gegen die Teilungen und die Mauern zwischen den Menschen glaubte. Als Sohn von Arna Mer, der Tochter einer angesehenen Zionisten-Familie, und von Saliba Khamis, einem Palästinenser, der Generalsekretär der Kommunistischen Partei Israels war, war Juliano die Verkörperung des Binationalismus. Er war einer der besten israelischen Schauspieler und einer der anerkanntesten palästinensischen Filmemacher. Als er einmal in einem Interview gefragt wurde, ob er sich halb als Jude und halb als Araber fühle, gab er zur Antwort: »Nein, man kann mich nicht in zwei Stücke teilen. Ich bin zu hundert Prozent Jude und zu hundert Prozent Palästinenser.« Sein ganzes Leben war ein mutiger Versuch der Überwindung dieser Spannung, unternommen aus dem Blickwinkel der bedingungslosen Identifikation mit dem politischen Kampf der Palästinenser. Ich dagegen habe im Folgenden nicht vor, irgendein umfassendes Manifest, geschweige denn ein politisches Programm vorzutragen, sondern möchte hier einige Gedankenfragmente präsentieren und zur Diskussion stellen.

Binationalismus: damals und heute

1926 war Gershom Scholem einer der Gründer der Gruppe Brit Shalom (dt.: Bekenntnis zum Frieden), die sich zu folgendem Ziel bekannte: »ein Verständnis zwischen Juden und Arabern zu erreichen, was die Form der beidseitigen sozialen Beziehungen in Palästina auf Grundlage absoluter politischer Gleichheit zweier kulturell autonomer Völker angeht, und die Leitlinien ihrer Zusammenarbeit

zur weiteren Entwicklung des Landes festzulegen.«⁵ Brit Shalom war eine kleine Gruppierung, die primär als Forum kultureller und bildungspolitischer Aktivitäten fungierte, aber eine alternative politische Grundhaltung in die Debatte einbrachte, als es darum ging, ein binationales Arrangement unter Schirmherrschaft des British Empire zu etablieren. Der interne Streit um die politische Ausrichtung von Brit Shalom führte zuletzt Anfang der 1930er-Jahre zur Auflösung des Forums. Später gab es andere Initiativen mit identischer Stoßrichtung, zu denen jedoch Gershom Scholem nicht mehr gehörte: Zu dieser Zeit änderte er seine Meinung und wurde einer der prominenten Sprecher und geistigen Väter des zionistischen Mythos von der utopischen Rückkehr der Juden in ihre Heimat.⁶ Ende der 1930er-Jahre, Anfang der 1940er riefen wieder andere Anhänger der binationalen Idee eine Organisation mit Namen Ichud (Einheit) ins Leben, die eine Lösung des Konfliktes befürwortete, welche auf der Anerkennung der Rechte der Palästinenser basierte, und schließlich gegen die 1947 erfolgte Teilung Palästinas protestierte.

Ungeachtet ihrer politischen Marginalität fanden all diese Aktivitäten große Beachtung, da viele der Beteiligten zu den bekanntesten jüdischen Intellektuellen ihrer Zeit zählten und etliche von ihnen als Professoren an der Hebrew University of Jerusalem lehrten, die 1925 eröffnet worden war. Viele von ihnen entstammten dem deutsch-jüdischen Milieu: Einige kamen direkt aus Deutschland, wie Scholem und Martin Buber, der als geistiger Mentor zahlreicher Mitglieder von Brit Shalom beziehungsweise Ichud gelten muss und seit seiner Auswanderung nach Palästina im Jahre 1929 zum eifrigsten öffentlichen Verfechter einer Anerkennung palästinensischer

5 *She'ifotenu (Our Aspirations)*, 1926. Neu veröffentlicht in Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, hg. v. Paul Mendes-Flohr, New York 1983: 74–75.

6 David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, 2. Aufl., Cambridge, Mass. 1982: 97–111. Interessant ist die parallele Verschiebung von Scholems Forschungsinteressen: vom Schwerpunkt auf der frühen Kabbala hin zur Erforschung der frühen Phasen des modernen Messianismus.

Rechte wurde.⁷ Andere, darunter Hans Kohn und Hugo Bergman, kamen aus Prag und waren zuvor in einer Gruppe aktiv gewesen, die als Prager Kreis bekannt war. Eine weitere zentrale Figur bei der Initiierung »binationaler Aktivitäten« war Judah Leon Magnes, Gründungsrektor, Kanzler und erster Präsident der Hebrew University, ein amerikanischer Rabbiner des Reformjudentums. In den Jahren nach 1940 gewann er die Unterstützung Hannah Arendts, die einige überaus erhellende Essays zur damaligen Diskussion beisteuerte. Es nicht überraschend, dass diese Ideen zwar stets ein breites Interesse fanden, jedoch geringen Einfluss auf den politischen Diskurs hatten.⁸ Manchmal wurden sie als unschuldige und unrealistische Echos der unterstellten »wahren« Werte des Zionismus vorgebracht, bei anderen Gelegenheiten wiederum als die Infragestellung der diversen hegemonialen Auffassungen des Zionismus. Auf weitaus weniger Interesse stießen andere Personen und Gruppierungen, die ebenfalls zur Unterstützung der genannten beitrugen, darunter die nicht aus Deutschland stammenden Mitglieder von Brit Shalom

7 Martin Buber war zwar kein Mitglied bei Brit Shalom, da er erst später nach Palästina kam, aber die meisten Mitglieder der Organisation waren stark von ihm beeinflusst. Nach seiner Übersiedlung nach Palästina wurde Buber ein enthusiastischer Unterstützer binationaler Initiativen. Siehe Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*.

8 Frühere Erörterungen dieser Organisationen finden sich u. a. bei: Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine during Mandatory Times*, Tel-Aviv 1970; Ahron Kedar, »The Ideas of ›Brit Shalom«, *Zionist Ideology and Policy*, Jerusalem 1978 (Hebräisch); Elkana Margalit, »Binationalism: An Interpretation of Zionism, 1941–1947«, *Studies in Zionism* 4 (1981): 275–312; Hagit Lavski, »German Zionists and the Emergence of Brit Shalom«, in *Essential Papers on Zionism*, hg. v. Jehuda Reinharz und Anita Shapira, New York 1996: 648–670; Meir Margalit, »The Establishment of the ›Ichud‹ and the Response of the Yishuv to the Reorganization of ›Brit-Shalom«, *Zionism* 20 (1996): 151–173 (Hebräisch); Arie Goren und Paul Mendes Flohr, »The Appeal of the Incurable Idealist«, in *Like all the Nations? The Life and Legacy of Judah L. Magnes*, hg. v. William M. Brinner und Moses Rischin, Albany 1987: 139–153. Das starke Interesse an ihren Texten führte zur Neuausgabe diverser Schriften von Buber, Scholem und anderen: siehe Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*; Gershom Scholem, *Od Davar (Explications and Implications of Jewish Heritage and Renaissance)*, Bd. 2, hg. v. Avraham Shapira, Tel-Aviv 1989 (Hebräisch).

sowie eine Gruppe sephardischer Intellektueller, die eine ganz ähnliche (wenn auch nicht identische) kritische Position vertraten, aber bis vor Kurzem gänzlich aus dem zionistischen Gedächtnis verbannt worden waren.

Heute scheint das allgemeine Interesse an dieser Thematik stark angewachsen zu sein und hat zu einer großen Zahl von bemerkenswerten Studien geführt.⁹ Diese Studien versuchen den Ursprung der Ideen in dem europäischen Kontext zu verorten, in dem sie entstanden sind: entweder als Manifestation des einzigartigen Charakters des deutschen Zionismus und damit folgerichtig als eine Art Fazit der Krise des Liberalismus, des Aufstiegs des Antisemitismus und der Einwände gegen jede Art von Assimilation (welche ihre Sprecher dann zum Zionismus führten) — oder aber als das Fazit aus der historischen Erfahrung der Juden inmitten der Prozesse von Nationalisierung und nationalen Teilungen in Mitteleuropa.¹⁰ Ohne die Leistungen dieser bemerkenswerten Studien schmälern zu wollen, möchte ich doch Folgendes anmerken: Die meisten von ihnen beziehen sich nicht auf die politischen Vorstellungen der jeweiligen Gruppe oder lassen ihre Bedeutung für das Verständnis der Vergan-

9 Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circles in Brith Schalom, 1925–1933*, Leiden 2002; Joseph Heller, *From Brit Shalom to Ichud: Judah Leib Magnes and the Struggle for a Binational State in Palestine*, Jerusalem 2003; Yfaat Weiss, »Central European Ethno-Nationalism and Zionist Bi-Nationalism«, *Jewish Social Studies* 11.1 (2004): 93–117; Steven Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*, Princeton 2007; Adi Gordon (Hg.), *Brith Shalom and Bi-National Zionism*, Jerusalem 2008 (Hebräisch); Dimitry Shumsky, *Between Prague and Jerusalem: The Idea of a Binational State in Palestine*, Jerusalem 2010 (Hebräisch); Zohar Maor, *A New Secret Doctrine: Spirituality, Creativity and Nationalism in the Prague Circle*, Jerusalem 2010.

10 Dimitry Shumsky legte eine überzeugende Analyse des binationalen Ansatzes der tschechischen Juden vor, den er als Antwort auf die Politik der nationalen Spaltung zwischen Deutschen und Tschechen interpretiert. Andere Forscher, so etwa Zohar Maor, begreifen die binationale Haltung als die Schlussfolgerung aus der mystischen Tendenz und der Suche nach der »verlorenen Tradition« in ihrem zionistischen Denken, weshalb sie Einspruch gegen manche zentralen Aspekte des säkularen zionistischen Denkens erhoben.

genheit und Zukunft Palästinas außer Acht.¹¹ Mit anderen Worten begreift man in diesen Studien den Binationalismus als einen Teil der Geschichte der deutschen Juden und ihres Erbes und nicht etwa als Teil der Geschichte Palästinas.¹² Obschon manche der beteiligten Wissenschaftler (insbesondere Dimitry Shumsky) durchaus den Versuch unternehmen, die Idee eines nicht staatszentrierten Zionismus wiederzubeleben, vermitteln andere dem Leser den Eindruck, als wäre die Idee an sich als politische Option von vorneherein absolut bedeutungslos gewesen.

Trotzdem ist es in meinen Augen alles andere als ein Zufall, dass dieses Wiederaufleben der akademischen Neugier in eine Zeit fällt, in der die Idee eines gemeinsamen Staats im weiteren Diskussionszusammenhang um Palästina-Israel neu erörtert wird und bei Arabern wie Juden im gleichen Maße an Aufmerksamkeit gewinnt. Immer mehr greift die Einsicht um sich, dass der »Friedensprozess« wohl kaum eine echte und gerechte Aussöhnung mit sich bringen dürfte, sondern im Gegenteil immer mehr Gewalt und Unterdrückung generiert. Das hat viele dazu veranlasst, die Logik der Teilung zu überdenken und sich gegen das Prinzip der Teilung zu verwahren, das lange die politische Debatte bestimmt hat.¹³ Auch wenn im offiziellen Diskurs darauf beharrt wird, den »Friedensprozess« als den einzigen realistischen Weg zu präsentieren, lässt sich die Suche nach Alternativen nicht länger ignorieren; immer mehr Menschen

11 Die Ausnahme bildet Joseph Heller, der einen detaillierten geschichtlichen Abriss der von Judah Magnes lancierten konkreten politischen Initiativen bringt und Magnes in einen vergleichsweise deutlich umfassenderen Zeitkontext stellt. Hellers Buch *From Brit Shalom to Ichud* enthält ferner eine eingehende und aktualisierte Beschreibung der diversen Organisationen im Umkreis von Brit Shalom.

12 Mit Ausnahme von Dimitry Shumsky, der neben seinen akademischen Schriften politische Essays veröffentlicht, in denen er einem nicht staatsfixierten Zionismus das Wort redet und damit faktisch Prinzipien wiederbelebt, die stark an diejenigen von Brit Shalom erinnern.

13 Es wäre ein Ding der Unmöglichkeit, sämtliche Wortmeldungen zu diesem Thema vorzustellen. Zahlreiche Publikationen (wissenschaftliche wie nicht-wissenschaftliche) sowie Konferenzen widmen sich der Suche nach Alternativen zu Gebietsteilungen in aller Welt.

betrachten das Konzept der Teilung unter neuem Blickwinkel und verschließen nicht länger die Augen vor den Implikationen dieser Politik. Die Vorstellung von einem gemeinsamen politischen Bezugsrahmen für beide Gruppen gab es schon früher, propagiert von verschiedenen Fraktionen der nationalistischen Bewegung der Palästinenser (speziell auf der Linken), aber ebenso von linken Gruppen in Israel wie beispielsweise Matzpen — aber es steht außer Frage, dass die Diskussion mittlerweile ganz erheblich an Breitenwirkung gewonnen hat. Die intensivere Debatte hat zwar bislang noch keine eindeutige Alternative hervorgebracht, stellt aber die Anmaßung und Logik des »Friedensprozesses« erfolgreich in Frage, insbesondere bezüglich des Grundsatzes der Teilung.

Diese Etappe des Diskurses wurde von Palästinensern wie Edward Said, Mahmoud Darwish, Azmi Bishara, aber ebenso von Israelis wie etwa Meron Benvenisti (der seit den 1980ern unentwegt argumentierte, die Etablierung eines palästinensischen Staats sei unmöglich) und außerhalb Israels lebenden Juden wie Tony Judt und Judith Butler sowie von einer immer größer werdenden Anzahl von internationalen Schriftstellern in Gang gesetzt. Verschiedene Vorschläge und Alternativen zum Prinzip der Teilung wurden vorgebracht und erste konkrete Schritte zu ihrer Umsetzung gewagt.¹⁴ Umgekehrt benutzen viele israelische Anhänger des »Friedensprozesses« und der Zwei-Staaten-Lösung diese Perspektive als Argument gerade gegen den Binationalismus, sprich gegen die Implementierung des Grundsatzes der Gleichheit. Die bloße Idee eines gleichen und gerechten Binationalismus löst Ängste aus und offenbart die Grenzen dessen, was gemeinhin »Frieden« genannt wird.

14 Siehe Meron Benvenistis umfassende Darstellung der Geschichte des Zionismus in *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948*, Berkeley 2000; siehe ebenso Benvenisti, »The Binationalism Vogue«, *Haaretz*, 30. April 2009; <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/the-binationalism-vogue-1.275085> [09.11.2011]. Der Artikel wurde auf Hebräisch in *Mitaam 20* (2009) erstveröffentlicht. Siehe auch das Interview von Ari Shavit mit Meron Benvenisti und Haim Hanegbi: »Is the »Two State Solution« still a viable and desirable solution to the Israeli-Palestinian Conflict?«, *Haaretz*, 8. August 2003.

In diesem Kontext gewinnen alte Ideen eine neue Dimension. Wir können das Erbe von Brit Shalom in einem umfassenderen Diskurszusammenhang und aus einer anderen Perspektive wieder in den Blick nehmen. Angesichts der neu gewonnenen Relevanz der Idee des Binationalismus will ich diesen Begriff aus israelischer Sicht näher betrachten, und zwar indem ich sowohl israelische als auch palästinensische Autoren zitiere. In diesem Zusammenhang können wir auch versuchen, die Diskussion in eine andere Richtung zu lenken: Statt Binationalismus als deutsch-jüdisches Phänomen zu erörtern, können wir versuchen, einige Aspekte dieses politischen Erbes aus der Perspektive der Palästinenser zu verstehen.

In meinem heutigen Vortrag will ich vor allem die Schriften von Gershom Scholem und Hannah Arendt heranziehen, um zu demonstrieren, wie unverändert relevant sie selbst nach so vielen Jahrzehnten noch sind. Ich werde ihre Schriften als ein Prisma begreifen, mit dessen Hilfe wir unsere eigene Wirklichkeit analysieren können. Ihre volle Aktualität erlangen die Werke der beiden aber erst dann, wenn man sie mit den Augen von Palästinensern liest, die dem binationalen Denken starken Auftrieb verliehen haben: Man denke zum Beispiel an Edward Said und Mahmoud Darwish. Beide zitieren die Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller (und nur sporadisch die Denker von Brit Shalom), wenn sie über den Begriff des Exils und ihre eigenen Erfahrungen als Palästinenser nachdenken. Said beschäftigte sich intensiv mit den Schriften Theodor Adornos und Erich Auerbachs. Darwish wiederum, speziell in seinen späteren Jahren, bezog sich auf unterschiedlichste Weise auf Walter Benjamin. Benjamins Werke sind tatsächlich für das Verständnis des Denkens von Scholem und Arendt unverzichtbar, man könnte Benjamin daher durchaus als die im Hintergrund stehende Figur begreifen, vor der sich dieser Vortrag entfaltet und die auch die Klammer zwischen den meisten seiner »Protagonisten« bildet.¹⁵ Bis zu einem gewissen Grade könnten meine Ausführungen auch als der Versuch gelesen werden, Benjamins politische Vorstellungen in den Kontext Palä-

15 Eine interessante Ausnahme bildet Edward Said, der Benjamin selbst dann nicht zitiert, wenn auf der Hand liegt, dass er seine Anregung von ihm bezog.

stinas zu setzen. Judith Butler wiederum analysiert den Beitrag der frühen jüdischen Denker neu, indem sie ihre Texte mit den Augen von Darwish und Said liest und zwischen ihnen allen einen Dialog um den Begriff des Exils in Gang setzt.¹⁶

Butlers Anliegen, die jüdischen und palästinensischen Denker gemeinsam zu lesen, stiftet einen Diskussionsrahmen, in dem zwei ganz zentrale Begriffe ineinander verwoben sind: der Binationalismus und das Exil. »Exil« und »Rückkehr« sind essenzielle Kategorien der Konstruktion sowohl des zionistischen als auch des palästinensischen Bewusstseins — allerdings in gegenläufiger Weise: Was die Zionisten als das Ende des Exils und die Rückkehr in ihre »Heimat« begriffen, bestimmte ja gerade das Exil der Palästinenser, ihre Vertreibung von ihrem Land und ihr andauerndes Schicksal von Flucht und Diskriminierung. An einer späteren Stelle meiner Darlegung werde ich argumentieren, dass die zionistische Interpretation des Begriffs Exil in keiner Weise seiner historischen jüdischen Lesart entspricht. Indem sie ihr eigenes Erleben des Exils kritisch durchdenken, eröffnen Said und Darwish einen Raum, in dem sowohl die Palästinenser als auch die Juden existieren können. Über die Vermittlung jüdischer Denker widerstehen sie dem Regime der Abspaltung und verdeutlichen stattdessen, dass es unmöglich ist, über die Palästinenser zu reden, ohne über die Juden zu reden, und umgekehrt. Einige Aspekte des Denkansatzes aus dem Kreis des Brit Shalom könnten uns heute dabei helfen, den Begriff des Exils in den öffentlichen Diskurs Israels neu einzubringen.

An dieser Stelle möchte ich klarstellen, dass ich das Konzept des Binationalismus nicht im Sinne einer »Ein-Staaten-Lösung« benutze und auch nicht notwendigerweise als Argument gegen das Modell einer Zwei-Staaten-Regelung, sondern als Rahmen von Diskussion und Verantwortung, der für jede Art von Prozess und jede Art von politischem Arrangement von grundlegender Relevanz ist. Ich

16 Im Folgenden argumentiere ich ähnlich wie Butler in ihrer »Edward Said Memorial Lecture«, gehalten an der American University of Cairo, in der sie die Denkfigur der Diaspora auf die Palästinafrage übertrug. Ein Video ihres Vortrags findet sich unter <http://www.youtube.com/watch?v=MLgIXtaF6OA> [29.11.2011].

glaube nicht an Modelle, die schließlich der Wirklichkeit aufgesetzt werden, sondern an die Notwendigkeit, die entscheidenden Fragen und Prämissen offen zu legen, die jede politische Entwicklung leiten sollten. Der Binationalismus bestimmt jenen Kontext der Diskussion und des Verantwortungsbewusstseins, der für jede Debatte zum Thema Israel-Palästina unerlässlich ist und Juden wie Palästinenser, Israelis wie Araber einbezieht. Mein Vorschlag ist, Binationalismus als kritische Kategorie aufzufassen und als Summe moralischer wie politischer Prinzipien zu begreifen, wie sie naturgemäß zu jedem politischen Prozess und jeder verbindlichen Vereinbarung gehören — egal ob nun die Errichtung »zweier Staaten«, eines Staates oder sonst eines föderativen Arrangements —, die unter Umständen zukünftig möglich sein werden. Auf der primären Ebene sind diese Werte sehr einfach: bürgerliche Rechte und nationale Gleichheit, ein Kompromiss, der Gerechtigkeit anstrebt und die Ansprüche der Palästinenser anerkennt. Auch wenn dieser Rahmen vage erscheint — oder vielleicht gerade deshalb —, denke ich, dass er viele Vorteile in sich birgt, um die wichtigsten Kontroversen zu klären und gleichzeitig pragmatische und realistische Auswege zur Beendigung der gegenwärtigen kolonialen Lage zu finden. Wie uns Meron Benvenisti wiederholt ins Gedächtnis rief, ist der Binationalismus zunächst eine Beschreibung der Realität, wie asymmetrisch und kolonial auch immer, deren elementarstes Fundament die Trennung zwischen Juden und Arabern ist.¹⁷ Gleichzeitig bietet uns der Ansatz des Binationalismus eine alternative Vision.

Damit will ich nicht unterstellen, dass die Intellektuellen des Brit-Shalom-Kreises uns irgendein zufriedenstellendes oder auch nur irgendwie kohärentes politisches Denken hinterlassen hätten: im Gegenteil. In ihren Schriften finden sich zahlreiche Widersprüche, die sich nicht ohne Weiteres auflösen lassen. Eine sorgfältige Lektüre ihrer Positionen verdeutlicht die Grenzen ihres Interesses an der arabischen Bevölkerung und zeigt das Fehlen jedweden ernsthaften Versuchs, die Araber in eine wirkliche Gemeinschaft oder

17 Meron Benvenistis Blickwinkel wird deutlich in *Sacred Landscape*; vgl. auch seinen Artikel »The Binationalism Vogue«.

Vision einzubeziehen. Trotz mancher Sondierungen mit arabischen Persönlichkeiten schlugen die Mitglieder von Brit Shalom ihren Gesprächspartnern kaum jemals eine ernst zu nehmende politische Alternative vor und wurden daher von den Arabern verständlicherweise (sowie tragischerweise) verdächtigt, zionistische Agenten zu sein.¹⁸ Hier ist der Verweis auf die in der Weltsicht der Brit-Shalom-Denker enthaltene orientalistische Dimension ganz besonders wichtig — denn wie Steven Aschheim unterstrich, waren diese, obwohl sie den Binationalismus predigten, besorgt, die jüdische Gemeinschaft könne ihre europäische Prägung verlieren: »Wenn unsere europäische Generation ihren Hut nimmt, wird das hiesige Judentum aussehen wie das in Bagdad heute«, schrieb Hugo Bergman an seinen Freund Robert Weltsch.¹⁹ Heute können wir nur hoffen, dass die Israelis ein klein wenig mehr wie die Juden aus dem Bagdad jener Zeit würden; gleichzeitig liegt auf der Hand, dass es für Brit Shalom unmöglich war, mit einer derart rassistischen (wenngleich naiven) Weltsicht ein binationales Denken auszubilden.²⁰ In dieser Hinsicht mag das Erbe der sephardischen Intellektuellen ergiebiger sein, die sich zur selben Zeit mit ähnlichen Ideen beschäftigten und auf einen jüdisch-hebräischen Nationalismus als Teil der Weiterentwicklung der arabischen Welt insgesamt bauten. Wie ich bereits erwähnt habe,

18 Wir dürfen nicht vergessen, dass es den genannten Denkern in diesen Jahren vor allem um die Gründung der Hebrew University ging — eine Institution (und ein höchst bemerkenswertes Vorhaben), die rein jüdisch war. Man würde meinen, eine Universität böte sich an als der nahe liegende Ort, um »Binationalismus zu praktizieren«, indem man die lokale Bevölkerung einbindet und gemeinsame Projekte vorschlägt. Doch im Gegenteil war die Gründung der Hebrew University das Ende sämtlicher Versuche zur Einrichtung einer britischen Universität in Palästina, sprich einer Universität für alle Einwohner des Landes.

19 Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*: 19; 20–21.

20 Eine ähnliche orientalistische Sichtweise findet sich bei Hannah Arendt in ihrer Beschreibung der Juden aus dem Orient, die sie festhielt, als sie sich während des Eichmann-Prozesses in Jerusalem aufhielt; vgl. meine Kommentare dazu bei Amnon Raz-Krakotzkin, »Jewish Peoplehood, Jewish Politics and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions«, *College Literature* 38.1 (2011): 57–74.

wurde die kulturelle Welt dieser Gruppe bis vor Kurzem nahezu vollständig vernachlässigt.

Es steht außer Frage, dass sich die Wirklichkeit massiv verändert hat, seit diese politische Vision erstmals zur Diskussion gestellt wurde. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Juden im Jahre 1926, als Brit Shalom sich konstituierte, eine Minderheit von weniger als 20 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachten, wobei jeder Zweite orthodox war und mit dem Zionismus nichts im Sinn hatte. Als die politische Frage in den 1940er-Jahren aufs Neue debattiert wurde und man der arabischen Bevölkerungsmehrheit gleiche Rechte anbot, war die Zahl der in Palästina lebenden Juden auf rund ein Drittel der Gesamtbevölkerung angewachsen. Aus arabischer Sicht unterschied sich die binationale Vision, selbst wenn sie vom zionistischen Establishment verdammt wurde, verständlicherweise nicht wesentlich vom hegemonialen zionistischen Denkansatz, der auf einer (für die Zukunft anvisierten) jüdischen Mehrheit beharrte.

Selbst in Anbetracht all dieser Einwände, die ich hier festgehalten habe, wäre es ein Fehler, die Herausforderung abzutun, für die jene Intellektuellen standen, und die kritischen Einsichten zu ignorieren, die sie in ihren Schriften über die zionistische Politik vorbrachten. Man sollte manche dieser Schriften tatsächlich gegen den Strich lesen; umgekehrt sollte man ihr feines Gespür für die kolonialen Aspekte des Zionismus keineswegs für selbstverständlich erachten — sie waren sich nur zu gut darüber im Klaren, welche Implikationen der Zionismus beinhaltete. Die Schriften enthalten eine kritische Analyse des Zionismus, an dem sich konkrete Aspekte des zionistischen Projekts eindrücklich festmachen lassen. Die Verurteilung der binationalen Idee wiederum zeigt unmittelbar, dass die Verneinung der nationalen Rechte der Palästinenser sowie die Verneinung des Gleichheitsprinzips untrennbar mit der Definition Israels als eines jüdischen »Nationalstaats« verknüpft sind. Die Forderung, zur Mehrheit zu werden, und die Forderung nach politischer Überlegenheit zählen zu den fundamentalen Charakteristika der zionistischen Politik, und dies bereits zu einer Zeit, da die Juden noch eine Minderheit waren. Was mir an den Mitgliedern des Brit-Shalom-Kreises besonders interessant zu sein scheint, ist die Tatsache, dass

sie erst als Konsequenz ihres Zionismus, ja erst als Teil ihres Engagements für den Zionismus zur binationalen Sichtweise gelangten, was zu einer alternativen Definition der nationalen Existenz der Juden in Palästina führte und damit zu etwas, was als Entkolonialisierung des Zionismus bezeichnet werden könnte. Die Denker des Brit Shalom wussten zwar keinen befriedigenden Gesamtrahmen anzubieten, aber wir sollten nicht übersehen, dass auch wir über keinen solchen verfügen.

Wenn wir die Vorstellungen des Brit-Shalom-Kreises aufgreifen, tun wir dies aus einer fundamental anderen Ausgangslage heraus. Der Staat Israel ist seit Langem etabliert, ebenso ist die vollständige Hegemonie der Israelis eine unbestreitbare Tatsache. Die Errichtung des Staates Israel (dargestellt als die »Negation des Exils«) besiegelte das Los aller Palästinenser (und nicht nur der Flüchtlinge), denen seither der permanente Status des Exils und der Vertreibung bestimmt ist. Und exakt in diesem Zusammenhang bekommt die Denkfigur des Binationalismus eine erweiterte Bedeutung, und zwar erstens als Ansatzpunkt unserer Analyse der Vergangenheit und zweitens als fruchtbaren Boden, von dem aus sich ein alternativer Zugang zur Gegenwart ausarbeiten lässt. Vor dem Hintergrund einer jüdischen Mehrheit bedeutet dies die Anerkennung des palästinensischen Nationalismus sowie die Verinnerlichung der Tatsache, dass eben dies die Voraussetzung einer Akzeptanz des jüdischen Nationalismus und der jüdischen Souveränität sein sollte.²¹

21 Die Idee des Binationalismus als Weg, die Grenzen des jüdischen Nationalismus klar abzustecken, wurde bereits von Martin Buber ins Gespräch gebracht, siehe Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*.

Gershom Scholem: »Auf der richtigen Seite der Barrikade«

Im Schlussabsatz eines Artikels schreibt Scholem 1931, als Reaktion auf Angriffe gegen die Brit-Shalom-Gruppe und ihre Einstellungen:

»Der Zionismus ergriff, ob nun unfreiwillig oder — wie es öfter der Fall war — freiwillig, Partei für die absteigenden Kräfte und nicht die aufstrebenden. Er begriff seinen Erfolg bei den Intrigen des Krieges — Versailles und San Remo und die Unterzeichnung des Mandats — als Sieg. Aber dieser Sieg ist jetzt zum Nachteil geworden und zum Stolperstein für die gesamte Bewegung. Die Kraft, der sich der Zionismus bei diesen Siegen anschloss, war die manifeste Gewalt, der Aggressor. Der Zionismus unterließ es, sich mit den versteckten Kräften, sprich den Unterdrückten, zu verbinden, die schon bald danach aufstehen und ins Licht der Öffentlichkeit treten sollten. Konnte denn eine Befreiungsbewegung wirklich auf der Seite der Sieger des Krieges stehen oder sich, um es genauer zu sagen, unter ihre Fittiche flüchten? Viele der Sozialisten in unserem Lager scheren sich nicht um derlei Fragen und werden wütend, wenn man den Imperialismus anspricht, mit dem wir wegen der Balfour-Deklaration aufs Innigste verbunden sind. [...] Aber es genügt, die Wortmeldungen der Herausgeber der Zeitschrift *Davar*²² aus den letzten zwei Jahren zu lesen und anzuhören, um zu begreifen, wie unausweichlich uns diese Verbindung in die Falle manövriert hat. Von einer historischen Katastrophe einmal abgesehen, ist die Rettung dieser Bewegung vor den Kräften, an die sie sich verkauft hat, kaum denkbar. Die Alternativen sind schrecklich: Bleibt der Zionismus auf der Seite der herrschenden Kräfte, wird er zweifellos zerbrechen; doch sollte er jetzt versuchen, ihnen den Rücken zu kehren, könnte das möglicherweise ebenfalls scheitern. Mehr noch: Diese Abkehr mag unter Umständen überhaupt

22 Die Tageszeitung der Arbeiterbewegung unter der Führung von Ben-Gurion.

nur dann gelingen, wenn man die totale Vernichtung unserer gesamten Anstrengung riskiert. [...] Der Mittelweg, sich abrupt abzuwenden und zugleich den alten Kurs beizubehalten, von dem die Mitglieder von Mapai [damalige Arbeiterpartei] träumen und den sie als ‚Dreifachabkommen‘ bezeichnen, ist eine Narretei, die über keine echte Basis in dieser Welt verfügt. Der Zionismus bewegt sich nicht im Himmel und er besitzt auch nicht die Macht, Feuer und Wasser miteinander zu vereinen. Entweder wird er mit den Wassern des Imperialismus hinweggeschwemmt oder aber in den revolutionären Feuern des erwachenden Ostens verbrannt werden. Tödliche Gefahren lauern auf beiden Seiten und dennoch kann die zionistische Bewegung eine Entscheidung nicht umgehen.«²³

In der Schlussbetrachtung kommt Scholem zu folgendem Fazit:

»Ob es noch immer möglich ist, dass eine komplette Bewegung ihren Weg ändert und den Versuch unternimmt, sich mit jenen Kräften zu verbinden, von denen das Profil der kommenden Generation festgelegt werden wird, vermag ich nicht zu sagen. Aber ich weiß, dass kein anderer Weg bleibt. Der Zionismus muss zu den Quellen zurückkehren, die er in der Stunde seines Sieges verriet. Es ist besser, wenn die Bewegung wieder klein wird, aber dem eingeschlagenen Kurs vertraut und mit neuen Möglichkeiten schwanger geht, als dass sie in ihrem Zustand der Auflösung und Falschheit verharrt und mit den reaktionären Kräften stirbt, denen sie dank der Erbsünde hinterherlief: dem falschen Sieg. Und falls wir nicht noch einmal siegreich sein sollten und uns das Feuer der Revolution verschlingen sollte, zählen wir immerhin zu denen, die auf der richtigen Seite der Barrikade stehen.«

Scholem war sich der Risiken seines Ansatzes voll und ganz bewusst, aber er glaubte, der Zionismus sollte aus seinem innersten Kern heraus

23 Gershom Scholem, »Bemai Ka'Mipalgi«, *Od Davar*, Tel Aviv 1987: 57–59 (Hebräisch).

das Risiko auf sich nehmen und »auf der richtigen Seite der Barrikade« stehen, sprich sich gegen den Kolonialismus wenden und sich mit den Unterdrückten, den Kolonisierten, den palästinensischen Bewohnern des Landes identifizieren. Das meinte er mit der Rede von »der versteckten Kraft«, die erst ans Licht treten müsse, damit man sich gegen »die manifeste Gewalt« auflehnen könne. Scholems politisch anti-koloniale Haltung erinnert uns an die spätere Wortmeldung seines engen Freundes Walter Benjamin, der dies in berühmter Manier in seinen »Geschichtsphilosophischen Thesen«, aber auch bereits in weit früheren Texten festgeschrieben hatte. Scholem spricht im Namen der »Tradition der Unterdrückten« und ist sich ganz offenkundig bewusst, dass »unsere Aufgabe die Herbeiführung des *wirklichen* Ausnahmezustandes«²⁴ ist und dass man dazu »auf der richtigen Seite der Barrikade stehen« muss. Die Suche nach »der versteckten Kraft« wird als eine Kernkomponente von Scholems mystisch-messianischem Denken zum Schwerpunkt seiner Arbeiten in den darauf folgenden Jahren werden, und dies lange bevor Benjamin diesen messianischen Denkansatz zu einer umfassenden Kritik der Geschichte ausgearbeitet haben wird; Scholem schlug dieses Denken als ein politisches Prinzip vor, das bei der Festlegung der Richtung, die der Zionismus einschlagen sollte, unverzichtbar sei. Zu diesem Zeitpunkt stellte die Identifikation mit den Arabern einen zentralen Gesichtspunkt von Scholems Schlussfolgerung dar, entsprungen aus seinem Verständnis des Zionismus als eines Aufbegehrens gegen die Assimilation. Scholems Binationalismus war nicht etwa die Schlussfolgerung aus einer »liberalen« oder »humanistischen« Weltanschauung (wie man sie gemeinhin dem Brit-Shalom-Kreis unterstellte), sondern im Gegenteil die Schlussfolgerung aus einem anti-liberalen Denkansatz und insbesondere der Zurückweisung einer progressiven Geschichtsauffassung, die ans koloniale Bewusstsein anknüpfte. Der Binationalismus ist da-

24 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, These VIII, <http://www.mxks.de/files/phil/Benjamin.GeschichtsThesen.html> [14.01.2012], zuerst erschienen unter dem Titel »Geschichtsphilosophische Reflexionen« in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, hg. v. Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund-Adorno, Los Angeles 1942.

her als ein Beispiel zu begreifen, wie die jüdische Tradition und das jüdische Gedächtnis eingesetzt werden können, um den hegemonialen Denkansatz des Westens auszuhebeln. In Scholems Augen war der Binationalismus die einzige Alternative zum Chauvinismus (von ihm bisweilen als »Messianismus« oder »Sabbatianismus« bezeichnet), den er vorwiegend den Bewegungen der politischen Rechten, aber durchaus auch der Politik und den Verlautbarungen der Führung der zionistischen Arbeiterbewegung zuschrieb.

Scholems strikt anti-koloniale Stellungnahmen ähneln den Aussagen, die seinerzeit Hans Kohn vorbrachte; vermutlich wurde Scholem davon beeinflusst. Kohn, der später ein bekannter Historiker und Theoretiker des Nationalismus wurde, war davon überzeugt, dass dem Zionismus eine wichtige Rolle im Kampf gegen den Kolonialismus zukomme.²⁵ Im Laufe der 1920er-Jahre veröffentlichte Kohn denn auch eine Reihe von Aufsätzen über den Kolonialismus und seinen Einfluss auf die Kolonisierten. Scharf verurteilte er die Wahrnehmung fortschrittlich denkender Europäer und prangerte an, dass »die liberalen Europäer in allem Indischen nur rückschrittliche Barbarei sehen, die Finsternis des Mittelalters, die Europa hinter sich gebracht hat«; Kohn verwarf den Kolonialismus, den er als Ideologie und Praxis begriff, die den Kolonisierten ihre Würde abspricht. Des Weiteren übersetzte er René Marans Buch *Batouala* ins Hebräische, das er als »den Beginn eines Protests, eines heftigen Protests gegen den Weißen und das Kolonialregime und auch als Orientierungstext für das zionistische Denken« charakterisierte.²⁶ Folgerichtig war er der festen Ansicht, dass der Zionismus nur dann zu einer Befreiungsbewegung werden könne, wenn er sich auf die Seite der Kolonisierten schlagen und sich gegen die vom Kolonialismus ausgeübte Unterdrückung stemmen würde. Der Zionismus

25 Zohar Maor, »Hans Kohn and the Dialectics of Colonialism: Insights on Nationalism and Colonialism From Within«, *Leo Baeck Institute Year Book* 55 (2010): 255–271.

26 Maor: 257. Wie Maor festhält, kämpfte Maran nicht so sehr für die Unabhängigkeit, sondern für eine neue Französische Republik, kolonial zwar, jedoch demokratisch. Kohn (und später Arendt) dachten in recht ähnlicher Weise an ein reformiertes British Empire.

sollte den Juden eine Plattform bieten, um dem dekadenten Westen eine Absage zu erteilen und zur authentischen »östlichen Identität zurückzukehren«. Mehr noch, der westliche Jude sollte zum Mittler werden, dem eine Neudefinition von West wie Ost gelingen könnte.²⁷ Wie Zohar Maor festhält, fußten Kohns Zionismus und seine Kolonialismuskritik »auf einer romantischen, ja völkischen Wahrnehmung des Ostens als dem Inbegriff der Reinheit und authentischen Religiosität«; damit stand er der orientalistischen Position nahe, der auch Buber anhing.²⁸ Dass Kohns Denken unverkennbar vom Orientalismus geprägt ist, schmälert allerdings nicht im Geringsten das Gewicht seiner Aussagen.

Kohn und Scholem zögerten daher auch nicht, ihrer antikolonialen Haltung in einem überaus kritischen Moment Ausdruck zu verleihen: nach dem Aufstand von 1929 (bei dem rund 120 Juden und über 200 Araber ums Leben kamen), der weit verbreitete Feindseligkeit, ja Hass gegen die Araber heraufbeschwor und der nationalistischen Position neuen Auftrieb gab.²⁹ In dieser aufgeheizten Stimmung erklärte Kohn die Ausschreitungen als unvermeidbare Gewalt der Kolonisierten, als Resultat fortwährender Unterdrückung und Verweigerung, denen die Araber tagtäglich ausgesetzt waren. Dies war, um abermals Benjamin zu zitieren, ein »Augenblick der Gefahr«, in dem sowohl Kohn als auch Scholem gegen den Strich zu schreiben versuchten; man nutzte den Augenblick der Gewalt, um vorzuschlagen, was beide für die einzig gangbare Alternative hielten.

In Scholems bereits zitierten Worten klingt die Ahnung einer heraufziehenden Katastrophe, ja eines apokalyptischen Krieges zwischen dem erwachenden Osten und dem im Niedergang begriffenen Westen an. Scholem war sich dieser Gefahren bewusst und unsicher, ob die kleine zionistische Gemeinschaft jener Jahre imstande sein

27 Maor: »Die wachsende jüdische Siedlung verbindet sich mit dem Leben des sie umgebenden Nahen Ostens.«

28 Siehe Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*.

29 Siehe Hans Kohns Brief, in dem er von seiner Stelle bei Keren Hayesod (dem zionistischen Stiftungsfond in Palästina) zurücktrat, 21. November 1929, abgedruckt bei Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*: 97–100 sowie die Kommentare von Martin Buber: 95–97.

würde zu überleben. Trotzdem pochte er unbeirrt darauf, dass der Zionismus ohne Wenn und Aber »auf der richtigen Seite der Barrikade stehen« müsse. Scholems Angst vor einem apokalyptischen Ende war dabei nicht allein das Ergebnis politischer Analyse und seiner kolonialkritischen Position, sondern darüber hinaus die Konsequenz seines Einspruchs gegen und seiner Warnungen vor den Implikationen eines vom Zionismus dominierten Denkansatzes, wie er im Konzept der »Negation des Exils« zum Tragen kam. Genau wie bei anderen Mitgliedern des Brit-Shalom-Kreises war auch bei Scholem der Binationalismus Teil eines weitaus umfassenderen, alternativen Verständnisses von Zionismus. Anknüpfend an den zionistischen Vordenker und Fürsprecher Asher Ginzberg (Ahad Ha'am), waren Scholem und andere Brit-Shalom-Mitglieder der festen Überzeugung, das Ziel des Zionismus solle die Einrichtung eines »kulturellen Zentrums«, nicht aber eines jüdischen Staates sein. Außerdem erhoben sie Einwände gegen jene radikale Linie einer »Negation des Exils«, der zufolge die neue Nationalkultur auf Grundlage der kompromisslosen Ablehnung aller jüdischen Exilkulturen und nachbiblischen Traditionen definiert werden sollte. Viele der Brit-Shalom-Intellektuellen waren zwar nichtsäkular in jenem Sinne, wie es der Auslegung dieses Begriffes in der zionistischen Kultur entsprach, orthodoxe Juden waren sie aber auch nicht. Ihre Haltung war vielmehr die, dass es der neuen Kultur angelegen sein müsse, jüdische Traditionen neu zu beleben. Scholem war überzeugt davon, die zionistische Ansiedlungspolitik müsse von einer spirituellen Renaissance begleitet werden, und zwar fußend auf der mystischen Tradition, was einen dritten Weg neben der Assimilation und der Orthodoxie eröffnen würde — zwei Haltungen, die er schlichtweg ablehnte. Man kann sagen, dass die binationale Haltung der Brit-Shalom-Gruppe genau die beiden Elemente thematisierte, die in der zionistischen Sicht der »Negation des Exils« verworfen und verschwiegen wurden: die Araber, aber ebenso die Juden; die Geschichte des Landes sowie die Geschichte(n) und Traditionen des Judentums.

Der theologische Aspekt des zionistischen Denkansatzes veranlasste die Mitglieder des Brit-Shalom-Kreises und insbesondere Scholem, sich die messianische Dimension der zionistischen Kon-

zeption der »Negation des Exils« noch einmal deutlicher bewusst zu machen. Im Grunde lief dieses Konzept ja auf die Wahrnehmung heraus, die Ansiedlung der Juden in Palästina (und später ihre Hoheitsgewalt über Palästina) sei nichts weiter als die »Rückkehr« der Juden in das Land, das man für ihre Heimstätte hielt, dazu die Rückkehr in ein Land, das man sich vor der »Erlösung« als wüst und leer vorstellte. Die »Negation des Exils« erschien somit als die »Erfüllung« der jüdischen Geschichte und die Verwirklichung aller jüdischen Bittgebete und messianischen Erwartungen. Der »säkulare« Zionismus unterschied sich damit nicht sehr vom theologischen Mythos, sondern war eher eine Auslegung davon auf Grundlage der biblischen Verheißung und des jüdischen Gebetbuchs. Die Säkularisierung war de facto eine Aktualisierung des nationalen Mythos und nicht etwa dessen Ersatz.

Scholem war sich nur zu gut der apokalyptischen Gefahren bewusst, die in einem solchen Denken mitschwangen. In einem bemerkenswerten, an Franz Rosenzweig adressierten Text aus dem Jahre 1926 — dem Jahr, in dem Brit Shalom gegründet wurde — schrieb er:

»Dies Land ist ein Vulkan: Es beherbergt die Sprache. Man spricht hier von vielen Dingen, an denen wir scheitern können, man spricht heute mehr als je von den Arabern. Aber unheimlicher als das arabische Volk steht eine andere Drohung vor uns, die das zionistische Unterfangen mit Notwendigkeit heraufbeschworen hat: Was ist es mit der »Aktualisierung« des Hebräischen? [...] Man glaubt die Sprache verweltlicht zu haben. Aber das ist ja nicht wahr, die Verweltlichung der Sprache ist ja nur eine *façon de parler*, eine Phrase. Es ist schlechthin unmöglich, die zum Bersten erfüllten Worte zu entleeren, es sei denn um den Preis der Sprache selbst. Das gespenstische *Volapük*, das wir hier auf der Gasse sprechen, bezeichnet genau jene ausdruckslose Sprachwelt, in der die »Säkularisierung« der Sprache möglich, allein möglich werden konnte. Überliefern wir aber unseren Kindern die Sprache, die uns überliefert worden ist, machen wir, das Geschlecht des Übergangs, die Sprache der alten Bücher lebendig in

ihnen, so daß sie sich an ihnen neu offenbaren kann — muß denn dann nicht die religiöse Gewalt dieser Sprache eines Tages gegen ihre Sprecher ausbrechen? [...]

Sprache ist Namen. Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versiegelt. Es steht nicht mehr in unserer Hand, die alten Namen tagtäglich zu beschwören, ohne ihre Potenzen wachzurufen. [...]

Gott wird in einer Sprache, in der er tausendfach in unser Leben zurückbeschworen wird, nicht stumm bleiben. Diese unausbleibliche Revolution der Sprache aber, in der die Stimme vernommen wird, ist der einzige Gegenstand, von dem in diesem Lande nicht gesprochen wird, denn die, die die hebräische Sprache zum Leben wieder aufriefen, glaubten nicht an das Gericht, das sie damit über uns beschworen. Möge uns dann nicht der Leichtsinn, der uns auf diesem apokalyptischen Weg geleitet, zum Verderb werden.«³⁰

Unheimlicher als das arabische Volk. Die offene Frage dreht sich laut Scholem nicht allein um die Araber und nicht einmal primär um die Araber, stattdessen um die zionistische Weltwahrnehmung an sich, wie sie in der Wiedererweckung des Hebräischen zum Ausdruck kommt. Hellsichtig benennt Scholem hier die gravierendste Spannung, die dem säkularen Zionismus zu schaffen macht: Sie, die Wiederbeleber der hebräischen Sprache, glaubten nämlich nicht an den Jüngsten Tag — sie begriffen sich als Teil einer national-säkularen Wiedergeburt. Aber eben im Akt der Säkularisierung — der Säkularisierung des Hebräischen — wird der Jüngste Tag wieder heraufbeschworen. Säkularisierung in diesem Sinne bedeutet Aktualisierung, und zwar der apokalyptischen messianischen Vision. Die Verbindungslinie zwischen Säkularisierung und Aktualisierung ist keine Besonderheit des Zionismus, sondern ein fundamentaler Aspekt der

30 Gerhard Scholem, »Bekenntnis über unsere Sprache«, datiert vom 26. Dezember 1926, in Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt am Main 1992: 215–217; zu finden unter http://www.steinheim-institut.de/edocs/bpdf/michael_brocke-franz_rosenzweig_und_gerhard_gershom_scholem.pdf [11.01.2012].

westlichen Säkularisierung, speziell wenn man die Rolle der Bibel dabei betrachtet. Im zionistischen Säkularismus bekommt sie genau deshalb ihre außergewöhnliche Bedeutung, weil sie unmittelbar auf die Ursprünge des westlichen Diskurses verweist.

Es wäre ein Fehler, Scholems Aussage nur wortwörtlich aufzufassen. Denn in der Tat etablierte das Hebräische etwas, das sich als »säkulare« jüdische Existenz, sprich als die lebende Sprache einer nationalen Gemeinschaft und als das Medium einer heterogenen Kulturproduktion auf allen Ebenen begreifen lässt. Scholem selbst hielt die Neubelebung des Hebräischen für den wichtigsten Gesichtspunkt der zionistischen Revolution; in seinen Augen war sie von weit größerer Bedeutung als die Errichtung eines Staates. Freilich wäre es ein Irrtum, die apokalyptische Dimension zu ignorieren, die jene säkular-nationale Sprache in die Welt setzt. Konzentriert man sich auf die Heilige Sprache und die Politisierung von Begriffen wie »Exil« und »Erlösung«, unterstreicht dies das messianisch-katastrophische Potenzial, das dem Vorhaben der Säkularisierung und Nationalisierung eingeschrieben ist: die Unmöglichkeit, die »Wiederkehr« von der Apokalypse zu unterscheiden. Die »Wiederbelebung« der Heiligen Sprache, genauer gesagt, ihre Umwandlung in die lebendige Sprache eines nationalen Kollektivs führt zur Sakralisierung von Nation und Staat.

Daher berührt die Debatte um die hebräische Sprache automatisch das gesamte zionistische Projekt: Scholem spricht dabei eine überaus ernste Frage an, die ihn zu jener Zeit besonders umtrieb — die Frage des Tempels. Der säkulare Zionismus — und auch Scholem selbst — versuchte das, was man als nationale »Erlösung« begriff, vom »Messianismus« zu unterscheiden, womit eine apokalyptische Vision gemeint war, die mit der Errichtung des Tempels verknüpft ist. Aber wie Scholems Analyse impliziert, unterscheiden sich diese Tendenzen nicht vom zionistischen säkularen Mythos: Sie sind durch ihn festgelegt und lassen sich somit als logische Schlussfolgerung der zionistischen Selbstwahrnehmung sowie als Erfüllung der jüdischen Erwartungen begreifen. Die Gründer des säkularen Zionismus glaubten nicht an den »Jüngsten Tag«, »bereit für uns durch ihre Taten«. In vielen jüdischen Quellen wurden die

Denkfiguren »Zion« und »Tempel« allegorisch aufgefasst, sprich als Verweis auf ein spirituelles Ideal beziehungsweise als Metaphern für einen Zustand menschlicher Vollkommenheit. Sowohl Philosophen als auch Kabbalisten begreifen ihre spirituellen Übungen als Teilhabe am Bau des himmlischen Tempels. Aber es war der Zionismus, der die realistische, politische Auslegung des Begriffs zu seiner einzig möglichen Definition machte: Wenn alle anderen Attribute der messianischen Fantasie als politisch (nämlich als »realistische« Bilder, wobei die Realität als utopische Rückkehr wahrgenommen wird) begriffen werden, dann bleibt kein Raum mehr für allegorische, spirituelle Interpretationen. In einem Kontext, in dem alle messianischen Bilder als politisch und national interpretiert werden, bleibt die einzige Annäherung an den Tempel (das Hauptelement der jüdischen Imagination) die realistische, mit anderen Worten die Zerstörung der Moscheen und ihr Ersatz durch neue Bauten. Damit birgt die Definition des Zionismus als die Rückkehr der Juden, zumal in der Lesart der nationalen Erlösung, notwendigerweise immer auch die Idee der Zerstörung.

Wir sollten freilich beachten, dass Scholems Warnungen sich nicht gegen »messianische Spekulationen« als solche oder gegen die »Religion« richteten, sondern gegen jene Auslegung, die beide im Kontext des »säkularen Zionismus« erfahren könnten — das heißt als »Bereitschaft zum unwiderruflichen Einsatz aufs Konkrete«, wie er es viele Jahre später formulierte,³¹ sprich als Nationalisierung und sogenannte Säkularisierung des jüdischen messianischen Denkens. Selbst wenn die Inhalte der verschiedenen Bilder, die man dem »Messianismus« zuschreibt, uralt sind, betont Scholem, dass es erst die Säkularisierung des Messianismus ist, welche die messianische Krise heraufbeschworen hat. In diesem Zusammenhang konnte Scholem nur noch festhalten, dass sich der Zionismus dem Messianismus noch nicht *total* ausgeliefert habe.

Scholems Einsicht gewinnt neue Bedeutung, wenn man Benjamins Anmerkung zum Ursprung des Faschismus im liberal-fort-

31 Gershom Scholem, »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1970: 121–167, hier 167.

schrittlichen Denken bedenkt: »Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ›noch‹ möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.«³² Im aktuellen Kontext heißt dies, dass der Messianismus die Folge des säkularen Zionismus ist und nicht etwa dessen Ablehnung. Solange wir den politischen Messianismus als die Ausnahme ansehen, verhindern wir die ernsthafte Debatte über die Geschichtsbetrachtung, der er seine Entstehung verdankt, sprich die zionistische, säkulare Negation des Exils. Mit anderen Worten ist die Unterscheidung zwischen säkularem und religiös-messianischem Zionismus falsch, da das Messianische die Schlussfolgerung aus dem fortschrittlich-säkularen Denken ist.

Die Themen, die Scholem in seinem Brief über das Hebräische und dann in seinem Brief über den Binationalismus aufwarf, sollten als die zwei Seiten ein und desselben Bewusstseins begriffen werden. Beide Texte bergen die Vorstellung einer heraufziehenden Katastrophe. Sowohl die Araber als auch die apokalyptische Kraft des Hebräischen gelten Scholem als Bedrohung. Und beide bedrohen auch heute noch die israelische Gesellschaft: Die palästinensischen Flüchtlinge spuken als permanente Drohung im Bewusstsein der Israelis herum, als Erinnerung, die nach Möglichkeit unterdrückt werden sollte. Gleichzeitig werden wir Zeuge, wie diejenigen jüdischen Gruppen immer mehr Zulauf bekommen, die zum Bau eines Tempels an dem Ort des Haram al-Sharif, dem Tempelberg, aufrufen — eine weitere Ausprägung der Verdrängung. Das Negieren des Tempels zeigt uns eines »jener Themen, über die in diesem Land nicht geredet wird«. Bestimmender Faktor ist dabei jene bereits erwähnte »Säkularisierung« der Sprache, genauer die Deutung der Realität im Kontext der Erlösung und der utopischen Rückkehr. Scholems Ängste gewinnen eine weitere Dimension, wenn wir die zunehmend messianisch-politischen Trends in Israel bedenken.

32 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, These VIII, zitiert nach: <http://www.mxks.de/files/phil/Benjamin.GeschichtsThesen.html> [14.01.2012]

Aus beiden Texten konstituiert sich Binationalismus als eine »Antwort« auf den »Jüngsten Tag«, wie er der »Neubelebung des Hebräischen« und dem Zionismus eingeschrieben ist. Die Perspektive des Binationalismus macht es möglich, das Land von den Mythen zu unterscheiden, die mit ihm assoziiert werden; so kann der Zionismus vom politischen Messianismus unterschieden werden.³³ Der Binationalismus bedeutet die Anerkennung palästinensischer Rechte, und zwar als einen Weg, die Grenzen der jüdischen Siedlungen zu definieren und die apokalyptische Spannung zu neutralisieren. Doch trotz seiner durchgängigen Einwände gegen jede Verbindung von Zionismus und »Messianismus« war sich Scholem voll und ganz bewusst, dass solch ein Verständnis von »Messianismus« seinerseits ein zionistisches Konstrukt ist.

Ungeachtet seiner beständigen Warnungen vor dem Messianismus wäre es ein Irrtum, Scholems Position als anti-messianisch zu klassifizieren: Im Gegenteil gibt seine Sichtweise dem »Messianismus« eine andere Auslegung, und zwar in entgegengesetzter Richtung zum politisch-kolonialen Standpunkt, ähnlich Benjamins Auffassung von messianischer Aktion. An diesem Punkt folgt Scholem der früheren kabbalistischen Lesart des Messianismus, die er selbst eingehend studiert hat (insbesondere die lurianische Kabbala), in der der Messianismus als permanente Praxis zur Instandsetzung der Welt begriffen wird, basierend auf spirituellen Praktiken, die den Zu-

33 Siehe seine Antwort an Yehouda Burla, der Brit Shalom mit dem Vorwurf angriff, die Gruppe lehne den Traum der vollständigen Erlösung ab. Scholem konterte: »Ich stelle ganz und gar in Abrede, dass der Zionismus als messianische Bewegung zu verstehen sei und dass er über das Recht verfügt, religiöse Begriffe für politische Ziele einzuspinnen. Die Erlösung des jüdischen Volkes, die ich als Zionist herbeisehne, deckt sich keineswegs mit der religiösen Erlösung, die ich für die Zukunft erhoffe [...]. Das zionistische Ideal ist das eine und die messianische Idee etwas völlig anderes, und beide haben nichts gemeinsam außer in der aufgeblasenen Phrasendrescherei der Massenaufmärsche, die unserer Jugend vielfach den Geist eines neuen Sabbatianismus unterjubeln, der unfehlbar scheitern muss. Die zionistische Bewegung hat mit dem Sabbatianismus keinerlei Gemeinsamkeiten.« Gershom Scholem, »Three Sins of Brit Shalom«, *Davar*, 12. Dezember 1929, zitiert bei Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History: 177* (übers. v. Gerd Burger).

stand des Exils als Vorbedingung der Offenbarung betonen. Indem er diesen messianischen Überlegungen folgte, gelangte Scholem zu seiner Forderung nach einem permanenten Widerstand gegen das progressive Narrativ des Kolonialismus, um gegenüber der kolonialen Herrschaft auf der Exzeptionalität des Exils zu beharren. Wie Benjamin (den zweifellos Scholem persönlich mit dieser Herangehensweise vertraut machte) begreift auch Scholem diese Denkweisen als politisch. Und damit offeriert er einen radikal anderen Kontext für die Erlösung, die die Araber mit einschließt und erst damit auch das Hebräische, wodurch die Sprache aus ihrer absoluten Identifikation mit der apokalyptischen Dimension befreit wird. Entscheidend ist hier die Interpretation des Messianismus: Ist er eine national-politische Doktrin (wie sie der zionistische Mainstream zugleich definierte und verneinte) oder ist er ein Versuch, die »versteckten Kräfte« anzusprechen und die Unterdrückten aufzurütteln und damit dann ebenfalls — so gefährlich das auch ist — auf »der richtigen Seite der Barrikade« zu stehen, da allein diese Haltung eine Vorbedingung für eine spirituelle Wiedererweckung darstellt.

Doch die Katastrophe ereignete sich andernorts, und als Folge änderte Scholem seine Haltung zum Zionismus drastisch. Anders als etliche Anhänger des Binationalismus nämlich zog sich Scholem vollständig aus der Politik zurück und nahm nicht länger an Initiativen dieser Zeit teil. In den 1940ern dann, als Hannah Arendt einige scharfsinnige kritische Abhandlungen über den Zionismus veröffentlichte und sich der Handvoll von Intellektuellen anschloss, die gegen die zionistische Politik opponierten, hatte Scholem das binationale Denken längst hinter sich gelassen und unterstützte nunmehr ausschließlich die Idee des jüdischen Staates. In einem Brief an Arendt, den er ihr nach der Veröffentlichung ihres Aufsatzes »Der Zionismus aus heutiger Sicht« (auf den ich später näher eingehen werde) schrieb, distanziert sich Scholem in eindeutigen Worten von Ideen, die er zehn Jahre zuvor selbst vertreten hatte: »Mein politischer Glaube ist, wenn er irgendetwas ist — anarchistisch. Aber ich kann es den Juden nicht übelnehmen, wenn sie auf progressive Theorien, die von niemand anderem praktiziert worden sind, keine Rücksicht nehmen. Ich werde — so klar ich mir über die großen Dif-

ferenzen in den Lösungen bin — mit ebenso schwerem Herzen für den binationalen Staat stimmen wie für partition [...].« Er erinnert außerdem an ein weiteres Dilemma. »Die Araber haben noch keiner einzigen Lösung zugestimmt, ob nun föderativ, staatlich oder binational, wenn sie mit jüdischer Einwanderung verbunden ist.«³⁴

Scholem hatte hier nicht unrecht, selbst wenn die Araber letztlich nie eine Chance bekamen, das binationale Angebot auszuschlagen. Es war Scholem und nicht die zionistische Bewegung, der eine Zeitlang Gleichheit anbot und sich dann zurückzog. »Auf der richtigen Seite der Barrikade« zu stehen, war für ihn nicht mehr von Belang. In späteren Interviews stritt er jede Verantwortung der Zionisten für die Katastrophe in Palästina rundweg ab und vertrat die Position, allein die Araber seien schuld an ihrem Unglück. Nicht nur, dass die Palästinenser jetzt ausdrücklich aus Scholems Vision der Erlösung ausgenommen wurden, einmal hielt er sogar Folgendes fest: »Hätten die türkischen Behörden hunderttausende Araber deportiert, wie sie es mit den Armeniern machten, so wäre die Sache anders verlaufen. Ich sage das nicht nostalgisch, sondern um zu erklären, an welchem hauchdünnen Faden die arabische Frage hing.«³⁵ Dieser Satz, der von jemandem kommt, der am Kampf für den Binationalismus aktiv beteiligt war, muss schockieren. Scholem äußerte niemals Mitgefühl mit den Opfern, den Flüchtlingen oder anderen; das einzige, was ihn zuletzt noch interessierte, war, dass bitte jemand anderer die Arbeit des Völkermords auf sich nähme. Doch zitiere ich diese Aussagen nicht, um Scholem zu verurteilen, sondern um auf die Überlegungen zu verweisen, die für ein genuines binationales Denken nötig sind. Scholems frühere Einsichten bleiben von zentraler Relevanz, selbst wenn wir sie gegen ihn selbst gerichtet lesen müssen.

Doch selbst noch in diesen späten Phasen war sich Scholem voll und bewusst, welche Gefahren im Zionismus steckten. Er achtete daher

34 Gershom Scholem, »Brief 131, Jerusalem, den 28. Januar 1946«, in Gershom Scholem, *Briefe I. 1914–1947*, hg. v. Itta Shedletsky, München 1994: 309–314.

35 Ehud Ben Ezer (Hg.), *Unease in Zion*, New York 1974: 270.

stets sorgfältig darauf, ihn vom »Messianismus« zu unterscheiden, und wies bei vielen Gelegenheiten jeden Versuch der Verbindung von Sabbatianismus und Zionismus weit von sich, tat auch die Anrufung von messianischen Bildern und Metaphern zur Beschreibung des Zionismus (etwa bei Ben-Gurion) als »Phrasendrescherei«³⁶ ab. In seinen letzten Lebensjahren warnte Scholem überdies vor der Siedlerbewegung in den besetzten palästinensischen Gebieten (Scholem nannte diese Siedler »Sabbatianer«).³⁷ Am Ende seines bahnbrechenden Aufsatzes »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« schrieb Scholem folgendes Fazit: »Ob [die jüdische Geschichte] diesen Einsatz [aufs Konkrete] aushält, ohne in der Krise des messianischen Anspruchs, den sie damit zumindest virtuell heraufbeschwört, unterzugehen — das ist die Frage, die aus der großen und gefährlichen Vergangenheit heraus der Jude dieser Zeit an seine Gegenwart und seine Zukunft hat.«³⁸ Scholem selbst jedoch definierte den Zionismus weiterhin als »die utopische Rückkehr nach Zion«, sprich als Messianismus. Mit anderen Worten blieb er in eben jenem Rahmen stecken, vor dem er gewarnt hatte.

Hannah Arendt: Der Zionismus aus heutiger Sicht

Auch wenn Hannah Arendt mit den übrigen Anhängern des Binationalismus eine ähnliche Herkunft gemeinsam hatte, war sie doch anders: Denn sie wanderte nicht nach Palästina aus und beteiligte sich auch nicht am Aufbau der »nationalen Heimstätte«. Im Gegenteil kritisierte, verurteilte sie sogar immer wieder die zionistische Politik, allerdings stets aus der Warte ernster Besorgnis und tief empfundener Empathie. Ihr eigener Zionismus und ihre Unterstützung der jüdisch-arabischen Zusammenarbeit in Palästina waren integrale Bestandteile ihrer Beschäftigung mit der jüdischen Frage.

36 Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*; siehe auch David Ohana, *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and its Critics*, London 2009.

37 Biale, *Gershom Scholem*.

38 Scholem, »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«: 167.

Arendt, die sich bis in die 1930er-Jahre nicht für »jüdische Angelegenheiten« interessiert hatte, schloss sich nach der Machtergreifung der Nazis in Deutschland den zionistischen Aktivisten an; in ihren Augen war der Zionismus eine schlagkräftige und authentische Art des Kampfes gegen den Antisemitismus und Teil eines umfassend angelegten Verständnisses von »jüdischer Politik«. Gerade die ambivalente Haltung, mit der Arendt dem Zionismus gegenüberstand, macht ihre Anmerkungen besonders aussagekräftig. Denn einerseits unterstützte Hannah Arendt den Zionismus als Bewegung zur Mobilisierung der Juden als Volk, als Gruppe, die gegen falsche Assimilation kämpfte und eine eigenständige und echte »jüdische Politik« in die Praxis umsetzte. Andererseits verurteilte sie den Zionismus, weil er keine anderen denkbaren jüdischen Aktivitäten gelten ließ, außerdem missbilligte sie, dass die Zionisten koloniale Methoden übernahmen.

Arendts Schriften über den Zionismus und die Palästina-Frage waren in dieser Periode Teil eines breit angelegten Projekts. Denn während der Arbeit an ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* klärte sie ihre Haltung zum jüdischen Nationalismus, ihre Unterstützung einer jüdischen Heimstatt sowie ihre Einwände gegen einen jüdischen Staat. Man sollte ihre politischen Schriften und ihr politisches Engagement daher als folgerichtiges Resultat ihres Nachdenkens über den Nationalstaat, den Imperialismus und den Antisemitismus begreifen. Arendt versuchte ihre allgemeinen Argumente ins konkret Politische sowie ins kollektive politische Projekt eines Volkes zu übersetzen und zu übertragen, dessen Ziel, wie Arendt meinte, definitiv kein Nationalstaat sein sollte. Denn jeder solche Staat müsste — davon war Hannah Arendt überzeugt — an ernststen Widersprüchen krankens, sobald es darum ginge, was dieser Staat eigentlich verteidigen sollte; diese Widersprüche müssten zuletzt den Kollaps des Staates herbeiführen.

Der Zionismus war demnach nicht lediglich eine Fallstudie, sondern verkörperte ein ureigenes nationales Projekt sowie einen ureigenen kolonialen Konflikt. Unterm Strich brachte der Zionismus alle Kernelemente der Moderne auf einen Nenner und lieferte die wichtigsten Elemente zur Umsetzung eines grundlegend anderen

Begriffs von Politik. Arendt nun war der Ansicht, die tatsächliche Politik der zionistischen Bewegung demonstrierte lediglich, dass es der zionistischen Führung nicht gelungen sei, den Antisemitismus als historisches Phänomen zu begreifen. Daher verurteilte Hannah Arendt die zionistische Forderung nach der Gründung eines jüdischen Nationalstaats als Übernahme eben jener Prinzipien, die den politischen Aufstieg und letztendlichen Sieg des Antisemitismus überhaupt erst möglich gemacht hätten.

Arendts Kritik wandte sich gegen die konkreten politischen Vorhaben der Zionisten, die im Verlauf des Zweiten Weltkriegs als ultimatives Ziel des Zionismus sowie des gesamten Kriegs den Aufbau Palästinas als »Jewish Commonwealth« zu ihrer offiziellen Politik erklärt hatten. In einer Reihe von Aufsätzen, die sie in den 1940ern veröffentlichte, wandte sich Hannah Arendt energisch gegen diese politische Zielsetzung. Im ersten Absatz ihres berühmten, 1945 veröffentlichten Essays »Der Zionismus aus heutiger Sicht« charakterisiert Arendt die Implikationen zweier damals verabschiedeter Resolutionen, in denen der neue politische Ansatz zum Ausdruck kam. Die eine Verlautbarung war das 1942 verabschiedete Biltmore-Programm, das zum Aufbau eines »freien jüdischen Gemeinwesens in Palästina« nach Kriegsende aufrief. Dieses Programm wurde von der American Jewish Conference im Jahre 1944 noch weiter zugespitzt und in noch extremerer Formulierung als »Atlantic City Resolution« verabschiedet; im Wortlaut erhob man hier die Forderung nach einem »freien und demokratischen jüdischen Gemeinwesen, das ganz Palästina umfassen soll, ungeteilt und ungeschmälert«. Als Ergebnis ihrer Analyse der beiden Erklärungen schrieb Hannah Arendt:

»Die Entschließung von Atlantic City geht sogar noch einen Schritt weiter als das Biltmore-Programm (1942), in dem die jüdische Minderheit der arabischen Mehrheit Minderheitsrechte zugestanden hatte. Jetzt blieben die Araber in der Entschließung ganz einfach unerwähnt, so daß ihnen offenkundig nichts anderes bleibt, als zwischen freiwilliger Emigration und einer Existenz als Bürger zweiter Klasse zu wählen. Es scheint, als würde mit dieser Ent-

schließung zugegeben, daß lediglich opportunistische Erwägungen die zionistische Bewegung davon abgehalten haben, ihre eigentlichen Zielvorstellungen aufzudecken. Jetzt sieht es so aus, als seien diese Zielvorstellungen bezüglich der künftigen politischen Verfassung Palästinas vollkommen identisch mit denen der extremen Zionisten.

Die Entschließung versetzt den jüdischen Parteien in Palästina, die unermüdlich die Notwendigkeit einer Verständigung zwischen Arabern und Juden gepredigt haben, einen tödlichen Hieb. Eine bemerkenswerte Stärkung dagegen bedeutet sie für die von Ben Gurion geführte Mehrheit, die durch zahlreiche Ungerechtigkeiten in Palästina und durch die schrecklichen Katastrophen in Europa zu einem bisher unbekanntem Nationalismus getrieben wurde.«³⁹

Mit anderen Worten ließ ein jüdischer Staat beziehungsweise ein »freies jüdisches Gemeinwesen«, wie es die Sprecher der zionistischen Bewegung begriffen, keinerlei Raum für die Araber — und zwar insbesondere deshalb nicht, da zeitgleich immer häufiger öffentlich erörtert wurde, wie sich der Transfer der Araber aus Palästina bewerkstelligen ließe. Aus ähnlichen Überlegungen heraus lehnte Hannah Arendt auch die Teilungs-Resolution der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1947 ab und warnte hellsichtig vor deren Folgen. Insgesamt sprach sie sich gegen die von den Briten wie auch den Zionisten betriebene Politik der Spaltung zwischen den Völkern aus und sagte vorher, dass dieser Schritt unvermeidlich zur Enteignung der Araber führen werde. In deutlichen Worten beschrieb Hannah Arendt den Prozess, der in der Vertreibung der Palästinenser einschließend der systematischen Verletzung all ihrer Rechte resultieren und im Folgenden einen Krieg auslösen musste, der die Existenz der Juden in Palästina dauerhaft bedrohen würde. Hannah Arendt meldete sich aber nicht nur publizistisch zu Wort, parallel

39 Hannah Arendt, »Der Zionismus aus heutiger Sicht«, in *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, übers. v. Friedrich Griese, Frankfurt am Main 1976: 127–168, zuerst erschienen unter dem Titel »Zionism Reconsidered«, *The Menorah Journal* 33.2 (1945): 162–196.

dazu arbeitete sie mit Judah Leon Magnes zusammen und unterstützte dessen ansonsten erfolglose Bemühungen, die Annahme des Teilungsplans zu verhindern und alternative Vorschläge zu profilieren, die auf Übereinkünften mit Vertretern der Araber basierten. Im März 1948, als sich die Anzeichen für einen Krieg zur Gewissheit verdichteten, unterstützten Arendt und Magnes die kurzlebige amerikanische Initiative zur Einsetzung internationaler Treuhänder, die regieren sollten, bis ein Kompromiss gefunden wäre, der die Rechte der gesamten Bevölkerung gewährleisten würde. Was Arendts innere Überzeugung anbetraf, war sie eine Gegnerin der von Magnes vertretenen Idee eines binationalen Staates und bevorzugte das Konzept einer regionalen Föderation, sprich einer Föderation im östlichen Mittelmeerraum und Nahen Osten.⁴⁰ Auch nach dem Krieg sprach Arendt sich noch eine Zeitlang für ihre Idee einer regionalen Föderation aus, in der die jüdische Bevölkerung mit inbegriffen war. Arendts spätere Berichte aus Israel, die sie in ihrem Buch *Eichmann in Jerusalem* überliefert, beziehen sich zwar in manchen Passagen auf ihre zuvor gemachten Beobachtungen, allerdings diesmal aus völlig anderer Perspektive.

Man spürt aus Arendts Schriften und Aktivitäten der Jahre 1947 und 1948 heraus, welche Dringlichkeit sie den dort besprochenen Themen zumaß und wie früh schon sie die Katastrophe heraufziehen sah. Am deutlichsten wird dies im Titel eines ihrer wichtigsten Aufsätze gegen den Teilungsplan: »Es ist noch nicht zu

40 Hannah Arendt, »Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden«, in Hannah Arendt, *Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare 2*, hg. v. Eike Geisel und Klaus Bittermann, übers. v. Eike Geisel, Berlin 1989: 198–206, zuerst erschienen unter dem Titel »Can the Jewish-Arab Question Be Solved?« *Aufbau* (Dezember 1943); »Neue Vorschläge zur jüdisch-arabischen Versöhnung«, in *Die Krise des Zionismus*: 215–218, zuerst erschienen in *Aufbau* (25. August 1944). In späteren Jahren benutzte Arendt den Begriff »confederation« (Konföderation) häufiger. Siehe beispielsweise Hannah Arendt, »The Failure of Reason: The Mission of Bernadotte«, *New Leader* 31 (1948): 808–819; »Frieden oder Waffenstillstand im Nahen Osten«, in *Die Krise des Zionismus*: 117–166, zuerst erschienen unter dem Titel »Peace or Armistice in the Near East?«, *Review of Politics* 12.1 (1950): 56–82 (hier benutzt sie beide Begriffe).

spät«.⁴¹ Arendt warnte darin eindringlich vor der Blindheit der jüdischen Führung, die sich ganz kolonialen Bestrebungen ergeben habe. Aus ihrer eigenen Erfahrung als Staatenlose, die sie in diesen Jahren machen musste, konnte Hannah Arendt die spezielle Rolle und damit die Verantwortung der Nationalstaaten aufzeigen, die einen Ausschlussmechanismus ins Werk setzen, der dann erst Flüchtlinge produziert. Aus dieser Warte betrachtet, wurden die Rechte und der Standpunkt der Palästinenser zum integralen Teil sowohl der Diskussion um die Rechte und die Selbstdefinition der Juden als auch der Vision, wie die politische Emanzipation der Juden aussehen müsse. Aus Arendts Sicht lief jede andere Option auf die Verleugnung eben jener Grundsätze heraus, an die sich der Zionismus im Namen des jüdischen Volkes halten sollte.

Es steht außer Zweifel, dass viele der kritischen Anmerkungen in Arendts Essay als überholt gelten müssen. Sie wurden in einem ganz konkreten politischen Kontext geschrieben, der sich seither drastisch verändert hat. Arendts Aufsätze entstanden zu einer Zeit, als die Juden in Palästina erstens eine Minderheit waren und zweitens de facto so etwas wie ein binationaler Staat existierte: Die britische Kolonialverwaltung ermöglichte bis zu einem gewissen Grade solch einen Staat, auch wenn sie sich in einem ständigen Verfallsprozess befand. Die Errichtung des Staates Israel sowie die zeitweilige Teilung Palästinas, die auf den Krieg von 1948 folgten, schienen dann das Ende der Idee des Binationalismus zu besiegeln. Trotzdem hoffte Arendt selbst noch nach dem Ende des Kriegs auf einen allgemeinen Meinungsumschwung; später allerdings verwarf sie wie die meisten Fürsprecher des Binationalismus diese Option, um sie nie wieder aufzugreifen. Der Grund dafür, so würde ich annehmen, ist der, dass Arendts pessimistische Voraussagen zu den düsteren Aussichten der jüdischen Heimstätte zumindest fürs Erste von den Ereignissen widerlegt worden waren. Praktisch gesehen

41 Hannah Arendt, »Es ist noch nicht zu spät«, in *Die Krise des Zionismus*: 83–106, zuerst erschienen unter dem Titel »To Save the Jewish Homeland: There is Still Time«, *Commentary* 5 (1948): 398–406, s. <http://www.commentarymagazine.com/article/to-save-the-jewish-homelandthere-is-still-time> [11.01.2012].

entfiel für Arendt damit jede Motivation für ein eigenes politisches Engagement.

An dieser Stelle muss man jedoch zugestehen, dass die Ideen Hannah Arendts erst in dem Augenblick »unrealistisch« wurden, als die »Realität« ihrer Einschätzung der Sachlage recht gab. Mit anderen Worten wurde Arendts Position genau in dem Moment irrelevant, als das von ihr Vorhergesehene verwirklicht wurde. Ihre Kritik der zionistischen Politik war eindrucksvoll präzise, was die Implikationen dieser Politik und des Teilungsplanes anging. Dass der Staat Israel als jüdischer Staat errichtet wurde, führte *in der Tat* zur Annullierung arabischer Rechtsgarantien. Und dieser Schritt führte *in der Tat* zur Vertreibung hunderttausender Palästinenser. Und er führte *in der Tat* zur Beschlagnahme des Großteils der arabischen Ländereien, die von Stund an zum Eigentum des jüdischen Staates erklärt wurden. Und zuletzt, genau wie Arendt vorhergesagt hatte, machte die Definition Israels als eines jüdischen Staates die arabischen Bewohner (soweit sie nicht 1948 aus dem Land vertrieben wurden) zu Bürgern zweiter Klasse. Der Staat Israel ließ *de facto* »keine Wahl zwischen [un-]freiwilliger Auswanderung oder einer Staatsbürgerschaft zweiter Klasse«, und beide Optionen wurden zum Faktum kraft der Aufspaltung des palästinensischen Volkes in drei unterschiedliche Arten von Flüchtlingen: erstens arabische Bürger zweiter Klasse innerhalb des Staates Israel, zweitens, seit 1967, staatenlose Palästinenser unter israelischer Besatzung, denen Israel mittlerweile eine Staatsbürgerschaft zweiter Klasse in einem begrenzten und geteilten palästinensischen »Nationalstaat« vorschlägt, drittens staatenlose Flüchtlinge (manche mit Staatsangehörigkeiten fremder Länder) außerhalb Palästinas, die in Flüchtlingslagern oder anderen Formen der Diaspora leben.

Man könnte natürlich einwenden, dass die Vorhersagen Hannah Arendts, selbst wenn sie Recht gehabt hatte, keine Relevanz mehr haben. Die heutige Realität sieht radikal anders aus, der Staat Israel kann nur *als fait accompli* gesehen werden. Diese Sichtweise ist natürlich berechtigt und letztlich die Perspektive, aus der heraus wir diesen historischen Abriss der Arbeiten Arendts begreifen sollten. Überdies hatte Arendt es versäumt, die Massenimmigration nach

Israel vorherzusagen, die in den Jahren nach der Unabhängigkeitserklärung erfolgte — und zwar von Menschen, die ihrerseits sehr oft Flüchtlinge waren. In diesem Punkte nämlich hatte sich Arendt — genau wie Magnes und Buber — geirrt, als sie davon ausging, dass die jüdische Gemeinschaft relativ klein bleiben und die Zahl von einer Million nicht überschreiten würde.

Aber solches spätere bessere Wissen schmälert keineswegs die Relevanz der hellstichtigen Vision und Analyse, die Hannah Arendt vorlegte, selbst wenn wir ihre Zeilen bisweilen gegen den Strich lesen sollten.⁴² Denn das Gestern und seine Wahrnehmung bestimmen noch immer den Diskurs des Heute, sie sind und bleiben ein fundamentaler Baustein der Konstruktion von Realität. Arendts Vorhersagen unterlaufen eines der zentralen Argumente, das man in Israel benutzt, um jede Diskussion des Rechts der Palästinenser auf Rückkehr abzuschneiden — dieses lautet, die Massenvertreibung sei erst als Folge der Weigerung der Palästinenser erfolgt, die Teilung zu akzeptieren, sprich die Palästinenser seien selbst schuld an ihrer Tragödie. Arendt dagegen sah die Vertreibung voraus und beschrieb, wie die Zwangsaussiedlung als Folge der UN-Resolution und keineswegs als Folge der Ablehnung der Resolution durch die Palästinenser erfolgen musste. Die Tatsache, dass Arendt dies schon vor den Ereignissen niederschrieb, belegt, dass das Programm der Umsiedlungen der Logik der Resolution entsprang — zumindest in der Lesart der zionistischen Politiker. Arendt gelangte zu ihrer Schlussfolgerung durch eine gründliche Lektüre der Dokumente der Zionisten sowie die kritische Kenntnisnahme der Rhetorik des Transfers und der Evakuierung, wie sie in der zionistischen Presse dieser Jahre immer häufiger zum Tragen kam. In ihrer Analyse war Arendt absolut treffsicher; beispielsweise benannte sie sämtliche mit dem Teilungsplan und seiner Umsetzung verknüpften Widersprüche. Sie zeigte auf, dass es mitnichten die Weigerung der Palästinenser war, sondern

42 So wurden ihre während des Eichmann-Prozesses gemachten rassistischen Kommentare zu den Juden aus dem Orient zuerst erwähnt von Steven Aschheim, konkret in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley 2001; siehe auch meinen Aufsatz dazu, Raz-Krakotzkin, »Jewish Peoplehood, Jewish Politics, and Political Responsibility«.

im Gegenteil die erzwungene Teilung, welche die Aussiedlung des Großteils der palästinensischen Bevölkerung aus dem Gebiet des jüdischen Staates zur Folge hatte. Arendts Analyse der Erklärungen der Zionisten, der zionistischen Debatte um die Massenumsiedlungen und der zionistischen Politik allgemein hatten es ihr ermöglicht, dies alles zu begreifen. Sie erinnert uns außerdem daran, dass der Teilungsplan von vornherein die Aufspaltung des palästinensischen Volkes beinhaltete, da im ursprünglichen Programm vorgesehen war, dass nur jeder zweite Palästinenser ein Bürger des jüdischen Staates bleiben sollte.⁴³

Arendt selbst hielt folgendes Fazit in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* fest:

»Nach dem Krieg hat sich dann herausgestellt, daß man gerade die Judenfrage, die als einzig unlösbar galt, lösen konnte, und zwar auf Grund eines inzwischen erst kolonisierten und dann eroberten Territoriums, daß aber damit weder die Minderheiten- noch die Staatenlosenfragen gelöst sind, sondern daß im Gegenteil die Lösung der Judenfrage, wie nahezu alle Ereignisse unseres Jahrhunderts, auch nur zur Folge gehabt hat, daß eine neue Kategorie, die arabischen Flüchtlinge, die Zahl der Staaten- und Rechtlosen um weitere siebenhundert- bis achthunderttausend Menschen vermehrte. Und was in Palästina sich auf kleinstem Raum und im Maßstab von Hunderttausenden abspielte, hat sich dann auf größtem Raum und im Maßstab von vielen Millionen noch einmal auf dem indischen Kontinent wiederholt.«⁴⁴

Die Rückkehr zur Realität und ihrem historischen Kontext ist daher im Namen des Verantwortungsbewusstseins — einem zentralen Konzept in Arendts Schriften — von entscheidender Bedeutung. Ebenso entscheidend ist die Einsicht, dass die Flüchtlinge ein inte-

43 Siehe auch Hunaida Ghanim, »The Urgency of a New Beginning in Palestine: An Imagined Scenario by Mahmoud Darwish and Hannah Arendt«, *College Literature* 38.1 (2011): 75–94.

44 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt 1958.

graler Teil dieses Kontexts sind und daher auch als integraler Teil der Diskussion um die Rechte der Juden anerkannt werden sollten. Arendt sah die Misere der palästinensischen Flüchtlinge nur zu gut voraus, als sie ihrerseits staatenlos war, eine Erfahrung, die sie in ihrem Aufsatz »Wir Flüchtlinge«⁴⁵ festhielt, der später zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Ausführungen zur *condition humaine* werden sollte. Es steht außer Frage, dass die Flüchtlingsthematik kein einfaches Thema ist, aber es gibt mehr als genug Beweise dafür, dass es nicht minder gefährlich, wenn nicht noch gefährlicher ist, wenn man das Thema gänzlich unterdrückt beziehungsweise die Existenz von Flüchtlingen als unumgängliche Notwendigkeit eisern rechtfertigt.

Wie hartnäckig sich die Grundsätze hielten, gegen die Arendt Einspruch erhob, zeigt sich an der beständigen Verurteilung der Idee des Binationalismus als antizionistisch. Dieses Etikett wurde ihm angehängt, kaum dass er erstmals öffentlich debattiert wurde, und auch heute noch gilt der Binationalismus als Bedrohung, dessen bloße Erwähnung unterdrückt wird. Dabei könnte uns binationales Denken vor zukünftigen Teilungen warnen, die neue Katastrophen einläuten könnten. Allerdings sollten wir dabei nicht vergessen, dass Hannah Arendt selbst niemals den Begriff Binationalismus benutzte und sich sogar explizit gegen das Konzept eines binationalen Staates aussprach. Ihr schwebte eine umfassendere föderative Lösung vor. An dieser Stelle möchte ich, an ihre Überlegungen anknüpfend, einmal mehr festhalten, dass der Binationalismus nicht so sehr als politische Lösung zu begreifen ist, sondern eher als ein Bezugsrahmen, in dem politische Verantwortung und politisches Denken ihren Platz finden.

Wenig verwunderlich ist demnach, dass die gegenwärtige »Friedensdebatte« in Israel ziemlich exakt den Prämissen folgt, die Arendt bereits vor langer Zeit kritisiert hat. So ist zum Beispiel das Konzept der Trennung zentral für die israelische Auffassung von »Frieden« und zeigt so von vornherein dessen Grenzen auf. Denn

45 Hannah Arendt, »Wir Flüchtlinge«, in Hannah Arendt, *Zur Zeit*, hg. v. Marie Luise Knott, übers. v. Eike Geisel, Berlin 1986: 7–21, zuerst erschienen unter dem Titel »We Refugees« in *The Menorah Journal* (1943).

Frieden in diesem Sinne bedeutet keineswegs die Gewährung palästinensischer Rechte oder die Vision gleichberechtigter Koexistenz. Im Gegenteil wird hier die Sehnsucht benannt, getrennt vom anderen zu leben, kommt der Wunsch zum Tragen, die Palästinenser loszuwerden, um einen homogenen jüdischen Staat zu bewahren und Israels Selbstbild eines unschuldigen, westlichen Gemeinwesens hochzuhalten, ein Bild, das im Laufe von Jahrzehnten unverhohlener Besatzung und des Widerstandes dagegen fraglos ernste Schäden davongetragen hat.

Was Arendts Kritik besonderes Gewicht verleiht, ist die Tatsache, dass sie darin den logischen Schluss aus ihren Überlegungen festhält, wie eine kollektive und unverwechselbare »jüdische Politik« aussehen sollte. Arendts Kritik entsprang ja nicht etwa einer anti-nationalen oder anti-zionistischen Haltung, vielmehr der tiefen Überzeugung, dass sich die Juden nur als Volk emanzipieren könnten. Mit anderen Worten schrieb Arendt nicht von einem universalistischen Standpunkt aus, sondern von einem jüdischen: man kann sogar sagen, von einem nationalen jüdischen Blickwinkel. Als sie später Ben-Gurion (und noch später Scholem) vorhielt, sie seien zu nationalistisch, meinte Arendt damit nicht mehr und nicht weniger als ihre Unterstützung des Nationalstaats, nicht aber die Identifizierung der Juden als Volk (Arendt bevorzugte den Begriff »peoplehood« und benutzte regelmäßig die Formel »Brüder«). Sie wiederum forderte während des Zweiten Weltkriegs wiederholt eine unverwechselbar jüdische Politik und dazu die politische Mobilisierung der Juden als Volk. Gerade weil Hannah Arendt überzeugt war, das jüdische Volk sei zu politischer Aktion fähig, erhob sie Einspruch gegen die Idee eines jüdischen Staats und warnte vor dessen Folgen.⁴⁶ Nach dem

46 Deshalb wurde sie zur Befürworterin des Aufbaus einer eigenen »Jüdischen Armee«, in der Juden neben anderen Nationen kämpfen würden, jedoch in separaten Truppeneinheiten. Dieser militärische Rahmen sollte die Juden als europäisches Volk etablieren, allerdings als ein Volk, das die Idee des Nationalstaates untergraben sollte, sprich als ein Volk ohne eigenes Territorium in Europa und Teil der Föderation freier Völker, deren Freiheit auf einen Gegenentwurf zur Staatshoheit hinausläuft. Siehe Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970.

Krieg tat sie folgende Äußerung, die zu einiger Berühmtheit gelangte: »Wenn man *als Jude* angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen. Nicht als Deutscher oder als Bürger der Welt oder der Menschenrechte oder so. Sondern: Was kann ich ganz konkret *als Jude* machen.«⁴⁷

Arendt konnte somit den Zionismus loben, weil er aktiv in Erscheinung getreten und diese politische Mobilisierung geleistet hatte und darüber hinaus den Widerstand gegen die Assimilation trug — doch aus genau denselben Gründen griff sie den Zionismus an und warf ihm vor, er verrate seine Pflicht, indem er die Interessen der Juden im Vergleich zur Geschichte Palästinas hintanstelle: »Um Palästinas willen hat er die jüdische Politik in globalem Maßstab im Stich gelassen.«⁴⁸ Mit anderen Worten lief Arendts Vorwurf nicht so sehr darauf hinaus, dass der Zionismus nationalistisch dachte, sondern dass er eine einheitliche, wenn auch facettenreiche jüdische Politik verhinderte. Sie verurteilte den Zionismus dafür, dass er andere denkbare jüdische Aktivitäten ignorierte, insbesondere jedoch wegen der Übernahme kolonialer Methoden sowie mancher Grundüberzeugungen des Antisemitismus.

Wie Arendt selbst mit ihren Einstellungen umging, bleibt im Dunkeln. Wenn sie erklärt, »man kann sich nur wehren im Rahmen der Identität, die angegriffen wird«, bleibt das Wesen dieser Identität zweideutig, soll aber vielleicht auch so unklar bleiben.⁴⁹ In unserem aktuellen Kontext jedoch können wir Arendts Sätze aufgreifen und konstatieren, man sollte, wenn man als Palästinenser (oder als Araber) bekämpft wird, nicht etwa als Universalist oder Kommunist oder Staatsbürger Israels kämpfen, sondern als Palästinenser. Und in Wirklichkeit geht es beide Male um denselben Krieg; der Kampf der Juden ist der Kampf der Palästinenser.

47 Hannah Arendt, »Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt«, gesendet 28.10.1964; Abschrift in *Zur Person. Portraits in Frage und Antwort*, hg. v. Günter Gaus, München 1964: 15–32; s. a. http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.listall.on.printView.on.html [11.01.2012].

48 Arendt, »Der Zionismus aus heutiger Sicht«.

49 Siehe Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford 2007: 23–25.

Arendt präsentierte ihre Lösung in der Gestalt oder Denkfigur des modernen, »bewussten« Parias, das heißt des Juden, der sich wehrt und gegen das System ankämpft, in dem er lebt. Im Gegensatz zu orthodoxen Juden, die sie die »unemanzipten Brüder« nennt, die »ihren Pariastatus automatisch und unbewusst« akzeptieren, fordert sie, dass »der emanzipte Jude zu einem Bewusstsein seiner eigenen Stellung erwachen und in diesem Bewusstsein dagegen rebellieren muss — als Vorkämpfer eines unterdrückten Volkes. Sein Kampf für die Freiheit gehört untrennbar zu dem Kampf, den alle Geknechteten Europas aufnehmen müssen, um nationale und soziale Befreiung zu erlangen.«⁵⁰ Anders als der passive »Parvenu«, jener nur unbewusst emanzipte Jude, der sein gesamtes Gedächtnis verloren hat, ohne sich der Gefahr bewusst zu sein, bewahrt der Paria-Jude die Idee der Rebellion und demonstriert so sein Bekenntnis zum Widerstand, dessen Wurzeln definitiv in der Religion zu suchen sind, indem er die religiösen Gesetze befolgt — obwohl er so auftritt, als habe er sich davon emanzipiert. Er ist zwar ein Mitglied der Gesellschaft, in der er lebt, entzieht sich aber permanent ihren Werten. Die Gemeinschaft der Juden als Volk konstituiert sich im Widerstand gegen den europäisch-christlichen Universalismus (wenngleich in dessen säkularer Form) und verwirklicht sich gleichzeitig als eine gänzlich anders verfasste universale Haltung, die zwar aus dem Widerstand entspringt, aber dabei die Identitäten bewahren sollte, die im Namen des »Universalismus« angegriffen wurden.

Interessanterweise gleicht Arendts Standpunkt hier in Vielem dem von Gershom Scholem, ihrem »alten Freund«, der später zu ihrem Erzrivalen wurde. Wie er suchte auch Arendt nach einer jüdischen Existenz zwischen Orthodoxie (die sich schon per definitionem in sich abkapselte) und Assimilation. Und wie Scholem suchte auch Arendt nach einer eigenständigen jüdischen Politik. Ihr Paria ist offenkundig an die Beschreibungen jüdischer Häretiker angelehnt, wie sie Scholem in seinen Aufsätzen über subversive Sabbatia-

50 Hannah Arendt, »The Jew as Pariah: A Hidden Tradition«, *Jewish Social Studies* 6.2 (1944): 99–122; siehe auch Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, London 2008.

ner seit dem siebzehnten Jahrhundert gibt.⁵¹ Arendt lobte Scholems epochales Werk *Ursprung und Anfänge der Kabbala* enthusiastisch und unterstrich vor allem »die Rechtfertigung der Aktion durch den Mystiker« als ein Gegengewicht zu der üblicherweise den Juden zugeschriebenen Passivität.

Über das bereits Gesagte hinaus ist das, was sowohl Scholem als auch Arendt über den Binationalismus schrieben, ganz offenkundig von ihrem gemeinsamen Freund Walter Benjamin beeinflusst, der das Manuskript seiner letzten Arbeit, der *Geschichtsphilosophischen Thesen*, Hannah Arendt und ihrem Mann anvertraute. Wie Scholems frühe binationale Schriften sind auch Arendts Überlegungen zur Palästinafrage von Benjamin inspiriert. Als Scholem Einwände gegen diese Art der Interpretation vorzubringen begann, bezog Arendt sie explizit in die Debatte um den Zionismus und Palästina ein. Ihr waren die (in säkularisierter Form) im Paria verkörperten theologischen Implikationen bewusst, daher suchte sie nach den politischen Implikationen dieser Figur. Laut ihrer Charakterisierung war Benjamin weder Zionist noch Marxist und doch beides in einer Person,⁵² eine Beschreibung, die auf ihren eigenen Standpunkt ebenfalls zutraf. Auch bei ihrer Kritik des Zionismus und ihrer Sensibilität für die Sache der Palästinenser baute Arendt unverkennbar auf Benjamins Begriff der Geschichte. So warf sie dem Zionismus vor, er habe das historische Bild der Sieger übernommen, und forderte statt dessen, man müsse im Namen »der Tradition der Unterdrückten« »die Geschichte gegen den Strich bürsten«. Benjamin diente Arendt zur Kritik des zionistischen Denkens, das auf der gegenläufigen (oder zumindest merklich anderen) Interpretation derselben theologischen Termini beruhte, die Benjamin ver-

51 Arendt selbst verwies auf diese Verbindung in ihrer Besprechung von Scholems epochalem Buch *Major Trends in Jewish Mysticism*, dem einzigen Text, in dem sich Arendt mit konkreten und sehr spezifischen Inhalten der jüdischen Tradition auseinandersetzt. Siehe Hannah Arendt, »Jewish History — Revised« [1948], neu aufgelegt in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, hg. v. Jerome Kohn und Ron Feldman, New York 2007: 303–311.

52 Hannah Arendt, »Introduction«, in Walter Benjamin, *Illuminations*, hg. v. Arendt, New York 1969: 34.

wendete. Paradoxerweise arbeitete Arendt hier dasselbe Argument aus, das Scholem in seinem früher veröffentlichten Text vertreten hatte. Das Theologische — wie Scholem wusste und Benjamin betonte — wird relevant, sobald es in die politische Sphäre wechselt. Spricht man von einer jüdischen souveränen Ansiedlung in Palästina, wird die bloße Unterscheidung unmöglich.

Wollen wir in unserem Zusammenhang Benjamins Thesen mit politischer Aussagekraft aufladen, sollten wir seine Überlegungen mit den Augen der Opfer des zionistischen Narrativs der Erlösung lesen, aus der Perspektive der Palästinenser, der Flüchtlinge, der Stimme des Exils. Das Konzept des Exils, das im Denken und Leben so vieler deutsch-jüdischer Intellektueller eine einschneidende Rolle spielte, taucht jetzt aus einem neuen Blickwinkel auf, diesmal nämlich aus der Sicht der Opfer eben dieser Juden.

Edward Said und die jüdischen Intellektuellen

»Sie hören sich aber sehr jüdisch an«, rief der israelische Journalist Ari Shavit bei einem Interview mit Edward Said aus, nachdem dieser seine Zukunftsvision skizziert hatte, derzufolge allein ein binationaler Staat der Israelis und der Palästinenser Aussicht auf eine friedvolle Koexistenz eröffnet. »Aber selbstverständlich«, antwortete Said, »ich bin der letzte jüdische Intellektuelle. Einen zweiten kennen Sie bestimmt nicht. All die anderen jüdischen Intellektuellen verhalten sich heute wie ein Stadtrand-Großbürgertum. Von Amos Oz angefangen bis hin zu diesen Leuten hier in Amerika. Ich bin der letzte noch Verbliebene. Der einzige wahre Anhänger Adornos. Lassen Sie es mich so sagen: Ich bin ein jüdischer Palästinenser.«⁵³

Saids »jüdischsein« hört sich dann so an:

»[Theodor] Adorno sagt, im 20. Jahrhundert sei die Vorstellung einer Heimat obsolet geworden. Ich schätze, dass ein

53 *Haaretz*, 18. August 2000, wiederabgedruckt in Edward Said, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, hg. v. Gauri Viswanathan, New York 2001: 458.

Gutteil meiner Kritik am Zionismus darin besteht, dass der Heimat zu große Wichtigkeit eingeräumt wird. Dass gesagt wird, wir brauchen eine Heimat. Und wir werden alles tun, um diese Heimat zu bekommen, selbst wenn es bedeutet, dass wir andere heimatlos machen. Warum, glauben Sie, habe ich ein so großes Interesse am binationalen Staat? Weil ich ein komplexes Gewebe haben möchte, das niemand gänzlich begreifen kann und niemand allein für sich besitzen kann. Ich habe dieses Denken nie verstanden, das dekretiert, dieser Ort hier gehört mir, und du musst draußen bleiben. Es gefällt mir auch nicht, dass man zum Ursprung zurückkehren soll, zum Reinen. Ich glaube, die schlimmsten politischen und intellektuellen Katastrophen wurden von [Gruppen von] Simplifizierern ausgelöst, die alles zu vereinfachen und zu purifizieren versuchten. Die gesagt haben, wir müssen Zelte aufschlagen oder einen Kibbutz aufbauen oder eine Armee und wieder ganz von vorne anfangen. Ich misstraue all diesen Dingen, möchte sie nicht einmal geschenkt haben. Selbst wenn ich ein Jude wäre, würde ich gegen ein solches Denken ankämpfen. Und es wird nicht von Dauer sein. Glauben Sie mir das, Ari. Ich bin älter als Sie. Man wird sich später noch nicht einmal mehr daran erinnern.«⁵⁴

Sowohl Shavit als auch Said bestätigen den »jüdischen Charakter« des Binationalismus, aber während der palästinensische Intellektuelle diesen »jüdischen« Standpunkt unterstützt, lehnt ihn der in Israel lebende zionistische Journalist Shavit ab und schreibt des Öfteren lapidar, diese Position bestreite das Existenzrecht Israels.⁵⁵

54 Said, *Power, Politics, and Culture*: 457 (übers. v. Gerd Burger).

55 Man sollte jedoch darauf hinweisen, dass Ari Shavit ungeachtet der Tatsache, dass er die binationale Option oftmals verurteilt und die gegen die Palästinenser gerichteten politischen Maßnahmen der Israelis gutheißt, einer der Ersten war, der den Vorschlag des Binationalismus ernst nahm und etliche Interviews mit dessen Fürsprechern in der Zeitschrift *Haaretz* veröffentlichte. 1998 interviewte er Azmi Bishara, der seine Vision Israels als Staat, der seinen Bürgern gehört, ausführlich vorstellen konnte, später interviewte Shavit Meron Benvenisti und Haim Hanegbi, zwei prominente Fürsprecher des Binationalismus in Israel.

Wenn Shavit zu Said sagt, er höre sich sehr »jüdisch« an, bekennt er sich paradoxerweise zu seiner eigenen Ablehnung dessen, was »sich jüdisch anhört«. Said lädt den israelischen Leser dagegen dazu ein, sein eigenes Bewusstsein kritisch durch den Blick Saids zu prüfen: dem Blick des in Jerusalem Geborenen, der nicht in sein Zuhause zurückkehren konnte und die meiste Zeit seines Lebens im Westen verbrachte, von wo aus er seine komplexe Weltsicht und seine umfangreichen Erfahrungen auslotete.⁵⁶ Said erlebte zwar keine Flucht, aber Exil und Entwurzelung, und nutzte seinen Status, um immer wieder das Thema Palästina auf die Tagesordnung zu setzen.

Said schrieb über den Zionismus »vom Standpunkt der Opfer des Zionismus«, um einen Prozess der Entkolonialisierung in Gang zu setzen, der sowohl Juden als auch Araber einschließt. Saids Analyse des Zionismus als einer kolonialen Bewegung zielte nicht etwa darauf ab, den Juden sämtliche Rechte abzusprechen, ihm ging es darum aufzuzeigen, was bei der zionistischen Selbststilisierung zum nationalen Unschuldslamm alles unter den Tisch fällt. Durch sein beharrliches Nachfragen lädt Said uns ein, über andere Optionen nachzudenken. Im Kampf um die Anerkennung der nationalen Rechte der Palästinenser nahm er gleichzeitig die Frage nach den Rechten der Juden sehr ernst. Sein an die Israelis gerichteter Vorschlag war, ein gemeinsames Zugehörigkeitsgefühl auszubilden und sich zu einer Teilhabe zu bekennen, die nicht länger einseitig als »Negation des Exils« definiert ist, sondern inklusiv, ausgehend von der Grundannahme, dass wir alle im Exil leben. Das Land gehört niemandem; im Gegenteil gehören wir zum Land. Für Said war der Binationalismus unverzichtbar, um einen Raum zu schaffen, von dem aus sich über die jüdische Existenz nachdenken ließ, und zwar als Teil und Neuformulierung der palästinensischen Existenz.

Die Bekanntschaft mit den Schriften der deutsch-jüdischen Intellektuellen war ein zentraler Bestandteil von Saids Denken und Schaffen und prägte ihn auf verschiedenen Ebenen: Er las diese Denker als Vertreter eines komplexen und heterogenen Ansatzes von Ideologiekritik, als Opfer von Diskriminierung, die ins Exil gezwun-

56 Edward Said, *Out of Place: A Memoir*, New York 1999.

gen wurden, und als Juden, in deren Werken sich Alternativen zum zionistischen Verständnis des Judentums finden lassen. Ganz besondere Aufmerksamkeit zollte Said zwei Denkern: Theodor Adorno und Erich Auerbach. Beiden verdankt Saids Position zu den Themen Heimat, Exil und Rückkehr sehr viel, wenngleich auf jeweils unterschiedliche Weise. Beider Exil diente ihm als Vorlage zur Diskussion seiner eigenen Erfahrung als Palästinenser im Exil und nahm gleichzeitig ein alternatives jüdisch-israelisches Bewusstsein vorweg. Das Exil war Said aufgezwungen, wie es auch Adorno und Auerbach aufgezwungen worden war, und Said versuchte zu argumentieren, dass dieser Zustand unverzichtbar sei, wenn man die Dichotomie Exil-Heimat unterlaufen wolle.

Das ist der Rahmen, in dem Said über das Exil nachdachte.⁵⁷ Auf der einen Ebene betonte er, das Exil sei der ultimative Ort für einen Intellektuellen, weil es die Vorbedingung einer kritischen Perspektive darstellt, aus der heraus sich die Grenzen der Kultur hinterfragen lassen und man die Unterscheidung zwischen »Heimat« und »Exil« zur Disposition stellen kann. »Am falschen Ort« (so der deutsche Titel von Saids Autobiografie) zu leben, war ihm aufgezwungen, genau wie den Palästinensern, für die er sprach; dies war aber auch ein Zustand, der es ihm ermöglichte, unentwegt Grenzen zu hinterfragen und zu unterlaufen. Auf einer anderen Ebene aber war sich Said nur zu gut bewusst, dass sich seine eigene Existenz ganz und gar von der anderer palästinensischer Exilanten in Flüchtlingslagern und unter Besatzung unterschied. Daher warnte er vor einer idealistischen und romantischen Auffassung des Exils und beharrte gleichwohl auf dessen Relevanz für jede umfassende Subversion. Diese doppelte Sicht bereitet den Weg für einen Diskurs, der das Exil nicht etwa negieren, ja verleugnen will, sondern vielmehr die Erfahrung des Exils als Ausgangspunkt nimmt, um über nationale Identitäten und Staatsbürgerschaft nachzudenken.

Neben diesem ständigen Versuch der Auslotung einer nicht-zionistischen jüdischen Sichtweise scheint Said den Standpunkt all jener deutsch-jüdischen Intellektuellen geteilt zu haben, denen

57 Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass. 2000.

die europäische Tradition als der Ort kritischer Zugehörigkeit am Herzen lag; allerdings verwarf er den darin enthaltenen Exklusivitätsanspruch und eignete sich diese europäische Tradition mit ihren eigenen Mitteln an. Besonders wichtig für Said sind hier die Schriften von Erich Auerbach. »Auerbach in Istanbul«, der exilierte Intellektuelle im Osten, das war in Saids Augen das Modell für jeden Intellektuellen im Exil.⁵⁸ Offenkundig war genau dies Saids Hauptanliegen: der Versuch, Europa zu entkolonialisieren und Europa aus nichtkolonialer Sicht zu begreifen.⁵⁹ Sein späterer Wechsel von einem Foucault verpflichteten Ansatz zu einer Haltung, die er »humanistisch« nannte, lässt sich denn auch als ein Versuch begreifen, den Dipesh Chakrabarti als *Provincializing Europe*, die Provinzialisierung Europas, bezeichnet: die Loslösung der europäischen Tradition aus ihrem kolonial-orientalistischen Erbe. Saids Herangehen an den Zionismus verfuhr ganz ähnlich und war begleitet von dem unbeirrten Glauben daran, dass sich die israelische Kultur von Grund auf verändern lässt.

Ich bin nicht sicher, ob ich Saids programmatische Ansage und Selbststilisierung zum »jüdischen Palästinenser« und letzten jüdischen Intellektuellen in all ihren Nuancen verstehe. Zweifelsfrei jedoch verweist seine Geste auf die Perspektive, von der aus man das jüdische Bewusstsein sehen und neu artikulieren sollte: durch die Anerkennung der Palästinenser und ihrer Rechte. Saids Geste mag an Aussagekraft gewinnen, wenn ihr eine Charakterisierung der Israelis als »palästinensische Juden« folgen würde, denn das wäre eine andere Möglichkeit auszudrücken, dass sie zu dem Land gehören, als eine Entkolonialisierung der jüdischen Existenz in Eretz-Israel-Palästina.

58 Aamir Mufti, »Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture«, *Critical Inquiry* 25,1 (1998): 95–125.

59 Ich folge hier den bemerkenswerten Ergebnissen, die Hassan Azbarga vorgelegt hat, *The Last German-Jewish Intellectual: Edward Said, the Jewish Intellectuals and the Search for the Meaning of Palestine*, MA dissertation, Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev, 2011. Ich hoffe, dass diese Examensarbeit bald im Druck erscheinen wird. Wie Azbarga festhält, befasste sich Said vorwiegend mit »nicht-jüdischen Juden« (um Isaac Deutschers berühmte Formel zu zitieren), jenen Juden, die sich im Grunde vom Judentum entfernt hatten.

Saids Überlegungen zum Thema Exil — am falschen Ort zu sein — sind somit ein Ausgangspunkt für seine anregende Interpretation der europäischen Tradition. Tatsächlich kommt es einem geradezu undenkbar vor, über Facetten der jüdischen Wahrnehmung des »Exils« zu debattieren, ohne zuvor Saids erhellende Ausführungen zum Exil und dem Zustand des Exils gelesen zu haben. Allerdings dürfen wir zugleich auch anmerken, dass seine Gedanken Palästina selbst, die Juden und die Araber, verlassen.

Mahmoud Darwish: Das Exil und der Kolonisator

Die Erfahrungen Mahmoud Darwishes waren anders als die Saids, auch seine Vorstellung des Exils. Darwish erlebte alle Facetten des Exils eines Palästinensers: 1948 wurde er als Junge in den Libanon vertrieben, wo er das Trauma des Flüchtlingsdaseins und der Zerstörung durchlitt. Illegal kehrte er mit seiner Familie nach Israel zurück, wo er aufwuchs und das Exil der Palästinenser in Israel erlebte, derjenigen, die zwar nicht des Landes verwiesen wurden, aber weiterhin Unterdrückung und Enteignung ausgesetzt waren, während er gleichzeitig eine innige Vertrautheit mit der Kultur der Israelis und mit der hebräischen Literatur erwarb. Dann floh Darwish aus Israel, um sich der PLO anzuschließen. Er erlebte das Exil in Beirut, wurde abermals des Landes verwiesen und verbrachte Jahre in Paris und Tunis, bevor er — nach Oslo — wieder nach Ramallah im Westjordanland zurückkehrte, wo Darwish unter anderen Bedingungen Exil durchlebte. In seiner Lyrik verlieh er dem Exil der Palästinenser dauerhaften Ausdruck und hob die Palästinafrage bemerkenswerterweise auf eine umfassendere und allgemeinere Ebene, jenseits geografischer und historischer Attribute.

Wie bereits mehrfach erwähnt, bezieht sich Darwish auf Benjamins Gedanken zur Geschichte einschließlich dessen Einspruchs gegen eine auf die Kategorie des Fortschritts fixierte Wahrnehmung von Geschichte.⁶⁰ Sinan Antoon, Autor einer erhellenden Stu-

60 Sinan Antoon, »Before the Ruins: When Mahmoud Darwish met Walter Benjamin« (erscheint demnächst in *Journal of Arabic Literature*). Vorerst erhält-

die zur Verbindung zwischen Darwish und Benjamin, hält fest, dass Darwish arabische Übersetzungen einiger Werke von Benjamin veröffentlichte und dass sich etliche Passagen in der Lyrik Darwishes als direkter Verweis auf Benjamins Denken interpretieren lassen, wobei der Dichter sie allerdings auf Palästina bezieht. Antoon zitiert auch eine bemerkenswerte Selbstbeschreibung des arabischen Poeten; Darwish nennt sich »einen trojanischen Dichter, dessen Text verloren ging: Denn die Trojaner hätten eine andere Erzählung hinterlassen als die des Homer, aber ihre Stimmen sind auf immer verstummt. Ich bin auf der Suche nach diesen Stimmen.«⁶¹ Der Verweis auf Benjamin (und in diesem Sinne auch auf Brecht) ist unüberhörbar, ebenso das Echo von Scholems Beschreibungen der Suche der Kabbalisten nach dem verlorenen Wissen. Genau wie Scholem und Arendt, wenngleich aus gänzlich anderer Perspektive, bringt Mahmoud Darwish die verlorenen Stimmen zum Klingen, das heißt die Stimmen der Opfer der triumphalen »Rückkehr«. Darwish ist der Geschichtenerzähler, von dem Benjamin spricht, der Poet Darwish ist (ich folge hier wiederum Sinan Antoon und führe seine Argumentation einen Schritt weiter) der Historiker, der im Augenblick der »Gefahr« schreibt. Vielleicht ist die Lyrik das einzige Medium für ein derartiges historisches Wissen. Darwish ist der Dichter des Exils, der Dichter, der uns das Exil in der komplexesten Lesart erschloss. Er bringt Benjamin zurück in den Kontext Palästinas und fordert, dass wir ihn aus der Sicht der Unterdrückten lesen. Was könnte benjaminesker sein als die folgenden Zeilen Darwishes, die Antoon ebenfalls aufgreift:

»Was kann ein Dichter tun, wenn er auf die Bulldozer der Geschichte stößt [...] außer die Sprache zu beschützen, auf dass man sie nicht der Stimmen der Opfer entleert, die ihren Anteil am Gedächtnis von morgen fordern.«⁶²

lich als Audiomitschnitt über: <http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=113655> [08.11.2011].

61 Antoon.

62 Mahmoud Darwish, *In the Presence of Absence*, übers. v. Sinan Antoon, New York 2011: 126 (ins Deutsche übers. v. Gerd Burger). Ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Fi Hadrat al-Ghiyab*, Beirut 2006: 142–143.

Liest man Darwish entsprechend dieses Fazits aus israelisch-jüdischer Sicht, eröffnet dies einen Zugang für einen Prozess der Dekolonisierung, der gleichermaßen die Kolonisatoren wie auch die Kolonisierten umfasst. Scholem betonte stets, der Kern von Benjamins Denken sei jüdisch-theologisch und verwarf von daher Adornos marxistische Auslegung Benjamins.⁶³ Vom Standpunkt der Schriften des jungen Scholem aus gesehen, lässt sich das Theologische ohnehin nicht vom Politischen trennen, und speziell dann nicht, wenn vom Zionismus und von der Palästinafrage die Rede ist. Die spezifisch jüdisch-theologische Dimension, die Betrachtung vom Standpunkt des Exils, gewinnt ja ihre inhaltliche Bedeutung erst in der Politisierung; vielleicht sollte man besser »Aktualisierung« sagen. Aus seinem eigenen permanenten »Zustand des Exils« heraus, der Erinnerungen an Transfer und Verlust, Unterdrückung und Belagerung in sich trägt, versieht Darwish die von Benjamin 1940 gemachte Bemerkung mit neuer Bedeutung: »Die Tradition der Unterdrückten lehrt uns darüber, daß der »Ausnahmestand«, in dem wir leben, die Regel ist.« Aus dieser Sicht heraus fordert er uns israelische Juden dazu auf, uns endlich selbst ins Gesicht zu sehen und unsere Geschichte aus dem Blickwinkel des Exils zu interpretieren. Darwish ist es, der die Aufgabe übernimmt, »die Sprache zu beschützen, auf dass man sie nicht der Stimmen der Opfer entleert«. Er war es auch, der die unterdrückten Stimmen aufs Neue zu Gehör brachte, die gegen die herrschenden Verhältnisse und die Unterdrücker ankämpfen, in diesem Falle gegen Scholem selbst (und das heißt gegen uns, die Israelis). An genau diesem Punkt aber sollten wir uns an den jüngeren Scholem erinnern und ihn dazu aufrufen, »auf der richtigen Seite der Barrikade zu stehen«. Will man Benjamin in den Diskurs um Palästina einbringen, muss man ihn vom Standpunkt der Flüchtlinge aus lesen. Die Anerkennung der Flüchtlinge und ihrer Rechte ist eine Grundvoraussetzung für die Diskussion der jüdischen Identität. Diese Position aber jagt den meisten Israelis nach wie vor entsetzliche Angst ein.

63 Gershom Scholem, *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt 1975.

In vielen seiner Gedichte wendet sich Darwish an die Israelis in ironischen Wendungen, in denen er ihnen gleichzeitig eine alternative Option anbietet. In seinem Gedicht »Belagerungszustand«, geschrieben 2003 während der Belagerung des Westjordanlands durch die israelische Armee, spricht er direkt einen israelischen Soldaten an:

Ihr, die ihr auf den Schwellen steht, tretet ein
Und trinkt mit uns arabischen Kaffee
(Vielleicht fühlt ihr dann, dass ihr Menschen seid wie wir)
Ihr, die ihr auf den Schwellen der Häuser steht,
Tretet aus unseren Morgen,
Wir müssen uns vergewissern, dass wir
Menschen sind wie ihr!⁶⁴

Darwish hinterfragt hier den konventionellen liberalen Standpunkt, demzufolge die Kolonisierten so menschlich sind wie wir, lädt stattdessen den Kolonisator ein, erneut menschlich zu werden und sich selbst im Blick seiner Opfer zu erkennen. Das Exil ist dann nicht der Ort der Entfremdung, wie dies von Said ausgearbeitet wurde, stattdessen wird es zum Konzept, das auf die permanente Begegnung mit dem Kolonisator verweist. Der Israeli ist in Darwishes Gedicht ein intimer Feind, um den Begriff Ashis Nandys — übertragen auf Darwishes Gedichte — zu verwenden,⁶⁵ und der Dichter lädt diesen Feind ein, seine Ängste und seine Gewaltbereitschaft zu überwinden und sich auf diese Begegnung einzulassen.

»Wer bin ich ohne Exil?« fragt Darwish in einem seiner Gedichte⁶⁶ und schenkt darin auch der jüdischen Auffassung des Exils eine neue Bedeutung, die ihr im Narrativ der Zionisten verweigert wurde.

64 Mahmud Darwish, *Belagerungszustand: Gedichte*, übers. v. Stephan Milich, Berlin 2006: 23.

65 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi 1983.

66 Mahmud Darwish, »Wer bin ich ohne Exil?«, in Mahmud Darwish, *Wir haben ein Land aus Worten. Ausgewählte Gedichte 1986-2002*, hg. und übers. v. Stefan Weidner, Zürich 2002: 125–127.

In seinem Gedicht »Am letzten Abend auf dieser Erde« schrieb Darwish:

Am letzten Abend auf dieser Erde schneiden wir unsere Tage
Von unseren Bäumchen und zählen die Rippen, die wir bei
uns tragen,
Die Rippen, die wir zurücklassen werden, hier ...
[...]
Und eine alte Zeit, die dieser neuen Zeit die Schlüssel für unsere Tore überreicht.
So tretet ein, Eroberer, in unsere Häuser, trinkt unseren Wein
Aus unseren einfachen Stanzen. Denn um Mitternacht sind wir die Nacht,
Kein Morgenrot wird von einem Ritter gebracht, der aus der Gegend des letzten Gebetsrufs kommt.
Unser grüner Tee ist heiß, trinkt ihn, unsere Pistazien sind frisch, so eßt sie,
Unsere Betten sind grün vom Zedernholz, so ergebt euch dem Schlaf
Nach dieser langen Belagerung, und schlaft auf den Federn unserer Träume,
Die Laken sind gerichtet, die Essenzen stehen an der Tür bereit und die Spiegel sind zahlreich,
Tretet ein, damit wir sie endgültig verlassen, und bald werden wir nachforschen,
Was unsere Geschichte in den fernen Ländern war, als sie die eure umgab,
Und am Ende werden wir fragen: War Andalusien
Hier oder dort? Auf der Erde ... oder im Gedicht?⁶⁷

Darwishes Gedicht steht nicht außerhalb der Diskussion des jüdischen Nationalismus, sondern eröffnet die nötige Perspektive und nennt den Anfangspunkt für jede ernstzunehmende Auseinander-

67 Mahmud Darwish, »Am letzten Abend auf dieser Erde«, in *Die Farbe der Ferne. Moderne arabische Dichtung*, hg. und übers. v. Stefan Weidner, München 2000: 148f.

setzung mit der zionistischen Geschichtsauffassung, bei der »eine alte Zeit dieser neuen Zeit die Schlüssel für unsere Tore überreicht«. Das ist die Stimme »des Einsatzes aufs Konkrete«, verschmäht und unterdrückt, als Scholem den Zionismus als »die utopische Rückkehr« charakterisierte.

Darwish geleitet uns zu einer ganz anderen Definition einer jüdischen Geschichtsauffassung: nämlich einer, deren Narrativ sich im Rahmen der Traditionen der Unterdrückten vollzieht. Der Dichter wendet sich direkt an die Eroberer und ermöglicht es ihnen (uns) dadurch, sich selbst zu betrachten und — was noch wichtiger ist — uns in einem Prozess der Entkolonisierung selbst zu erkennen. Somit bereichert Darwish Benjamins Überlegungen um eine neue Dimension. Das Exil ist jetzt des Dichters permanente Verfassung, geprägt von der zionistischen Negation des Exils. Aus dem Zustand des Exils heraus liest uns Darwish das Narrativ des Fortschritts vor, das ihn zum Opfer machte; er fordert uns auf, den »wahren Ausnahmezustand« auszurufen und ihn, Darwish, zu erkennen, auf dass wir uns selbst erkennen mögen. Dieser Sachverhalt wurde von Elias Khoury ausführlich behandelt, der sich in einer Art und Weise auf die Kultur Israels eingelassen hat, die einen eigenen Vortrag verdient hätte. Nachdem sein bahnbrechender Roman *Bab Al-Shams (Das Tor zur Sonne)* auf Hebräisch erschienen war, gab Khoury der israelischen Zeitung *Yedioth Ahronoth* ein Interview, in dem er unter anderem Folgendes ausführte:

»... als ich an diesem Buch arbeitete, entdeckte ich, dass der »andere« der Spiegel des »Ich« ist. Und davon ausgehend, dass ich über ein halbes Jahrhundert der palästinensischen Erfahrung schreibe, ist es ohnehin unmöglich, diese Erfahrung anders zu lesen als im Spiegel des israelischen »anderen«. Folglich habe ich mich, als ich diesen Roman schrieb, sehr darum bemüht, nicht allein die palästinensischen Stereotypen zu demontieren, sondern ebenso die israelischen Stereotypen, wie sie in der arabischen Literatur und besonders in der palästinensischen Literatur von beispielsweise Ghassan Kanafani oder selbst von Emil Habibi auftreten. Der Israeli ist ja nicht

lediglich der Polizist oder der Besatzer, er ist der »andere«, der seinerseits eine menschliche Erfahrung gemacht hat, und wir müssen diese Erfahrung lesen. Wie wir seine Erfahrung lesen, spiegelt, wie wir die palästinensische Erfahrung lesen.«⁶⁸

Es kommt mir beinahe so vor, als würde Khoury hier den »ersten Fellow« des Wissenschaftskollegs (und auch spätere, mich einschließend) ansprechen und in die Schranken rufen. Er konfrontiert uns, fordert, bittet, dass wir in den Spiegel blicken, und eröffnet uns den Weg zu den »versteckten« und den verdrängten »Erinnerungen«, um Scholems Begrifflichkeiten aufzunehmen. Darwish freilich sprach aus der Warte seiner eigenen Erfahrung. Und wie er in dem bemerkenswerten Filmporträt *As the Land is the Language* von Simone Bitton ausruft, war diese alles andere als eindimensional.

»Die Koexistenz war tief in mir verwurzelt. Der Militärrichter, der mich wegen meiner Gedichte verurteilte, war Jude. Die Lehrerin, die mir Hebräisch beibrachte und meine Liebe zur Literatur nährte, war Jüdin. Mein Englischlehrer, der streng war, war Jude. Die Richterin, die mich zum ersten Mal ins Gefängnis schickte, war Jüdin. Meine erste Geliebte war Jüdin. Mein Nachbar war Jude. Meine Genossen im politischen Kampf waren Juden. Daher habe ich von Anfang an die Juden nie als Monolith oder als Stereotyp betrachtet. Folglich existiert für mich die Möglichkeit der Koexistenz, und zwar sowohl psychologisch wie kulturell. Das Hauptproblem jedoch bleibt ein politisches Problem.«⁶⁹

68 »Struggle for Life, not for Death«, ein Interview mit Elias Khoury, *Yedioth Ahronoth*, 15. Februar 2002. Die hebräische Version dieses Interviews wurde veröffentlicht von Andalus Publishing House in Tel Aviv, geleitet von Yael Lerer, die als erste israelische Verlegerin arabische Literatur in Israel druckte, um auf diesem Wege ihre sonstigen und sehr umfassend konzipierten Aktivitäten zur Propagierung des Binationalismus zu befördern, auf dass »wir uns selbst im Spiegel sehen«. Dt. Übers. nach [http://www.multilingualarchive.com/ma/enwiki/de/Elias_Khoury_\(writer\)](http://www.multilingualarchive.com/ma/enwiki/de/Elias_Khoury_(writer))

69 *Mahmoud Darwish: As the Land is the Language (Et la terre, comme la langue)*, ein Film von Simone Bitton und Elias Sanbar, Regie: Simone Bitton, 1998 (übers. v. Gerd Burger).

»Wer bin ich ohne Exil?«, fragt der Dichter. Ja, was liegt überhaupt jenseits des »Exils«, jenseits der Option, sich zu den Siegern zu gesellen? Will man werden wie sie, oder will man darauf drängen, dass auch sie sich daran erinnern, dass sie menschlich sind wie »wir«, die Opfer, die Unterdrückten, die sich weigern, ihre persönliche Würde preiszugeben und die eben darin ein neues Denken und Erleben verkörpern? Sollten wir ihre Ideen akzeptieren? Wir sollten Darwish hier nicht missverstehen; er kämpfte (wohlgemerkt jahrzehntlang in der PLO) bis zu seinem letzten Tag für die Befreiung Palästinas. Aber die politische Befreiung bedeutet keineswegs, dass der Zustand des Exils sich einfach in Luft auflöst, denn erst das vom Exil geprägte Bewusstsein führt zur Entkolonialisierung — und es ist unverzichtbar für eine gegenseitige Anerkennung und Befreiung.

»Wer bin ich ohne Exil?« Diese Frage sollte man zuerst den israelischen Juden stellen, und einige von ihnen stellen sich in der Tat diese Frage und versuchen, die unterdrückten Stimmen des Exils zurück in die Wirklichkeit und das Bewusstsein Israels zu holen. Das Exil, wie es sowohl Benjamin als auch Darwish interpretierten, mag dann zum Ausgangspunkt werden, um über Alternativen zu Teilungen und zum Konzept des Nationalstaats nachzudenken, ohne dabei nationale Unterschiede zu ignorieren. Das Exil bedeutet keineswegs das Gegenteil des Heimatlands, vielmehr handelt es sich um eine besondere Sensibilität, die zu einem Prozess der Entkolonialisierung führt, der Juden und Araber zugleich umfasst, in dem die Juden ihre Rechte eingrenzen, um genug Raum für eine palästinensische Existenz zu schaffen, während die Palästinenser die jüdische Existenz anerkennen. Darwish bringt die Stimme des Flüchtlings zu Gehör und macht ihn so zum Ausgangspunkt der Debatte um die Rechte der Juden.

Schon die bloße Diskussion um die Flüchtlinge und ihr Recht auf Rückkehr gilt vielen Israelis als existenzielle Bedrohung. Immer neue Mechanismen der Verdrängung werden erdacht, um dieses Recht zu negieren. Was jedoch deutlich wird, ist die Unmöglichkeit, diese Verdrängung aufrechtzuerhalten, wenn die Stimmen der Erinnerung lauter und lauter werden. Das im März 2011 von der Knesset verabschiedete Gesetz zum Verbot der Erinnerung an die *Nakba*,

die Vertreibung der Palästinenser, verdeutlicht uns die tiefe Krise des Bewusstseins der Israelis und ihr Versäumnis, sich dem Erinnern zu stellen.

Ich teile diese Besorgnis, und zwar ohne jede Einschränkung. Wer die Besorgnis ignoriert, macht jede Diskussion des Binationalismus sinnlos. Denn diese Ängste sind real. Aber der einzige mögliche Umgang mit ihnen ist, dass man sie mutig anspricht und anerkennt. Es geht um mehr, als nur »auf der richtigen Seite der Barrikade zu stehen«, es geht um Fragen der Notwendigkeit, der Dringlichkeit. Die Anerkennung palästinensischer Rechte ist notwendig, um Israels Recht auf seine Existenz als nationale Einheit abzusichern. Wir sollten uns daran erinnern, dass der Hauptgrund für die permanenten Ängste der Israelis die Unterdrückung der Vergangenheit ist, die ständige und schreckliche Erinnerung — egal wie gründlich auch immer verdrängt — an die Existenz palästinensischer Flüchtlinge. Der einzige Weg ist, den Ängsten ins Auge zu sehen, egal wie schwierig und riskant dies zu sein scheint. Die Flüchtlingsfrage ist keine leicht zu lösende, aber die totale Unterdrückung (der Rechte der Palästinenser) und Rechtfertigung (der Rechte Israels) gefährdet sowohl die Existenz Israels als auch Palästinas.

Die Anerkennung des palästinensischen Nationalismus sollte einen Weg eröffnen, auch die nationalen Rechte der Juden anzuerkennen. Die Anerkennung des arabischen Nationalismus klärt den Rahmen, innerhalb dessen eine solche Anerkennung erfolgen kann. Die derzeitige kolonial-theologische Definition des Staates Israel verhindert diese Anerkennung und sorgt für eine permanente Spannung, die zuletzt die Vernichtung beider Gemeinschaften nach sich ziehen könnte, sowohl der palästinensischen als auch der jüdisch-israelischen. Nun sind zwar Kolonialherren nicht gerade dafür bekannt, dass sie aus freien Stücken ihre Privilegien preisgeben, wie es derzeit von den Israelis gefordert wird — aber in meinen Augen ist das die einzige Option, die Israels Existenz langfristig sichern kann.

Die Vergangenheit ist nicht vergessen, und ihre Stimmen lassen sich nicht länger ignorieren. Andererseits sind die Kolonisatoren (»wir«) noch immer unvorbereitet, auf »sie«, die Palästinenser, zuzugehen. Es scheint, als seien die Warnungen von Scholem und

Arendt auch nach mehr als sechzig Jahren noch aktuell. Beide lagen sie nicht falsch, als sie die Krise in Israel vorhersagten, die wir heute erleben, und auch die Aspekte, vor denen sie beide warnten, die für vergleichsweise lange Zeit verdrängt wurden, sind nicht verschwunden. Tatsächlich scheinen Arendts und Scholems Warnungen immer relevanter zu werden. Der Zusammenbruch des »Friedensprozesses« unterstreicht diese Tatsache. Denn anders als vorhergesagt, brachte die Zeit keine Linderung der Spannungen, sondern verschärfte sie nur. Der Binationalismus — also die Anerkennung der Notwendigkeit von Gleichheit und Teilhabe — ist und bleibt der unverzichtbare Bezugsrahmen, innerhalb dessen sich die angesprochenen Probleme lösen lassen, und selbstverständlich muss er beide Völker einschließen. Trotz der grundlegenden Veränderung des historischen Kontextes jedoch bleibt es ein Fakt, dass sich die Israelis nach wie vor im Zustand permanenter Angst befinden — Scholems Warnung vor dem Messianismus wird immer realer.

In diesem Zusammenhang kann das Konzept des Exils ein brauchbarer Terminus sein, um sich mit den Erinnerungen und dem Geschichtsbewusstsein der beiden Völker auseinanderzusetzen. Das Gedenken an das Exil kann dann zu einem integralen Bestandteil der Definition von Souveränität werden, mit anderen Worten eine andere Auffassung von Zugehörigkeit schaffen. Der zionistische Diskurs betont gerne, dass das Land einst dem jüdischen Volk gehörte, dessen Ansprüche darauf deshalb den Rechten anderer bei Weitem überlegen seien. Umgekehrt sagen die Palästinenser gemeinhin, sie seien »die Kinder des Landes«. Vielleicht kann sich genau aus diesem Widerspruch heraus eine neue Option ergeben, in der die Juden zu »den Kindern des Landes« werden und sich die Palästinenser ihr Bewusstsein des Exils erhalten können, aber diesmal in ihrer Heimat und mit einem klaren Gefühl der Zugehörigkeit.

In einem seiner letzten Gedichte (»Szene, bereits verfasst«) findet sich Darwish plötzlich zusammen mit seinem Mörder eingesperrt und kann nur darauf hoffen, dass sie gemeinsam überleben werden. Wie Hunaida Ghanim in ihrer Interpretation dieses Gedich-

tes festhielt,⁷⁰ spielt zu diesem Zeitpunkt das Gedächtnis längst keine Rolle mehr:

Nun lass uns annehmen, dass wir,
ich und der Feind,
aus dem Himmel fielen
in ein Loch ...

Was wird wohl geschehen?
Eine Szene, bereits verfasst
Anfangs hoffen wir noch auf einen glücklichen Zufall ...
Vielleicht kommt jemand vorbei, der uns rettet und
uns das Seil des Überlebens reicht
Mein Feind wird sagen: Ich zuerst
und ich werde sagen: Nein, ich zuerst
Er wird mich verfluchen, ich werde ihn verfluchen —
vergeblich
Bislang hat uns kein Seil erreicht

Am Ende des Gedichtes erklärt Darwish:

Er sprach: Hast du etwa vergessen, dass ich dich schon einmal
in solch einem Loch begraben habe?
Und ich entgegnete: Beinahe hatte ich es vergessen,
weil eine betörende Zukunft kam, an meiner Hand zerrte ...
aber dann voll Müdigkeit verschwand
Er fragte mich: Willst du nun mit mir verhandeln?
Ich antwortete: Über was willst du in diesem Loch,
in diesem Grab, mit mir verhandeln?
Er sprach: Über deinen und über meinen Anteil
an unserer Vergeblichkeit und
an unserem gemeinsamen Grab
Ich fragte: Was soll das nützen?
Die Zeit ist uns entronnen

70 Ghanim, »The Urgency of a New Beginning«.

das Schicksal wurde zur Ausnahme
von der Regel
Hier liegen Mörder und Ermordeter zusammen,
in einer Grube schlafend
Es muss ein anderer Dichter kommen und diese Szene
bis zu ihrem Ende führen.⁷¹

Immer noch haben wir keine Antworten. Das Einzige, das wir tun können, ist, »auf der richtigen Seite der Barrikade« Stellung zu beziehen und uns an Walter Benjamin zu halten mit Hilfe der Schriften des frühen Gershom Scholem sowie Mahmoud Darwishes.

Aus dem Englischen von Gerd Burger

71 Mahmoud Darwish, »Szene, bereits verfasst«, übers. v. Stephan Milich; ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel »Mashhad Jahiz« in Mahmoud Darwish, *La Uridu Li-hadhihi 'l-Qasida an Tantahi*, Beirut 2009: 56–61. Siehe auch Ghanim, »The Urgency of a New Beginning«: 75–76. Ghanims scharfsinnige Lektüre Darwishes veranlasst sie, sich über Arendts kritische Überlegungen zum Zionismus Gedanken zu machen.





Introduction

Dear Nono, ladies and gentlemen,

Allow me to welcome you all to the fifth Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung, which I do on behalf of Günter Stock, the President of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities (BBAW), of Luca Giuliani, Rector of the Wissenschaftskolleg zu Berlin, and of Jürgen Christian Regge, Chairman of the Fritz Thyssen Stiftung.

The BBAW, the Wissenschaftskolleg zu Berlin and the Fritz Thyssen Stiftung are joint sponsors of the research program “Europe in the Middle East—The Middle East in Europe.” This program stands in the tradition of the Berlin Working Group “Modernity and Islam,” which was launched in 1996. The Working Group was originally supported by the Berlin universities, the Zentrum Moderner Orient and the Wissenschaftskolleg zu Berlin, with the participation of additional German and European research facilities. Its instruments were the Berliner Seminar, a scholarship program designed for young academics, and a Summer Academy staged alternately in a country of the Middle East and in Berlin. These instruments have remained in place. And it gives me special pleasure to welcome the current members of our fellowship program.

Over the past five years, “Europe in the Middle East—The Middle East in Europe” has been funded by the Fritz Thyssen Stiftung. As of October 1 this year, the program is being supported by the Senate of Berlin within the framework of its “Forum Transregionale Studien,” the Becker Lecture will continue to be sponsored by the Fritz Thyssen Stiftung.

The research program has three major objectives:

First, to investigate the historical legacies between Europe and the Middle East, in terms of their congruences and their differences; *Second*, to analyze the mythical narratives of origin that shaped the individual cultures in Europe and the Middle East to the present day, and *Third*, to conduct comparative research on the core problems of modernity in Europe and in the Middle East from a conceptual-historical perspective.

Endeavoring to avoid the “disciplinary nationalism” of individual disciplines, the research program underscores the necessity for joint research with academics from the countries of the Middle East, and seeks to forge a bridge between research, art, and the public sphere.

Our series of lectures is dedicated to the memory of Carl Heinrich Becker, the great Orientalist, reformer of higher education and pioneering politician of the Weimar Republic, who was born in 1876 and who died immediately after the Nazis seized power in 1933. I am delighted to be able to welcome members of the Becker family to this event once again.

In 1895 Becker began reading Arabic and Religious Studies, initially in Lausanne, and subsequently in Heidelberg and Berlin. He gained his doctorate four years later, and in 1902 was awarded his professorship, with a dissertation entitled “On the History of Egypt under Islam.” He was hailed as the “founder of Islamic Studies” in Germany. Becker deemed it self-evident that philological, historical and sociological approaches to this discipline should not be played off against each other, but rather combined, in order to afford the

study of Islam a robust theoretical foundation and the opportunity to furnish applicable research results.

In 1921 Becker served for a few months as Prussian Minister of Culture and Education. He subsequently occupied the post of Prussian Minister for Science, Art, and Public Education in the cabinet of Otto Braun from 1925 to January 30, 1930. Having moved from Oriental Studies into politics, Becker's main focus was directed at cultural foreign policy. He voiced fierce criticism of what he referred to as the "domestic orientation of our education." The objective, he wrote, was not merely to train "pioneers of Germanness abroad," but "to create politically-aware global citizens." Becker took the view that culture had hitherto been regarded as a vehicle with which to exert economic influence within foreign policy, as an "elegant ribbon adorning the commercial bill of exchange." In future—of this Becker was convinced—cultural policy would come to serve as a guideline for economic policy. "Our education towards becoming a world nation," stated Becker, "cannot be left to consuls and diplomats, but must be striven for by expanding our education curricula to do justice to the new facts of our world status. ... Our field is the world." Could there be a better motto for the emerging, still conceptually rather diffuse Humboldt-Forum, set at the heart of Berlin and thus the Republic?

The origin of the research program "Europe in the Middle East—The Middle East in Europe"—or EUME, for short, lies in Israel. In 1993 we had been able, upon the initiative and with the invaluable help of our colleague Yehuda Elkana, to set up a group of young Palestinian and Israeli scholars who would work together at the Van Leer Jerusalem Institute. This was not a project of moral correctness and goodwill. It was a project driven by intellectual curiosity culminating in the key question that was directed at the young Palestinians and Israelis: What importance, if any, did the legacy of the European Enlightenment have for them? We wanted to build a detour for a road that did not yet exist: we hoped, of course, that in the course of their deliberations and encounters, these young scholars would provide an example of how a fair debate could be carried out between members of two groups who differed so much in terms of their religion, their cultural

heritage and their political commitment. Leaders of the group were Rivka Feldhay, an Israeli historian of science, and Azmi Bishara, an Israeli-Palestinian sociologist who would later become a member of the Knesset and an outspoken critic of Israeli politics. I vividly remember watching TV on September 13, 1993 when, on the lawn of the White House in Washington, and with the manifest pressure of President Clinton, a hesitating Yitzhak Rabin and a somewhat less hesitating Yasser Arafat shook hands and signed the Oslo Accords. It was exactly this day when the good news reached us that the funding for our Jerusalem program had been granted. In retrospect, the terrible turn that the conflict between Israel and the Palestinians has taken since seems almost unimaginable. We had planned to change the letterhead of our program after the first years: in the second phase, its headquarters should be located in Ramallah. The second Intifada and the events that led to it put an end to the program.

But the inspiration was there—and the origin of the research program EUME has a lot to do with this first group of young Israelis and Palestinians—a group that I remember with gratitude and sympathy. From its inception, Israeli colleagues have played an important role in our program. At one point, Navid Kermani, who was a fellow of the Wissenschaftskolleg then, and I got so excited about the cooperation between Israeli and Arab scholars in the context of the EUME program that we proposed a plan for a Berlin-based Jewish-Muslim Academy. It has still to be built ...

Professor Amnon Raz-Krakotzkin was our fellow in the academic year 2003/4 and became a member of the Collegium that runs the EUME program. To welcome him as the speaker of the fifth Carl Heinrich Becker Lecture is a great pleasure and a privilege indeed. To his friends and colleagues, Amnon Raz-Krakotzkin is simply Nono—and that's how I shall refer to him from now on, both as a sign of my respect and my friendship for him.

Nono was born in Jerusalem in 1958. He became a professional historian after having received his education at the Hebrew University and at Tel Aviv University. In 1989 he was awarded his Masters with a dissertation on "Censorship and Editing: The Catholic

Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century” for which he later got the Zalman Shazar Prize for Jewish History. His PhD thesis, submitted in 1996, bears the title “The National Narration of Exile: The Representation of the Jewish Middle Ages in Zionist Historiography.” Currently, Nono is an Associate Professor in the Department of Jewish History at the Ben-Gurion University of the Negev.

Nono will speak on “Exile and Binationalism: From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish.” It is a topic full of reminiscence and nostalgia for the founding generation of the Wissenschaftskolleg: when the Kolleg was created, in 1981, Gershom Scholem, born in Berlin, accepted the invitation of Peter Wapnewski and became, in more than one sense, our first fellow.

Nono has always been intrigued by the concepts of binationalism and the experience of exile, and it must have given him a considerable degree of satisfaction that the last years have seen a growing interest in these topics—with the concentration on a small group of Jewish intellectuals who, I am quoting him, “introduced the idea of binationalism into the discussion of Zionism and Palestine.” The small organization they established in 1926 was called “Brit Shalom,” i.e. “Covenant of Peace,” and advocated a binational state in Palestine, based on equal rights and the partnership of Arabs and Jews. Members of this group of whom many came from a German-Jewish milieu were, among others, Gershom Scholem, Martin Buber and Hannah Arendt. It is a fascinating story, told by Nono, how this program of binationalism later, not least due to the holocaust and the founding of the State of Israel, disappeared—and how it is coming back today.

In this context, I should like to mention an idea put forward by Hannah Arendt and quoted by Nono that has acquired a burning topicality today. Arendt suggested an alternative to both the utopia of a Zionist state and to the binational option she had originally proposed and eventually given up. It was the idea of a federation, first conceived as a federation under the protection of a superpower, preferably the British, in the form of a “British Commonwealth of Nations” and then as a Mediterranean federation. For Arendt, such

an arrangement should be of utmost interest to the Israelis, because, in her words, “in a model of this sort the Arabs would be strongly represented and yet not in a position to dominate all others.” This meant liberating the Jews of Israel from what one might call the demographic threat of their Arab neighbors. Reading—thanks to Nono’s drawing our attention to it—Arendt’s praise of a Mediterranean Federation as a means to bring “the Arabs ... into unity with European peoples” must bring us to deplore the failure of one of the more ambitious and promising European projects after the fall of communism: the founding of the Union Méditerranée in 2007. This project has not lived up to its promise, to say the least—France and Germany share the blame for its failure. We could watch the Arab Spring with much greater confidence if the Mediterranean Union had become a feasible project. A first concrete step toward solving the Israeli-Palestinian conflict might possibly have come with it.

It is always an intellectual pleasure to hear someone talk about a topic that is close, not only to his own scholarly interests, but to his own inner, personal convictions. For Nono, binationalism and exile are two such topics. He insists that these concepts do not shape a concrete political program; they do not even exclude a two-state solution. In the first instance, however, they are a sort of intellectual frame that should allow us to rethink the relationship between the Arabs and the Jews. Be that as it may, you can be sure to now hear a talk that will have significant consequences for the way you conceive and think of one of the most pressing political issues of our time. Nono—it is a great pleasure to have you with us today and we look forward to what you have to say.

(This talk was given partly in German and partly in English.
The German parts have been translated by John Rayner.)

Exile and Binationalism— From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish

Berlin, 14 June 2011

AMNON RAZ-KRAKOTZKIN

is Professor for Jewish History at the Department of Jewish History and chairs the Department of Interdisciplinary Studies at the Ben-Gurion University of the Negev. He is also a senior research fellow at the Van Leer Jerusalem Institute. Raz-Krakotzkin studies both early modern Christian-Jewish discourse and Zionist historical consciousness.

Among his publications are: *The Censor, the Editor and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century* (University of Pennsylvania Press, 2007), for which he received the Zalman Shazar Prize for Jewish History, and *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale* (La fabrique, 2007).

In 2003/4 Raz-Krakotzkin was a fellow of the Wissenschaftskolleg zu Berlin, and he is a member of the Collegium of “Europe in the Middle East—The Middle East in Europe.”

It is an exceptional honor for me to be here today, to be invited to deliver the fifth annual Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung. For the last years I have been privileged to be a member of the EUME team, the EUME family, and to be deeply enriched by this stimulating and path-breaking project, a unique framework for a continuous penetrating discussion, and an attempt to subvert dichotomies and advance new directions to deal with the complex legacies and relations between Europe and the Middle East. I would like therefore first of all to use this opportunity to thank my partners in the steering committee (the Collegium) of the project, and particularly my dear friend and colleague, Georges Khalil, who manages to keep this project lively and challenging, for his continuous encouragement, and for his unceasing inspiration. I am lucky to have Georges as my friend.

The title of the project, “Europe in the Middle East—the Middle East in Europe,” expresses from my perspective the duality of the Jew’s position, in a way that is crucial for our discussion here: the Jew as the “East” in Europe, that became “Europe in the Middle East”—as Israel views and defines itself in opposition to the East—and accordingly, in opposition to itself. Binationalism in this wider sense (which has crucial theoretical and political implications) may be seen as an

attempt to preserve the Jewish resistance to the dichotomy of the Jew (as a European) versus the Arab (as the Oriental), and to contribute through this resistance to a reformulation of Jewish existence in the Middle East.

This lecture is given in honor of Carl Heinrich Becker, the great scholar of Islam and Prussian Minister of Education. My lecture is linked indirectly to three generations of the Becker family. When I was a fellow of the Wissenschaftskolleg during 2003–4, it was my privilege to have an office next door to Michael Becker's, Carl Heinrich Becker's grandson. I had therefore the opportunity to discuss with him some of the ideas conveyed in this paper, and to enjoy his critical thinking. His father, Hellmut Becker, one of the founders of the Wissenschaftskolleg, was Gershom Scholem's close friend and the one who convinced him to go there. Scholem will be one of the key figures to whom my paper is dedicated. In his eulogy to his friend, Becker refers also to Scholem's binational sensitivity and to his withdrawal from this commitment.¹ Finally, I believe that the fundamental issues driving the political discussion of binationalism are determined by values and questions similar to those that directed and occupied Carl Heinrich Becker, as reflected in his insightful writings on Christianity and Islam, and his activity both as a scholar and as a politician.² He shared similar cultural sensitivity to those expressed by some of the personalities I will discuss here.

It is always a pleasure to return to the Wissenschaftskolleg, that in the last years has become my second home, and this lecture is also an opportunity to express my deep indebtedness to this institution for the continuous cultural and intellectual experience. I cannot think any more about my own work without considering the ways in which my stays here, as a fellow and after, have influenced my thinking, and I would like to thank the entire staff of the house. It is particularly meaningful for me to reflect here—even though critically—on the

1 Hellmut Becker, "'Wenn ein Weiser stirbt, kann niemand ihn ersetzen'—Zum Tode von Gershom Scholem," *Orientierung* 46.6 (1982): 63–5.

2 Carl Heinrich Becker, *Christentum und Islam*, Tübingen 1907.

writings of Gershom Scholem, the great scholar of Jewish mysticism and messianism, who for a while was one of the leading advocates of the binational idea. Scholem was the first, *der erste Fellow* of the Wissenschaftskolleg zu Berlin, where he spent the last months of his life, in the city where he was born.³ It is even more exciting to deliver this lecture in the presence of Elias Khoury, a current fellow of the Kolleg. Long before I first met him, Elias was a source of inspiration for my binational thinking. His masterpiece, *The Gate of the Sun*, was for me a gateway into Israeli history, a means to address the question of Palestine from an essential perspective, that of Palestinian refugees.⁴ I will not discuss Elias directly here, because it will take too much time, but I can design the framework of my talk between these two fellows—to what they share—and where they oppose each other. In other words: to address Scholem's early vision of binationalism through the perspective of Elias Khoury.

Finally, I would like to dedicate this lecture to the memory of a friend, Juliano Mer-Khamis, who was assassinated a few months ago in front of the theater he directed at the refugee camp in Jenin. Juliano believed in the political value of theater and art in the struggle against separations and walls. The son of Arna Mer, from a distinguished Zionist family, and of Saliba Khamis, one of the Palestinian leaders of the Communist party, he embodied binationalism. He was one of the best Israeli actors and one of the most accomplished Palestinian filmmakers. Once asked by a reviewer if he is half Jewish half Arab, he answered: "No, you cannot divide me. I am a hundred percent Jewish, and a hundred percent Palestinian." His life was a courageous attempt to overcome this tension, from the perspective of total identification with the Palestinian struggle. I do not intend to provide any comprehensive manifesto, certainly not a political program, but rather some fragments of thoughts.

3 Peter Wapnewski, *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs 1981/82*, Berlin 1983: 9. See also *idem*, *Mit dem anderen Auge. Erinnerungen*, Munich 2005.

4 Elias Khoury, *The Gate of the Sun*, tr. Humphrey Davis, London 2005.

Binationalism: Then and Now

In 1926 Gershom Scholem was one of the founders of “Brit Shalom” (“Covenant of Peace”) that called to: “Arrive at understanding between Jews and Arabs as to the form of the mutual social relations in Palestine on the basis of absolute political equality of two culturally autonomous peoples, and to determine the lines of their cooperation for the development of the country.”⁵ It was a small organization that was active mainly as a forum for cultural and educational activities, but still proposed an alternative political stand, when it called for the establishment of a binational arrangement, under the patronage of the British Empire. The political direction of the group led to internal debates that finally brought about its dispersal, in the early 1930s. Later there were other initiatives in the same direction, to which Scholem did not belong anymore: at that time he changed his mind and became one of the prominent figures who took part in the formation of the Zionist myth as the utopian return of the Jews to their homeland.⁶ By the late 1930s and during the 1940s, other adherents of the binational idea founded an organization called “Ichud” (“Union”), which tried to advance a solution based on the recognition of the rights of the Palestinians, and objected, finally, to the partition of Palestine in 1947.

In spite of their political marginality, these activities have always attracted attention, as many of the figures involved were among the prominent Jewish intellectuals of the time, a number of them teachers at the Hebrew University of Jerusalem that was opened in 1925. Many of them came from the German-Jewish milieu: some from Germany, like Scholem himself and Martin Buber, who was the spiritual mentor of many of the figures involved, and since his immi-

5 *She'ifotenu (Our Aspirations)*, 1926. Republished in Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, ed. Paul Mendes-Flohr, New York 1983: 74–5.

6 David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, second ed., Cambridge, Mass. 1982: 97–111. It is interesting to note the parallel shift in his academic interests at that period: from concentrating on early Kabbalah to the study of early modern messianism.

gration to Palestine in 1929 became the most devoted public advocate of the idea.⁷ Others, like Hans Kohn and Hugo Bergman, came from Prague, and previously belonged to what had been known as “The Prague Circle.” Another crucial figure in initiating “binational activities” was Yehouda Leib Magnes, the first rector and president of the Hebrew University, an American Reform Rabbi. In the 1940s he received the support of Hannah Arendt, who contributed some illuminating essays to the discussion. It is not surprising therefore that these ideas have always received a much wider attention relative to their real impact on political discourse.⁸ Sometimes they were presented as the innocent and non-realistic representatives of the allegedly “true” values of Zionism, sometimes as a challenge to hegemonic understandings of Zionism. Much less attention has been given to other persons and groups who contributed to these initiatives, including non-German members of Brit Shalom and also a group of Sephardic intellectuals who expressed a similar (although not identical) critical position, but until recently were totally excluded from Zionist memory.

7 Martin Buber was not a member of Brit Shalom, because he arrived in Palestine only later, but most of the members were inspired by him. After he settled in Palestine he became one of the most enthusiastic supporters of binational initiatives. See Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*.

8 For earlier discussions of these organizations, see for instance: Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine during Mandatory Times*, Tel-Aviv 1970; Ahron Kedar, “The Ideas of ‘Brit Shalom,’” *Zionist Ideology and Policy*, Jerusalem 1978 (Hebrew); Elkana Margalit, “Binationalism: An Interpretation of Zionism, 1941–1947,” *Studies in Zionism* 4 (1981): 275–312; Hagit Lavski, “German Zionists and the Emergence of Brit Shalom,” *Essential Papers on Zionism*, ed. Jehuda Reinharz and Anita Shapira, New York 1996: 648–70; Meir Margalit, “The Establishment of the ‘Ichud’ and the Response of the Yishuv to the Reorganization of ‘Brit-Shalom,’” *Zionism* 20 (1996): 151–73 (Hebrew); Arie Goren and Paul Mendes Flohr, “The Appeal of the Incurable Idealist,” *Like All the Nations? The Life and Legacy of Judah L. Magnes*, ed. William M. Brinner and Moses Rischin, Albany 1987: 139–53. The special interest also brought the republication of some of the texts that were written by Buber, Scholem and others: see Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*; Gershom Scholem, *Od Davar (Explications and Implications of Jewish Heritage and Renaissance)*, vol. 2, ed. Avraham Shapira, Tel-Aviv 1989 (Hebrew).

By now, the general interest appears to have expanded even further, bringing about the publication of a large number of remarkable studies.⁹ These studies try to examine the origins of these ideas in the European context where they were generated—either as a manifestation of the unique character of German Zionism, and consequently as a conclusion of the crisis of liberalism, the rise of anti-Semitism and the objection to assimilation that led them to Zionism—or as the conclusion of the historical experience as Jews in the midst of processes of nationalization and national divisions in central Europe.¹⁰ Without underestimating the contribution of these remarkable studies, it should be noted that most of them refrain from dealing with the political ideas of this group or considering the relevance of their thinking, both for understanding the history of Palestine and Israel, and for thinking about the future relations of Jews and Palestinians.¹¹ In other words, binationalism is presented as part of the history of the German Jews and their legacy, not as part

9 Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circles in Brith Shalom, 1925–1933*, Leiden 2002; Joseph Heller, *From Brit Shalom to Ichud: Judah Leib Magnes and the Struggle for a Binational State in Palestine*, Jerusalem 2003; Yfaat Weiss, “Central European Ethno-Nationalism and Zionist Bi-Nationalism,” *Jewish Social Studies* 11.1 (2004): 93–117; Steven Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*, Princeton 2007; Adi Gordon (ed.), *Brith Shalom and Bi-National Zionism*, Jerusalem 2008 (Hebrew); Dmitry Shumsky, *Between Prague and Jerusalem: The Idea of a Binational State in Palestine*, Jerusalem 2010 (Hebrew); Zohar Maor, *A New Secret Doctrine: Spirituality, Creativity and Nationalism in the Prague Circle*, Jerusalem 2010.

10 Dmitry Shumsky convincingly analyzed the binational approach of the Czech Jews as a response to policies of national division between Germans and Czechs. Others, like Zohar Maor, view the binational attitude as a conclusion of the mystical tendency and search for the “lost tradition” embedded in their Zionist thought, which brought them to object to some major aspects of Zionist secular thought.

11 With the exception of Joseph Heller, who provides a detailed historical account of the concrete political initiatives of Yehouda Magnes, and locates him in a relatively larger context of the period. His book *From Brit Shalom to Ichud* also provides a detailed updated description of the various organizations involved.

of the history of Palestine.¹² While some of the scholars involved (mainly Dmitry Shumsky) try to revive the notion of non-statist Zionism, others leave the impression that the very idea was irrelevant as a political option.

Yet it does not seem to be coincidence that this renewed academic curiosity is emerging at a time when the idea of one common state is being reintroduced into the larger discourse of Palestine—Israel, and is receiving attention from Arabs and Jews alike. The growing awareness that the “peace process” is unlikely to bring a genuine and just reconciliation, that it generates, in fact, more and more oppression and violence, has led many to rethink the logic of partition and to object to the principle of separation that has long governed the political discourse.¹³ Even though official discourse insists on presenting the “peace process” as the only realistic way, the search for alternatives cannot be ignored any longer, as more and more people are involved in rethinking the idea of partition, and are considering its severe implications. The idea of one shared political framework existed in the past, promoted by various fractions of the Palestinian national movement (particularly on the left) and also by Israeli leftist groups like Matzpen, but there is no question that the discussion has significantly expanded. This growing discourse has not produced any clear alternative, but it successfully challenges the presumption and logic of the “peace process” and particularly the principle of separation.

This stage in the discourse was introduced by Palestinian figures like Edward Said, Mahmoud Darwish, Azmi Bishara, as well as Israelis such as Meron Benvenisti (who since the 1980s has consistently argued that the establishment of a Palestinian state is impossible), non-Israeli Jews like Tony Judt and Judith Butler, and by a growing number of international writers. Various attempts to

12 With the exception of Dmitry Shumsky, who aside from his academic writings, contributes political pieces in which he advances a non-statist Zionism, and, in fact, tries to revive similar principles to those developed by Brit Shalom.

13 It is impossible to mention all discussions on the issue. Numerous publications (academic and non-academic) and conferences are dedicated to the search for alternatives to partitions all over the world.

advance alternatives have been proposed.¹⁴ On the other hand, many Israeli advocates of the “peace process” and of the two-state solution use this perspective as an argument against binationalism, namely, against the implementation of the principle of equality. The very idea of equal and just binationalism generates anxiety, which reveals the limits of what is called “peace.”

In this context, previous ideas take on a new dimension. We can read again the legacy of Brit Shalom in a wider context and from a different perspective. Given the renewed relevance of the idea of binationalism, I will try to reflect here on the understanding of the term from an Israeli point of view, through reading both Jewish and Palestinian writers. In this context, we can try to shift the direction of the discussion: instead of discussing binationalism as a German-Jewish phenomenon, we can try to understand some aspects of this political legacy from a Palestinian perspective. In this lecture I will focus on the writings of Gershom Scholem and Hannah Arendt in order to demonstrate their persistent relevance even after many decades. I will regard them as a prism through which we can analyze our own reality. But they can reach their actuality only when read through the eyes of the Palestinians who advanced binational thinking, as for instance, Edward Said and Mahmoud Darwish. Both Said and Darwish turned to the writings of German-Jewish intellectuals (although only sporadically to the Brit Shalom thinkers) when reflecting on the notion of exile and their own experiences as Palestinians. Said was deeply engaged with the writings of Theodor Adorno and Erich Auerbach. Darwish, particularly in his later years, referred in various ways to Walter Benjamin. Benjamin’s writings are also essential for the understanding of Scholem and Arendt, and he may be

14 See Meron Benvenisti’s comprehensive account of Zionist history in his *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948*, Berkeley 2000; also “The Binationalism Vogue,” *Haaretz*, April 30, 2009 at: <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/the-binationalism-vogue-1.275085> [November 9, 2011]. The article was first published in Hebrew in *Mitaam* 20 (2009). See also the interview of Ari Shavit with Meron Benvenisti and Haim Hanegbi: “Is the ‘Two State Solution’ still a viable and desirable solution to the Israeli-Palestinian Conflict?,” *Haaretz*, August 8, 2003.

seen as the hidden figure that accompanies my line of thought. Benjamin’s writings rest at the background of this essay, and link most of the participants.¹⁵ To a certain extent, it can be seen as an attempt to realize and actualize Benjamin’s political ideas into the context of Palestine. Judith Butler, in turn, reconsiders the contribution of the former Jewish intellectuals through the eyes of Darwish and Said, reflecting on the dialogue between them on the notion of exile.¹⁶

This attempt to read Jewish and Palestinian intellectuals together provides a frame of discussion in which two essential concepts are intertwined: binationalism and exile. “Exile and return” are essential categories in the construction of both Zionist and Palestinian consciousness, although in opposite ways: what was perceived by Zionists as the end of exile and the return to their “homeland” has actually determined the exile of the Palestinians, their expulsion from their lands and their continuous state of refuge and discrimination. Later I will argue that the Zionist interpretation of the concept of exile is not concurrent with the historical Jewish one. Through the reflection of their own experience of exile, Said and Darwish propose a space where both Palestinians and Jews can exist. Through the mediation of Jewish intellectuals, they resist the regime of separation, and clarify that it is impossible to distinguish the discussion of Palestinians from the discussion of the Jews. Some aspects of the thought of the Brit Shalom circle may lead us now to reintroduce the notion of exile into the discourse of Israel.

It should be clarified, however, that I do not use the concept of binationalism as referring exclusively to a “one-state solution” or necessarily as a counter-argument to the model of a two-state arrangement, but rather as the framework of discussion and of responsibility relevant for any process and any political arrangement. I do not

15 With the interesting exception of Edward Said, who refrained from quoting Benjamin even when it was obvious that Benjamin was his source of inspiration.

16 In what follows I take a similar direction to the one Butler presented in her “Edward Said Memorial Lecture” delivered at the American University of Cairo, where she addressed the diasporic approach to the question of Palestine. The lecture is available at: <http://www.youtube.com/watch?v=MLgIXtaF6OA> [November 29, 2011].

believe in models that are finally imposed on reality, but in the need to present the crucial questions and fundamental principles that should direct any political development. Binationalism determines the context of discussion and responsibility, the context essential for any discussion of Israel—Palestine that includes Jews and Palestinians, Israelis and Arabs. I suggest seeing it as a critical category and as a set of moral and political principles and values integral to any process or settlement—whether an arrangement of “two states,” one state, or any other federative arrangement—that may become possible in the future. On the primary level, these principles and values are very simple: civic and national equality; a compromise that strives for justice and the recognition of Palestinian rights. Although this framework may seem vague—and maybe because of it—I believe it has many advantages for clarifying the main issues, and at the same time, for proposing pragmatic and realistic ways to end the present colonial situation. As Meron Benvenisti repeatedly reminds us, binationalism is first and foremost a description of reality, however asymmetrical and colonial, in which the division between Jews and Arabs is the fundamental component.¹⁷ But at the same time, it offers an alternative vision.

That does not mean to say that the Brit Shalom intellectuals left us with any satisfactory or coherent political thinking: not at all. Their writings contain many contradictions that cannot be easily resolved. Careful readings of their positions will indicate the limits of their interest in the Arab population, and the lack of any serious attempt to include Arabs in a common community or vision. In spite of some preliminary negotiations with Arab personalities, they hardly proposed a serious political alternative, and were understandably (and tragically) suspected by the Arabs of being Zionist agents.¹⁸ It is particularly important to notice the orientalist

17 For Meron Benvenisti’s perspective see *Sacred Landscape*; also his “The Binationalism Vogue.”

18 We should remember that the main efforts of these thinkers during these years were dedicated to the establishment of the Hebrew University, an institution (remarkable project as it is) that was exclusively Jewish. One could think of a university as the natural site for “practicing binationalism,” by

dimension embedded in their perceptions: as emphasized by Steven Aschheim, while preaching binationalism, they were also worried that the Jewish community may cease being a European one: “when our European Generation makes its exit, Jewry here will become like those today in Bagdad,” wrote Hugo Bergman to his friend Robert Weltsch.¹⁹ Today, we hope that Israelis will become more like the Jews of Baghdad at the time, and it is clear that it is impossible to develop a binational thinking on such a racist (even if innocent) worldview.²⁰ From this respect, the legacy of the Sephardic intellectuals who dealt at the same time with similar ideas may be more relevant, as they searched for Jewish Hebrew nationalism as part of the development of the greater Arab world. As said, until recently, the cultural world of this group was almost completely neglected.

Nor is there any question that reality has dramatically changed since this political vision was first introduced. We should remember that in 1926, when Brit Shalom was established, the Jews were a minority of less than 20 per cent of the entire population, half of them orthodox and non-Zionist. When the question was raised anew in the 1940s, and equal rights were being offered to the Arab majority, the number of Jews had increased to about one-third of the population. From the Arab point of view, understandably, the binational vision, even if condemned by the Zionist establishment, was not significantly different from the hegemonic Zionist one, which insisted on a (projected) Jewish majority.

Having said all of this, however, it would be a mistake to disregard the challenge of these intellectuals and ignore the critical insights on Zionist policy deployed in their writings. Indeed, some-

addressing also the local population and proposing common projects. But in fact, the establishment of the university put an end to ideas of establishing a British university in Palestine, namely a university for all the inhabitants.

19 Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*: 19; 20—1.

20 A similar orientalist approach was expressed by Hannah Arendt in her description of Oriental Jews, when she stayed in Jerusalem during the Eichmann trial, for my comments see Amnon Raz-Krakotzkin, “Jewish Peoplehood, ‘Jewish Politics’ and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions,” *Col- lege Literature* 38.1 (2011): 57–74.

times we should read them against themselves; nevertheless, their sensitivity to the colonial aspects of Zionism and their awareness of the implications of Zionism should not be taken for granted. They provide a critical analysis of Zionism that can indicate the concrete aspects of the Zionist project. The condemnation of the very idea of binationalism tells us first of all that the denial of Palestinian rights as a nation, the denial of the principle of equality, is inseparable from the definition of Israel as a Jewish “nation state.” The demand to become a majority and the demand for political superiority were fundamental aspects of Zionist politics even when the Jews were a minority. What makes them particularly interesting is the fact that they came to their binational view as the conclusion of their Zionism, as part of their commitment to Zionism, and may therefore point towards an alternative definition of Jewish national existence in Palestine, towards what may be called the decolonization of Zionism. They did not offer a satisfactory framework, but we should remember that we do not have one either.

As we ourselves return to the ideas of Brit Shalom, we do so from a completely different situation. The state of Israel has long been established, and total Israeli hegemony is an indisputable reality. The establishment of the state of Israel (depicted as the “negation of exile”) had determined the fortune of all Palestinians (not only the refugees) to a permanent state of exile and displacement. It is in this precise context, however, that the concept of binationalism acquires a wider significance, both as a starting point for the analysis of the past, and as the fertile ground from which to generate an alternative approach to the present. In the context of a Jewish majority it means the recognition of Palestinian nationalism, and the internalization of the fact that this should be the condition for discussing and recognizing Jewish nationalism and Jewish sovereignty.²¹

21 The notion of binationalism as a way to clearly define the limits of Jewish nationalism was already raised by Martin Buber in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*.

Gershom Scholem: “On the Right Side of the Barricades”

In the last section of an article written in 1931, as a response to attacks against the Brit Shalom group and its attitudes, Scholem wrote:

Zionism took its stand, whether involuntarily or, as was more often the case, voluntarily, on the side of declining rather than rising forces. It saw its success in the intrigues of war—Versailles and San Remo and the signing of the Mandate—as a victory. But this victory has now become a handicap and a stumbling block for the entire movement. The force which Zionism joined in those victories was the manifest force, the aggressor. Zionism forgot to link up with the hidden force, the oppressed, which would rise and be revealed soon after. Could a liberation movement indeed be on their side, or, more accurately, take shelter under the wings of the victors of the war? Many of the socialists in our camp do not care for such questions, and are enraged when one speaks of the imperialism to which we are wedded through the Balfour Declaration. ... But it suffices to read and listen to the words of the editors of *Davar*²² over the last two years to understand the degree to which this marriage (even if inadvertently) has entrapped us. Excepting a historical catastrophe, the salvation of this movement from the forces to which it has sold itself is hardly possible. The alternatives are terrible: if Zionism remains with the ruling powers, it will undoubtedly break; yet if it attempts to desert them now, it may not succeed in doing so. Furthermore, this desertion may be accomplished only by risking the total destruction of our entire endeavor. ... The dream of the members of Mapai [the Labor Party at the time] of a middle road: to desert and yet retain, what they call the “triple covenant,” is a fool’s subterfuge, which has no real foundation in this world. Zionism is not in the heavens, and it does not pos-

22 The daily newspaper of the Labor movement under the leadership of Ben-Gurion.

sess the power to unite fire and water. Either it shall be swept away in the waters of imperialism, or else it shall be burnt in the revolutionary conflagration of the wakening East. Mortal dangers beset her on either side and nevertheless, the Zionist movement cannot avoid a decision ...²³

Scholem then concludes:

If it is still possible for an entire movement to change its ways and attempt to join up with the powers that will determine the shape of the coming generation, this I do not know. But I do know that it has no other way. Zionism must return to the sources that it betrayed in the hour of its victory. Better that the movement again becomes small but confident in its ways and pregnant with possibility than that it remains in its state of disintegration and falsehood and die with the reactionary forces that it followed as a result of the original sin: false victory. And if we do not win once again, and the fire of revolution consumes us, at least we will be among those standing on the right side of the barricades.

Scholem was well aware of the risks, but he believed that Zionism, by its essence, should take the risk and stand “on the right side of the barricades,” namely against colonialism, and identifying with the oppressed, the colonized, the Palestinian inhabitants of the land. This is for him “the hidden power” that should be revealed and stand against the “manifest force.” His political anti-colonial attitude reminds us of the later articulations of his close friend, Walter Benjamin, as formulated in his “Theses on the Philosophy of History” and already in much earlier texts. Scholem talks in the name of the “tradition of the oppressed,” and clearly realizes “that it is our task to bring about a *real* state of emergency”²⁴ by taking “the right side of

23 Gershom Scholem, “Bemai Ka’Mipalgi,” in *Od Davar*, Tel Aviv 1987: 57–9 (Hebrew).

24 Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” VIII, in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, tr. Harry Zohn, New York 1969: 257.

the barricades.” The search for “the hidden power” will become the focus of Scholem’s research in subsequent years, as a main component of mystical-messianic thinking, and long before Benjamin had articulated this messianic approach into a comprehensive historical criticism, Scholem proposed it as a political principle essential for the definition of the direction Zionism should take. The identification with the Arabs at that point was an essential component of Scholem’s conclusion, determined from his entire understanding of Zionism as a revolt against assimilation. His binationalism was not the conclusion of a “liberal” or “humanistic” worldview (commonly attributed to the Brit Shalom circle), but on the contrary, the conclusion of an anti-liberal approach, and particularly the rejection of a progressive perception of history that was associated with colonial consciousness. Binationalism is therefore a case in which Jewish tradition and memory are employed to counter the hegemonic Western approach. Scholem saw binationalism as the only alternative to the chauvinism—which he sometimes referred to as “Messianism” or “Sabbatianism”—which he attributed mainly to right-wing movements, as well as to the policy and declarations of the Zionist labor movement leadership.

Scholem’s strict anti-colonial statements are similar to the approach elaborated at that time by Hans Kohn, and were probably influenced by him. Kohn, later the noted historian and theoretician of nationalism, believed that Zionism can have an important role in the struggle against colonialism.²⁵ During the 1920s, he published several essays on colonialism and its impact on the colonized. He condemned the European progressive perception according to which “liberal Europeans saw in things Indian only an unprogressive barbarism, the mediaeval darkness which Europe had left behind,” and condemned colonialism as an ideology and as a practice that deny the colonized their dignity. He translated into Hebrew René Maran’s *Batouala*, presenting it as “a beginning of a protest, a vigorous pro-

25 Zohar Maor, “Hans Kohn and the Dialectics of Colonialism: Insights on Nationalism and Colonialism From Within,” *Leo Baeck Institute Year Book* 55 (2010): 255–71.

test against the white man and the colonial regime and as a guiding text for Zionist thinking.”²⁶ Accordingly, he believed that Zionism can become a liberating movement only if it stands with the colonized, resisting against the oppression of colonialism. Zionism was supposed to provide the Jews the platform in order to escape the decadent West and “return” to the authentic “Eastern identity.” In fact, the Western Jew should become a mediator that may redefine both West and East.²⁷ As noted by Zohar Maor, Kohn’s Zionism and his critique of colonialism “were rooted in a romantic, Volkish perception of the East as the core of purity and authentic religiosity,” similar to the orientalist position that was also shared by Buber.²⁸ The obvious orientalist aspects of his thinking cannot lessen the importance of this stand.

Kohn and Scholem did not hesitate in expressing their anti-colonial position at a very sensitive moment: after the riots of 1929 (during which about 120 Jews and more than 200 Arabs were killed), which generated hostility and hatred towards the Arabs, and strengthened the nationalistic approach.²⁹ Within this atmosphere, Kohn unhesitatingly offered explanation of the attacks as an inevitable violence of the colonized, a result of the continuous oppression and denial imposed upon the Arabs. It was, to use Benjamin again, “a moment of danger” at which both he and Scholem tried to write against the grain; use the moment of violence in order to propose what seemed to both of them as the only alternative.

Scholem’s words, cited earlier, preserved an obvious notion of a forthcoming catastrophe, of an apocalyptic war between the awakening East and the declining West. He was aware of the dangers, and

26 Maor: 257. As Maor notes, Maran did not struggle for independence, but rather for a new French colonial, but democratic, Republic. Kohn (and later Arendt) were thinking in similar terms about a Reformed British Empire.

27 Maor: a “merging of the growing Jewish settlement into the life of the surrounding Near East.”

28 See Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*.

29 See Hans Kohn’s letter of resignation from his post at Keren Hayesod (The Zionist Palestine Foundation Fund), 21 November 1929, published in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*: 97–100 and Martin Buber’s comments: 95–7.

was not sure that the small Zionist community of the time would be able to survive. But he definitely demonstrated that the precondition for Zionism was its stand “on the right side of the barricades.” His anxiety about an apocalyptic end was not only a result of political analysis and an anti-colonial position, but also a consequence of his objection to and warnings about the implications of a Zionist-dominant approach, as embedded in the concept of “negation of exile.” Like other members of Brit Shalom, Scholem’s binationalism was part of a much wider alternative approach to Zionism. Following the Zionist thinker and leader Asher Ginzberg (Ahad Ha’am), they believed that the goal of Zionism should have been the establishment of “a cultural center” and not a Jewish state. They also objected to the radical line of a “negation of exile,” according to which the new national culture should be established on the basis of a total denial of Jewish exilic cultures and post-biblical traditions. Many of the Brit Shalom intellectuals were non-secular in the sense of the term in Zionist culture, although they were also not orthodox. Alternatively, they believed that the intent of the new culture should be to revive Jewish traditions. Scholem believed that the Zionist settlement would be accompanied by a spiritual revival, based on the mystical tradition that would create a third road between assimilation and orthodoxy, two options he rejected. We can say that their binational attitude meant addressing the two elements that were suppressed by the Zionist perception of “negation of exile”: Arabs, but also Jews; the history of the land and the histories and traditions of the Jews.

The theological aspect of the Zionist approach brought the members of Brit Shalom, and particularly Scholem, to become more aware of the messianic dimension of the Zionist perception of “negation of exile.” Essentially, this concept refers to the consciousness that deems the present Jewish settlement in (and later, sovereignty over) Palestine as the “return” of the Jews to the land believed to be their home, and imagined, prior to its “redemption,” as empty. The negation of exile appeared to be the “fulfillment” of Jewish history and the realization of Jewish prayers and messianic expectations. “Secular” Zionism was thus not distinguished from the theological myth, but rather an interpretation of it, based on the biblical promise

and the Jewish prayer book. Secularization was in fact an actualization of the national myth, not its replacement.

Scholem was well aware of the apocalyptic dangers immanent to that approach. In a striking letter addressed to Franz Rosenzweig and written in 1926, the same year in which Brit Shalom was founded, he stated:

This country is a volcano. It houses language. One speaks here of many things that could make us fail. One speaks more than ever today about the Arabs. But more uncanny than the Arab people [*unheimlicher als das arabische Volk*] another threat confronts us that is a *necessary* consequence [*mit Notwendigkeit*] of the Zionist undertaking: What about the “actualization [*Aktualisierung*]” of Hebrew? ... One believes that language has been secularized, that its apocalyptic thorn has been pulled out [*ihr den apokalyptischen Stachel ausgezogen zu haben*]. But this is surely not true. The secularization of language is only a *façon de parler*, a ready-made phrase. It is absolutely impossible to empty out words filled to bursting, unless one does so at the expense of language itself. The ghostly Volapük spoken here in the streets points precisely to the expressionless linguistic world in which the “secularization” of language could alone be possible. If we transmit to our children the language that has been transmitted to us, if we—the generation of transition [*das Geschlecht des Übergangs*]—resuscitate the language of the ancient books so that it can reveal itself anew to them, must then not the religious violence of this language one day break out against those who speak it [*gegen ihre Sprecher ausbrechen*]? ...

Language is Name [*Sprache ist Namen*]. In the names, the power of language is enclosed; in them, its abyss is sealed. After invoking the ancient names daily, we can no longer hold off their power.

... In a language where he is invoked back a thousandfold into our life, God will not stay silent. ... Those who called the Hebrew language back to life [the revivers of the Hebrew lan-

guage] did not believe in the judgment that was thus conjured upon us [which they set up for us by their deeds]. May the carelessness, which has led us to this apocalyptic path, not bring about our ruin. ...³⁰

Unheimlicher als das arabische Volk. The question, according to Scholem, is not only the Arabs, not even mainly the Arabs, but the Zionist perception itself, as demonstrated in the revival of the Hebrew language. Scholem, remarkably, clarifies here the major tension inherent in secular Zionism: they, the revivers of the Hebrew language, did not believe in the Day of Judgment—they saw themselves as part of a national-secular revival. But the very act of secularization—the secularization of the Hebrew language—is the generation of the Day of Judgment. Secularization in that sense is actualization, namely apocalyptic messianic vision. The link between secularization and actualization is not exceptional to Zionism, but a fundamental aspect of Western secularization, particularly when considering the role of the Bible in its constitution. In Zionist secularism, it receives an exceptional meaning because in it refers directly to the origin of Western discourse.

It would be wrong to take Scholem’s statement only literally. Hebrew indeed established what can be seen as a “secular” Jewish existence, as the living language of a national community, and as the medium of a heterogeneous cultural production on all levels. For Scholem himself, though, the revival of Hebrew was the most important aspect of the Zionist revolution, much more than the establishment of a state. But it is wrong to ignore the apocalyptic dimension that the secular-national language upholds. Concentrating on the Holy Language and the politicization of terms like “exile” and “redemption” marks the messianic-catastrophic potential inherent to the entire project of secularization and nationalization: the impossibility of distinguishing “return” from apocalypse. The “revival”

30 Gerhard Scholem, “Bekennnis über unsere Sprache” (“Confession on the Subject of Our Language”), a letter to Franz Rosenzweig, December 26, 1926, tr. Gil Anidjar, published as an appendix in Jacques Derrida, *Acts of Religion*, ed. Anidjar, New York 2002: 226–7.

of the Holy Language, its transformation into the vital language of a national collective, leads to the sacralization of the nation and of the state.

The discussion on the Hebrew language refers, therefore, to the entire Zionist endeavor: Scholem alludes here to one serious question that worried him in particular at that period; the question of the Temple. Secular Zionism—and Scholem himself—tried to distinguish what was seen as national redemption from “messianism,” referring to an apocalyptic vision, which was associated with the construction of the Temple. But as Scholem’s analysis implies, these tendencies are not different from the Zionist secular myth, but rather determined from the myth, and can be seen both as a logical conclusion of Zionist self-perception and as the fulfillment of Jewish expectations. The founders of secular Zionism did not believe in the “Day of Judgment,” which they “set up for us by their deeds.” In many Jewish sources the concepts of “Zion” and “Temple” were understood allegorically, as referring to a spiritual ideal, or as metaphors for a state of human perfection. Both philosophers and Kabbalists view their spiritual exercises as a participation in the construction of a heavenly Temple. However, it was Zionism that made the realistic, political interpretation of the term the only possible definition: when all other attributes of messianic imagination are interpreted as political—“realistic” images, when reality is perceived as the utopian return—there is no space for allegorical, spiritual interpretations. In a context where all messianic images are interpreted as political and national, the only approach to the Temple (the main element of the Jewish imagination) remains the realistic one, meaning, the destruction of the mosques and their replacement with new buildings. Thus, the definition of Zionism as the return of the Jews, and in terms of national redemption, necessarily preserves a notion of destruction.

We should notice that Scholem’s warnings were not directed against “messianic speculations” as such, or against “religion,” but towards the interpretation it may gain in the context of “secular Zionism”—of “Jewish readiness for irrevocable action in the

concrete realm,” as he formulated it many years later,³¹ namely the nationalization and so-called secularization of the Jewish messianic perceptions. Even if the contents of the various images attributed to “messianism” are ancient, Scholem emphasizes that it is the secularization of messianism that “conjured up” the messianic crisis. In this context, Scholem could only say that Zionism has not given itself up *totally* to messianism.

Scholem’s awareness receives another meaning in light of Benjamin’s observation about the origins of fascism in liberal-progressive thought: “The current amazement that the things we are experiencing are ‘still’ possible in the twentieth century is *not* philosophical. This amazement is not the beginning of knowledge—unless it is the knowledge that the view of history which gives rise to it is untenable.”³² In the current context, messianism is the effect of secular Zionism, not its opposition. As long as we regard political messianism as the exceptional, we prevent the serious discussion about the view of history which gives rise to it, namely the Zionist, secular, negation of exile. In other words, the distinction between secular and religious-messianic Zionism is false, as the messianic is the conclusion of the progressive secular approach.

The issues raised in Scholem’s letter about the Hebrew language and in the binationalist text should be seen as the two sides of the same consciousness. Both texts preserve a notion of a coming catastrophe. Both the Arabs and the apocalyptic energy of the Hebrew language are regarded by Scholem as a threat. Both continue to threaten Israeli society: the Palestinian refugees haunt the Israeli consciousness as a permanent threat, as a memory that should be suppressed. At the same time, we witness a significant growth of Jewish movements that call for the construction of a Temple at the Haram al-Sharif, the Temple Mount, the other aspect of suppression. The denial of the Temple marks one of “the objects of which nothing is said in this country.” It is determined from the “secularization”

31 Gershom Scholem, “The Messianic Idea in Judaism,” in *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971: 34–5.

32 Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” VIII, in *Illuminations*: 257.

of the language, namely from the articulation of reality in the terms of redemption and utopian return. Scholem's fears receive another dimension in light of the growing messianic-political trends in Israel.

Out of both texts, binationalism constitutes a "response" to the "Day of Judgment" built into the "revival of the Hebrew language," into Zionism. The binational perspective enables the land to be distinguished from the myths associated with the land; to distinguish Zionism from political messianism.³³ Binationalism means recognition of Palestinian rights, as a way to define the limits of Jewish settlement, and to neutralize the apocalyptic tension. But in spite of his continuous objections to any link between Zionism and "messianism," Scholem was aware of the fact that this understanding of "messianism" is itself a Zionist construct.

Despite his consistent warning against messianism, it is wrong to describe Scholem's position here as anti-messianic: on the contrary, it gives "messianism" a different interpretation, in an opposite direction to the political-colonial stance, one similar to Benjamin's perception of messianic action. At this stage, Scholem follows the earlier Kabbalistic understanding of messianism he himself investigated (particularly Lurianic Kabbalah), where messianism is indeed conceived as a permanent praxis for the repair of the world, based on spiritual practices that intend to emphasize the state of exile as a precondition for revelation. Following these messianic perceptions, Scholem developed the demand for a permanent resistance to the progressive narrative of colonialism to maintain the

33 See his reply to Yehouda Burla, who attacked Brit Shalom for denying the dream of complete redemption. In response, Scholem replied: "I absolutely deny that Zionism is a messianic movement and that it has the right to employ religious terminology for political goals. The redemption of the Jewish people, which as a Zionist I desire, is in no way identical with the religious redemption I hope for in the future ... The Zionist ideal is one thing, and the messianic idea another, and the two do not meet except in the pompous phraseology of mass rallies which often infuse our youth with a spirit of new Sabbatianism which must inevitably fail. The Zionist movement has nothing in common with Sabbatianism." Gershom Scholem, "Three Sins of Brit Shalom," *Davar*, December 12, 1929, quoted by Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*: 177.

exceptionality against colonial rule. Like Benjamin (who undoubtedly learnt about these approaches from Scholem himself), Scholem gives these attitudes a political understanding. Now he offers a radically different context for redemption, one that includes the Arabs, and accordingly, can also include the Hebrew, and release the language from its total identification with its apocalyptic dimension. The issue is the interpretation of messianism: as a national-political doctrine—as defined and also denied by the Zionist mainstream—or messianism as an attempt to reach "the hidden forces," to address the suppressed and, therefore, also to stand "on the right side of the barricades," dangerous as it is, because it is a pre-condition for a spiritual revival.

Yet the catastrophe occurred elsewhere, and it was then that Scholem's views on Zionism dramatically shifted. Unlike some of the other adherents of binationalism, Scholem withdrew from any political involvement and no longer participated in initiatives following these early directions. By the 1940s, when Hannah Arendt published some penetrating critical accounts on Zionism and joined the small group of intellectuals who opposed the Zionist policies, Scholem had already rejected these very principles, and had come to support the exclusive idea of the Jewish state. In a letter to Arendt after the publication of her essay "Zionism Reconsidered" (to which we will return), he clearly withdrew from ideas he himself had advanced a decade earlier: "My political faith if it exists at all is—anarchism. But I cannot take offence with the Jews when they do not take into consideration progressive theories that no one else practices. I would vote with an equally heavy heart for the binational State as for partition." He reminds us that "the Arabs have not agreed to any single solution, whether federative, State and binational, insofar as it is connected to Jewish immigration."³⁴ He was not wrong, although the Arabs didn't really have the chance to refuse a binational offer. It was Scholem, not the Zionist movement, who for some time offered equality and then

34 Gershom Scholem, letter 131, January 28, 1946, in Gershom Scholem, *Briefe I. 1914–1947*, ed. Itta Shedletzky, Munich 1994: 309–14, quoted by Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*: 40–1.

withdrew. He did not want to be “on the right side of the barricades” anymore. In later interviews, he denied any Zionist responsibility for the Palestinian catastrophe, and argued that the Arabs alone were responsible for their misfortune. Not only that the Palestinians were not included in his vision of redemption, he once didn’t hesitate to declare: “had the Turkish authorities deported hundreds of thousands of Arabs as was done with the Armenians, the situation would have been different. I do not say this nostalgically, but in order to explain to you how fine the thread was on which the Arab question was depended.”³⁵ This sentence, which comes from someone who participated in the struggle for binationalism, is shocking. Scholem never extended any empathy towards the victims, the refugees or others; the only thing that came to matter to him was that someone else might do the labor of genocide. But the reason to mention these statements is not in order to condemn Scholem, but in order to point to the necessary considerations demanded for a genuine binational thinking. His earlier insights remain crucial, even if we have to read them against Scholem himself.

Even in these later stages, Scholem was well aware of the dangers embodied in Zionism. He was careful to distinguish Zionism from “messianism,” and on many occasions he sharply rejected any attempt to link Sabbatianism and Zionism, and dismissed the invocation of messianic images for the description of Zionism (for instance by Ben-Gurion), as “phraseology.”³⁶ In his last years, he also warned against the settler movement in the occupied Palestinian Territories (a movement he described as “Sabbatians”).³⁷

At the end of his seminal essay, “The Messianic Idea in Judaism,” Scholem wrote: “Whether or not Jewish history will be able to endure this entry into the *concrete realm* without perishing in the crisis of the Messianic claim—which has virtually been conjured up—that is the question which out of his great and dangerous past,

35 Ehud Ben Ezer (ed.), *Unease in Zion*, New York 1974: 270.

36 Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*; see also David Ohana, *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and its Critics*, London 2009.

37 Biale, *Gershom Scholem*.

the Jew of this age poses to his present and to his future.”³⁸ Yet he himself defined Zionism as “the utopian return to Zion,” namely as messianism. In other words, he reproduces the same framework he warned against.

Hannah Arendt: Zionism Reconsidered

Although she shared with the other adherents of binationalism a similar background, Arendt was different: unlike the others she did not immigrate to Palestine, nor did she participate in the construction of the “national homeland.” She consistently criticized and even condemned Zionist politics, but did so always from a standpoint of serious concern and deep empathy. Her Zionism and her support of Jewish-Arab collaboration in Palestine were both integral parts of her thinking on the Jewish question. Arendt, who was not interested in “Jewish affairs” until the 1930s, joined Zionist activism after the Nazis’ rise to power in Germany, and regarded Zionism as an effective and authentic way to struggle against anti-Semitism, as part of a broadly conceived “Jewish politics.” It is her ambivalent attitude towards Zionism that makes her observations particularly meaningful. On the one hand, she supported Zionism as a movement that mobilized the Jews as a people, struggled against false assimilation, and generated a distinctive and genuine “Jewish politics.” On the other hand, she condemned Zionism for denying other possible Jewish activities, and particularly so when considering the movement’s adoption of colonial methods.

Arendt’s writings on Zionism and the question of Palestine in that period were part of yet another broad project. It was then, while she was thinking about *The Origins of Totalitarianism* and over the course of writing that book, that Arendt developed her perceptions of Jewish nationalism, her support of a Jewish homeland and her objection to a Jewish state. Her political writings and activism should thus be seen as an integral outcome of her thinking on the nation

38 Gershom Scholem, “The Messianic Idea in Judaism.”

state, imperialism and anti-Semitism. She was trying to translate and implement her general arguments into the concretely political, into the collective political project of a people whose aim should not, she thought, be a nation state. Such a state would suffer from severe contradictions with regards to what it should defend; contradictions that would ultimately lead to its collapse.

Zionism was not merely a case study, therefore, but a peculiar instance of national project and colonial conflict. It rather represented an articulation of all the major categories of modernity, and it provided key elements to bring about a different political understanding and framework. Arendt's claim was that the actual policy of the Zionist movement demonstrated a failure on the part of its leadership to understand anti-Semitism as a historical phenomenon. She condemned the Zionist demand to establish a Jewish nation state as the adoption of the very principles that enabled the political rise and ultimate victory of anti-Semitism in the first place.

Arendt's critique was directed against the concrete Zionist policies that had been officially adopted during World War II and which posited the establishment of Palestine as a "Jewish Commonwealth," as the ultimate goal of Zionism, and of the war itself. In a series of essays published in the 1940s she came out against this political line. In the first paragraph of her famous essay, "Zionism Reconsidered" (published in 1945), Arendt described the implications of two current resolutions that expressed the new political approach. One was the 1942 "Biltmore Program," which asked for the establishment of "a free Jewish commonwealth in Palestine," after the war. This program was further sharpened and given a more extreme formulation by the American Jewish Conference in the 1944 "Atlantic City Resolution," that raised the demand for a "free and democratic Jewish commonwealth ... which shall embrace the whole of Palestine, undivided and undiminished." Analyzing these declarations, Arendt claimed:

The Atlantic City Resolution goes even a step further than the Biltmore Program in which the Jewish minority had granted minority rights to the Arab majority. This time the Arabs were simply not mentioned in the resolution, which obviously

leaves them the choice between voluntary emigration or second-class citizenship ... it seems to admit that only opportunist reasons had previously prevented the Zionist movement from stating its final aims. These aims now appear to be completely identical with those of the extremists as far as the future political constitution of Palestine is concerned. It is a deadly blow to those Jewish parties in Palestine itself that have tirelessly preached the necessity of an understanding between the Arab and the Jewish peoples. On the other hand it will considerably strengthen the majority under the leadership of Ben Gurion, which, through the pressure of many injustices in Palestine and the terrible catastrophes in Europe, have turned more than ever nationalistic.³⁹

In other words, a Jewish state, a "Free Jewish Commonwealth" as understood by the Zionist leadership, left no room for Arab existence, and particularly so when accompanied by a growing discussion of transfer of Arabs from Palestine. Arendt objected on similar grounds to the 1947 UN partition resolution and voiced a prescient warning against its consequences. She argued against British and Zionist policies of division between the peoples, and predicted that it would inevitably lead to dispossession of the Arabs. She described the process that would bring about the expulsion of the Palestinians and the systematic violation of their rights, as well as, subsequently, the onset of a war that would threaten the very existence of the Jewish community. Parallel to her writing, Arendt collaborated with Yehouda Magnes, and assisted his otherwise unsuccessful efforts to prevent the acceptance of the partition plan and to suggest alternative proposals based on agreements with Arab representatives. In March 1948, with the prospect of war becoming evident, Arendt and Magnes both supported the short-lived American initiative to nominate an international trusteeship that would rule until a settlement could be achieved to ensure the rights of the population. Arendt her-

39 Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron Feldman, New York 2007: 343.

self opposed Magnes's idea of a binational state, and preferred the idea of a regional federation, an Eastern Mediterranean—Middle Eastern federation.⁴⁰ Even after the war, she continued for a while to advance the idea of a regional federation in which the Jewish entity would be included. Her later account on Israel, reported in *Eichmann in Jerusalem*, refers to some of her previous observations, but on a different ground.

One can feel the sense of urgency and of the coming catastrophe that motivated her writings and activities during 1947 and 1948, a sense most obviously expressed in the title of one of her main articles against the partition plan: "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time."⁴¹ Here, Arendt warned against the blindness of the Jewish leadership, who had surrendered to colonial interests. From her own position as a stateless person at that time, she was able to demonstrate the exclusive role and responsibility of nation states, as mechanisms of exclusion that created refugees. Considered from this angle, the rights and the perspective of the Palestinians became an integral part of the discussion of Jewish rights and self-definition, as well as of the vision of Jewish political emancipation. From Arendt's perspective, any other option amounted to a denial of the principles Zionism should uphold, in the name of the Jewish people.

There is no doubt that many of the critical observations deployed in Arendt's essays should be regarded as obsolete. They were introduced in a concrete political context that has drastically changed since. The essays were written when the Jews were a minor-

40 Hannah Arendt, "Can the Jewish-Arab Question Be Solved?" [1943], in *The Jewish Writings*: 193–8; "New Proposals for a Jewish-Arab Understanding" [August 25, 1944], in *The Jewish Writings*: 219–21. In later years Arendt used the term "confederation" more frequently. For instance see Arendt, "The Failure of Reason" [1948], in *The Jewish Writings*: 408–9; "Peace or Armistice in the Near East?" [1950], in *The Jewish Writings*: 423–50 (where she uses both terms).

41 Hannah Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There is Still Time," in Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman, New York 1978: 178–92, first published in *Commentary*, May 1948 (see <http://www.commentarymagazine.com/article/to-save-the-jewish-homelandthere-is-still-time/> [February 2012]).

ity, and when a sort of binational state did in fact exist: the British colonial administration, although in a process of decline, was to a certain extent such a state. The establishment of the state of Israel, and the temporary partition of Palestine that followed the war in 1948, seemed to have brought the idea of binationalism to an end. Arendt still hoped for a change in attitude even after the end of the war, but like most of the other advocates of the idea, she later abandoned this option, never to return to it. The reason for this, it may be suggested, is that, at least for the time being, her pessimistic predictions on the chances of the Jewish homeland surviving had been proven wrong. For all practical purposes, the motivations for her political activity had disappeared.

It is however imperative to recognize that Arendt's ideas only became "unrealistic" when "reality" proved her right. That is to say that Arendt became irrelevant at the very moment when what she foresaw came to actuality. Thus, her critique of Zionist policy was impressively accurate when it came to the implication of Zionist policy and to the partition plan. The establishment of the state of Israel as a Jewish state *did* cause the destruction of the Arab entity. It did lead to the expulsion of hundreds of thousands of Palestinians. It also led to the confiscation of most Arab lands, which were henceforth declared to be Jewish national property. Finally, and as she had also predicted, the definition of Israel as a Jewish state turned its Arab citizens (those who were not expelled from its territory in 1948) into second-class citizens. The state of Israel indeed left "no choice between [non-]voluntary emigration or second-class citizenship," both choices were implemented through the division of the Palestinian people between three different kinds of refugees: second-class Arab citizens within the state of Israel and, since 1967, stateless Palestinians under Israeli occupation, to whom Israel proposes now second-class citizenship of a limited and divided Palestinian "nation state," and stateless refugees (some with citizenship of a foreign country) outside Palestine, living in refugee camps and in other diasporas.

One could still argue of course, that even if Arendt was right, her predictions have no longer any meaning. The reality has been

dramatically altered, and the state of Israel can only be seen as a *fait accompli*. This is not untrue, and it is in fact the perspective from which we should read this historical rendering of her work. Moreover, Arendt herself failed to predict the mass immigration to Israel in the years following its independence—of people who were often themselves refugees. She was certainly wrong in her assumption—one shared by Magnes and Buber—that the Jewish community would remain relatively small and would not grow to more than a million.

But such historical hindsight does not reduce the relevance of Arendt's prescient vision and analysis, even if sometimes we should read her against herself.⁴² The past and its perception still determine the present discourse and remain a fundamental aspect of the construction of reality. Arendt's predictions undermine one of the main arguments used by Israel to refute any discussion of the Palestinian right of return, namely the argument that the mass expulsion came as a result of a Palestinian refusal to partition, that Palestinians are accordingly to be blamed for their tragedy. Arendt foresaw the evacuation, and described how it would occur as a result of the UN resolution, not because of its rejection by the Palestinians. Having written *before the events* she showed that the program of transfer was inherent to the resolution's logic, at least in the way Zionist leaders perceived it. She came to this conclusion out of a penetrating reading of the Zionist documents, as well as the growing rhetoric of transfer and evacuation in the Zionist press at the time. Arendt was utterly precise in her analysis, and made manifest all the contradictions associated with the partition plan and its implementation. She demonstrated that it was not the refusal of the Palestinians, but the forced implementation of the partition that determined the evacuation of most of the Palestinian population from the lands of the Jewish state. Her analysis of Zionist declarations, Zionist discourse of mass transfer and Zionist policies brought her to understand all of this. She reminds us that the partition plan was also the partition

42 For instance, her racist comments against Oriental Jews during the Eichmann trial were first mentioned by Steven Aschheim (ed.), in his "Introduction" to *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley 2001; see also my article, Raz-Krakotzkin, "Jewish Peoplehood, 'Jewish Politics' and Political Responsibility."

of the Palestinian people, half of which were supposed to remain as citizens of the Jewish state, according to the original program.⁴³

Arendt herself concluded in *The Origins of Totalitarianism*:

After the war it turned out that the Jewish question, which was considered the only insoluble one, was indeed solved—namely, by means of a colonized and then conquered territory—but this solved neither the problem of the minorities nor the stateless. On the contrary, like virtually all other events of our century, the solution of the Jewish question merely produced a new category of refugees, the Arabs, thereby increasing the number of the stateless and rightless by another 700,000 to 800,000 people. And what happened in Palestine within the smallest territory and in terms of hundreds of thousands was then repeated in India on a large scale involving many millions of people.⁴⁴

In the name of responsibility—a key concept in Arendt's writings—the return to reality and to the historical context is therefore of crucial importance. It is crucial, as well, to understand that the refugees are very much a part of this context, and should be considered as an integral part of the discussion about the rights of the Jews. Arendt foresaw the plight of Palestinian refugees when she herself was stateless, an experience she documented in "We Refugees,"⁴⁵ an article that would later become the cornerstone for her discussion about the human condition. There is no doubt that the question of the refugees is not an easy one, but there is ample evidence that its total suppression and justification is equally, if not more, dangerous. The persistence of the principles to which Arendt objected is visible in the persistent condemnation of the idea of binationalism as being

43 See also Hunaida Ghanim, "The Urgency of a New Beginning in Palestine: An Imagined Scenario by Mahmoud Darwish and Hannah Arendt," *College Literature* 38.1 (2011): 75–94.

44 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego 1973: 290.

45 Hannah Arendt: "We Refugees," *Menorah Journal* (1943).

anti-Zionist. It was so-labeled when it was first introduced, and binationalism is still seen as a threat, the very mention of which must be suppressed. It may also warn us against future partitions that can bring new catastrophes. We should recall that Arendt herself did not use the term binationalism and even pronounced against the idea of one binational state. She preferred a wider federative solution. But for the moment, following her observations, we should notice again that binationalism should not be seen as a political solution, but rather as the frame of political responsibility and thinking.

Not surprisingly, therefore, the current “peace discourse” in Israel follows quite precisely the very principles Arendt criticized long ago. The concept of separation, for instance, is at the core of the Israeli perception of “peace” and makes its limits manifest. Peace here does not mean the fulfillment of Palestinian rights, or a vision of equal co-existence. It is rather an expression of the desire to live apart, the desire to get rid of the Palestinians in order to maintain a Jewish homogeneous state, and to restore Israel’s self-image as an innocent, Western community, an image that has surely been damaged during decades of direct occupation and resistance.

What makes Arendt’s criticism significant is the fact that it articulated the logical conclusion to her perception of what collective and distinctive “Jewish politics” should be. Arendt’s own critique did not come out of an anti-national or anti-Zionist position, but rather from a deep belief that the Jews could be emancipated only as a people. In other words, she did not write from a universalist point of view, but a Jewish one: one can even say, from a national Jewish point of view. When she blamed Ben-Gurion (and later Scholem) for being too nationalistic, Arendt meant no more, but also no less, than their support of the nation state, not the very identification of Jews as a people (she would prefer the term “peoplehood” and regularly used the term “brethren”). On the contrary, during World War II she repeatedly called for a distinctive Jewish politics and for the political mobilization of the Jews as a people. It is because Arendt believed in the capacity for political action on the part of the Jewish people that she also objected to the idea of the state, and could warn against its

consequences.⁴⁶ After the war she famously recalled that “when one is attacked *as a Jew* one must respond not as a German or a Frenchman or a world citizen, not as an upholder of the rights of Man, but *as a Jew*.”⁴⁷

Arendt could thus praise Zionism for taking action and for generating political mobilization, as well as for its resistance to assimilation, but on the very same grounds, she also attacked Zionism for betraying its duty by subordinating the interests of the Jews to the history of Palestine: “for the sake of Palestine it has abandoned Jewish politics on a global scale.”⁴⁸ In other words, she did not blame Zionism for being nationalistic, but rather for preventing a united, albeit diverse, Jewish politics. She condemned Zionism for denying other possible Jewish activities, and particularly for its adoption of colonial methods, as well as its embrace of the basic values of anti-Semitism.

Her own way to deal with her attitude remained obscure. When she declares that “one can resist only in terms of the identity that is under attack,” the nature of this identity remains ambiguous, and perhaps should remain ambiguous.⁴⁹ But in the current context, we can echo it and say that when they fight against you as a Palestinian you should fight as a Palestinian (or as an Arab), not as a universalist, not as a communist, not as an Israeli citizen, but as a Palestinian. And in fact, it is the same war; the struggle of the Jew is the struggle of the Palestinian.

46 This is why she devoted herself to the task of advancing the establishment of a separate “Jewish army,” in which Jews would fight among other nations, but in separate units. A military framework was supposed to establish the Jews as a European people, but a people that would subvert the very system of the nation states, a non-territorial people within Europe and a part of the federation of free people, whose very freedom is distinguished from sovereignty. See Hannah Arendt, *On Violence*, New York 1970: 5–6.

47 Hannah Arendt, “What Remains? The Language Remains: A conversation with Günter Gaus,” in *The Portable Hannah Arendt*, ed. and introd. Peter Baehr, New York 2000.

48 Arendt, “Zionism Reconsidered”: 57.

49 See Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford 2007: 23–5.

Arendt presented her solution in the form or figure of the modern, “conscious” Pariah, in the Jew who resists and struggles against the system in which s/he lives. Thus, whereas Orthodox Jews (whom she calls “the unemancipated brethren”) “accept their pariah status automatically and unconsciously,” she proposed that “the emancipated Jew must awake to an awareness of his position and, conscious of it, become a rebel against it—the champion of an oppressed people. His fight for freedom is part and parcel of that which all the downtrodden of Europe must wage to achieve: national and social liberation.”⁵⁰ Unlike the passivity of the “*parvenu*,” the unconscious emancipated Jew who lost his entire memory without being able to recognize the danger, the Pariah Jew preserves the notion of rebellion, demonstrates his commitment to a resistance whose origins are definitely in religion—in the observance of the Law—while now appearing as if emancipated from it. He is a member of the society where he lives, but permanently resists its values. Jewish peoplehood is constituted as a resistance to European-Christian universalism (albeit in its secular form) and simultaneously as an alternative universal attitude, one that emerges out of resistance, but should preserve the identities attacked in the name of “universalism.”

Interestingly, Arendt’s standpoint in that matter is quite similar to Gershom Scholem’s, her “old friend” who became later her arch rival. Like him, she searched for a Jewish existence between orthodoxy (that, as such, remained closed upon itself) and assimilation. Like him, she searched for a distinctive Jewish politics. Her Pariah is obviously drawn from the figures of Jewish heretics such as were described by Scholem in his essays on Sabbatian subversive individuals since the seventeenth century.⁵¹ Arendt praised Scholem’s seminal book *Major Trends in Jewish Mysticism*, and especially

50 Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition,” in *The Jewish Writings*: 283. See also Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, London 2008.

51 Arendt herself made this link in her review of Scholem’s seminal book, *Major Trends in Jewish Mysticism*, the only text where she deals with concrete and specific content from within the Jewish tradition. See Hannah Arendt, “Jewish History—Revised” [1948] republished in *The Jewish Writings*: 303–11.

emphasized the “Mystic’s justification of action” against the passivity ascribed to the Jews.

Moreover, both Scholem and Arendt’s writings on binationalism were obviously inspired by their common friend, Walter Benjamin, who entrusted the manuscript of his last work, the *Theses on the Philosophy of History*, to Arendt and her husband. Like Scholem’s early binational writings, so Arendt’s reflections on the question of Palestine were inspired by Benjamin. When Scholem objected to this kind of interpretation, Arendt brought it back to the discussion of Zionism and Palestine. Arendt was aware of the theological implications (in secularized form) embodied in the figure of the Pariah, and tried to find its political implications. She described Benjamin as neither a Zionist nor a Marxist, and at the same time, both,⁵² a description that fitted her own position. In her critique of Zionism and her sensitivity to the Palestinian cause, she relied obviously and heavily on Benjamin’s concept of history. She criticized Zionism for adopting the historical image of the victors and demanded that we “brush history against the grain” in the name of “the tradition of the oppressed.” She used Benjamin in order to criticize the Zionist context, which was based on an opposite (or at least different) interpretation of the same theological terms he used. Paradoxically, she developed the same line Scholem himself developed in his earlier text. The theological—as Scholem knew and Benjamin emphasized—is relevant when it is transformed into the political sphere. When we talk about a Jewish sovereign settlement in Palestine, the very distinction becomes impossible.

In this context, in order to charge Benjamin’s theses with political meaning, we should read these reflections through the eyes of the victims of the Zionist narrative of redemption, from the Palestinian perspective, the perspective of the refugees, the voice of exile. The notion of exile that was critical in the thought and life of many of the German-Jewish intellectuals is now reappearing from the standpoint of the victims of these Jews.

52 Hannah Arendt, “Introduction,” in Walter Benjamin, *Illuminations*: 34.

Edward Said and the Jewish Intellectuals

“You sound very Jewish,” proclaimed the Israeli journalist Ari Shavit during an interview with Edward Said after the latter mentioned his vision, according to which an Israeli-Palestinian binational state is the only prospect for peaceful co-existence. “Of course,” replied Said, “I’m the last Jewish intellectual. You don’t know anyone else. All your other Jewish intellectuals are now suburban squires. From Amos Oz to all these people here in America. So I’m the last one. The only true follower of Adorno. Let me put it this way: I’m a Jewish-Palestinian.”⁵³

Said’s “Jewishness” sounds as such:

“[Theodor] Adorno says that in the twentieth century the idea of home has been superseded. I suppose part of my critique of Zionism is that it attaches too much importance to home. Saying, we need a home. And we will do anything to get a home, even if it means making others homeless. Why do you think I am so interested in the binational state? Because I want a rich fabric of some sort, which no one can fully comprehend, and no one can fully own. I never understood the idea of this is my place, and you are out. I do not appreciate going back to the origin, to the pure. I believe the major political and intellectual disasters were caused by reductive movements that tried to simplify and purify. That said, we have to plant tents or kibbutz or army and start from scratch. I don’t believe in all that, I wouldn’t want it for myself. Even if I were a Jew, I’d fight against it. And it won’t last. Take it from me Ari. I’m older than you. It won’t even be remembered.”⁵⁴

Both Shavit and Said confirm the “Jewishness” of binationalism, but while the Palestinian intellectual supports this “Jewish” position,

53 *Haaretz*, 18 August 2000, republished in Edward Said, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, ed. Gauri Viswanathan, New York 2001: 458.

54 Said, *Power, Politics, and Culture*: 457.

the Israeli Zionist journalist rejects it, and often describes it as the denial of the right of Israel to exist.⁵⁵ Paradoxically, when Shavit tells Said that he sounds very “Jewish” he confesses his own denial of what “sounds Jewish.” Said proposes to the Israeli reader to examine his consciousness through his own gaze: the Jerusalemite who could not return to his home, and lived most of his life in the West, from where he examined his complex perspective and experience.⁵⁶ He didn’t experience refuge, but exile and displacement, and used his status for introducing the question of Palestine again and again.

Said writes about Zionism “from the standpoint of its victims,” in order to advance a process of decolonization that includes both Jews and Arabs. His analysis of Zionism as a colonial movement was not done in order to deny the Jews any rights, but in order to uncover the implications of Zionist self-representation as a national innocent community. In this way, Said invites us to think about other options. While struggling for recognition of Palestinian national rights, he also took seriously the question of the rights of the Jews. He proposed to the Israelis a common means of belonging, a notion of sharing that is not defined as “negation of exile” but rather as a way of inclusion, based on the idea that we all are exiled. The land does not belong to anyone; rather we belong to the land. Binationalism for him was essential for creating the space from where one can think about Jewish existence, as part and as a re-creation/formulation of Palestinian existence.

The encounter with the writings of Jewish-German intellectuals was an essential aspect of Said’s writing and thinking, and involved different layers: As representatives of a complex and heterogeneous critical direction; as victims of discrimination who experienced exile, and as Jews, in whose writings one can find alternatives

55 It should be noted however that in spite of the fact that Ari Shavit often condemns the binational option, and supports Israeli anti-Palestinian policies, he was one of the first to take the option seriously, and dedicated several interviews to present its supporters. In 1998 he interviewed Azmi Bishara on his vision of Israel as the state of its citizens, and later also Meron Benvenisti and Haim Hanegbi, two prominent Israeli advocates of the idea.

56 Edward Said, *Out of Place: A Memoir*, New York 1999.

to the Zionist understanding of Judaism. Special attention was given by him to two persons: Theodor Adorno and Erich Auerbach. Both inspired, in different ways, his reflections on concepts of home, exile and return. Their state of exile was a model for discussing his personal experience as a Palestinian in exile, and at the same time, pointed towards an alternative Jewish-Israeli consciousness. Exile was imposed upon him, as it was enforced upon them, and he tried to suggest that this state was crucial in order to subvert the dichotomy of exile—home.

This is the framework within which Said also reflects on the notion of exile.⁵⁷ On one level, he emphasized exile as the ultimate site of the intellectual, as a precondition for a critical perspective that can challenge the boundaries of culture, and in fact, the very distinction between “home” and “exile.” Being “Out of Place” (the title of his memoirs) was a condition imposed upon him and the people he represented, but was also a condition that enabled the permanent subversion of boundaries. On another level, however, Said was well aware of the fact that his own condition was totally different from the condition of other Palestinian exiles in refugee camps and under occupation. He warned against an idealistic and romantic perception of exile but insisted on its relevance for a comprehensive subversion, thus paving the way for a discourse that does not intend to deny exile, to negate it, but rather to make the experience of exile the point of departure for thinking about national identities and citizenship.

Besides the continuous attempt to find a non-Zionist Jewish perception, it seems that Said shared the viewpoint of these German-Jewish intellectuals regarding the European tradition—as a place of critical belonging—subverting its claim for exclusivity and reading it with its own tools. This was particularly significant to his continuous attraction to Erich Auerbach’s writings. “Auerbach in Istanbul,” the exiled intellectual in the East, was for him the model of the intellectual in exile.⁵⁸ It seems that this was Said’s main project: the attempt

57 Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass. 2000.

58 Amir Mufti, “Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture,” *Critical Inquiry* 25.1 (1998): 95–125.

to decolonize Europe, to read Europe from this perspective.⁵⁹ Said’s later shift from a Foucauldian approach to a “humanistic” one can be seen as an attempt of what Dipesh Chakrabarti entitled *Provincializing Europe*, a phrase that in this case means detaching the European tradition from its colonial-orientalist dimensions. His approach to Zionism was similar, accompanied with the belief that Israeli culture can be transformed.

I am not sure I fully understand Said’s statement and self-presentation as a “Jewish Palestinian” and the last Jewish intellectual. But this gesture brings us to understand the place from which Jewish consciousness should be viewed, and from where it should be rearticulated: through the recognition of Palestinians and their rights. Said’s gesture may gain meaning if it were followed by the identification of Israelis also as “Palestinian Jews,” as an expression of a different way of belonging to the land, as decolonizing Jewish existence in Eretz-Israel—Palestine.

Said’s reflections on exile—on being out of place—are, therefore, a starting point for his stimulating reading of the European tradition. In fact, it seems impossible to discuss many facets of Jewish perceptions of “exile” without reading Said’s illuminating accounts of exile and the state of exile. But, to a certain extent, we may also say that it abandons Palestine itself, the Jews and the Arabs.

Mahmoud Darwish: Exile and the Colonizer

Mahmoud Darwish’s experience was different, and accordingly, also his perception of exile. Darwish experienced all expressions of Palestinian exile: In 1948, as a young boy, he was expelled to Lebanon where he experienced the trauma of refuge and destruction. He then

59 I follow here the remarkable insights of Hassan Azbarga, *The Last German-Jewish Intellectual: Edward Said, the Jewish Intellectuals and the Search for the Meaning of Palestine*, MA dissertation, Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev, 2011. I hope this work will be published soon. As Azbarga notes, Said was involved mainly with “non-Jewish Jews” (to use Isaac Deutscher’s famous phrase), namely those who were basically detached from Judaism.

returned with his family, illegally, to Israel where he grew up, experiencing the state of exile of Palestinians in Israel (those who were not expelled, but remained the objects of oppression and dispossession), while acquiring an intimate acquaintance with Israeli culture and Hebrew literature. He then escaped Israel to join the PLO, experienced the state of exile in Beirut, then he was expelled again, and spent years in Paris and Tunis, and then—after Oslo—returned to Ramallah in the West Bank, where he experienced yet another condition of exile. In his poetry he expressed the Palestinian state of exile, and remarkably, made the question of Palestine into a much wider and general question that goes beyond its geographic and historic attributes.

As I have already mentioned in various places, Darwish alludes to Benjamin's reflections on history and to his objection to a progressive perception of history.⁶⁰ Sinan Antoon, who dedicated to this linkage an illuminating study, mentioned Darwish's publication of Arabic translations of some of Benjamin's writings, as well as the moments in Darwish's poetry that can be seen as a direct reference to Benjamin's perception, introducing them into the context of Palestine. Antoon refers to Darwish's self-description as "A Trojan poet whose text was lost: The Trojans would have expressed a different narrative than that of Homer, but their voices are forever lost. I am in search of those voices."⁶¹ The reference to Benjamin (and in this sense also to Brecht) is obvious, as well as the resemblance to Scholem's descriptions of the Kabbalists' search for the lost knowledge. Like Scholem and Arendt, but from a very different perspective, Mahmoud Darwish reveals the lost voices, the voices of the victims of the triumphal "return." Darwish is the storyteller, about whom Benjamin is speaking, Darwish (and I follow Sinan Antoon also here, taking it one step further) is the historian who writes in a moment of "danger," and poetry, perhaps, is the only medium for such a his-

60 Sinan Antoon, "Before the Ruins: When Mahmoud Darwish met Walter Benjamin" (forthcoming in the *Journal of Arabic Literature*). Available now in an audio recording at: <http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=113655> [November 8, 2011].

61 Antoon.

torical knowledge. Darwish is the poet of exile, the one who gave exile the most complex of understandings. Darwish brings Benjamin back into the context of Palestine, and demands to read him from the point of view of the oppressed. What can be more Benjaminian than these lines on which Antoon reflects:

What can a poet do when confronted with the bulldozers of history ... except guard language from being emptied of the voices of victims who ask for their share in tomorrow's memory.⁶²

Accordingly, reading Darwish from an Israeli-Jewish perspective means to initiate a process of decolonization that includes both colonizer and colonized. Scholem insisted that the core of Benjamin's thought is Jewish-theological, and rejected Adorno's Marxist interpretation of him.⁶³ As seen through the writings of the young Scholem himself, it is impossible to separate the theological from the political, particularly when we discuss Zionism and the question of Palestine. The Jewish theological dimension, the exilic approach, receives its meaning only through its politicization; one would say "actualization." From his own permanent "state of exile" carrying memories of transfer and loss, of oppression and siege, Darwish gives another meaning to Benjamin's declaration in 1940 that "The tradition of the oppressed is teaching us that the state of exception (emergency) in which we live is not an exception but the rule." From this perspective he directs us, Israeli Jews, to see ourselves, to read history from the perspective of exile. It is Darwish that takes the mission to "guard the language from being emptied of the voices of victims," and he was the one to reveal the suppressed voices, struggling against the ruling powers, the oppressors, in this case—Scholem himself (namely us, the Israelis). This is the point where we should go back to the younger Scholem, and read him against himself, and call to take "the right side of the barricades." To read Benjamin into the discourse of Pales-

62 Mahmoud Darwish, *In the Presence of Absence* tr. Sinan Antoon, New York 2011: 126. Originally published as *Fi Hadrat al-Ghiyab*, Beirut 2006: 142–3.

63 Gershom Scholem, *Walter Benjamin: A Story of a Friendship*, tr. Harry Zohn, Philadelphia 1981.

tine means to read it from the standpoint of the refugees. The recognition of the refugees and their rights is a precondition for a discussion of Jewish identity. This position still frightens most Israelis.

In many of his poems, Darwish addresses the Israelis in an ironic way that, at the same time, offers an alternative option. In his “State of Siege,” written during the Israeli siege of the West Bank in 2003, he addresses the Israeli soldier:

You who stand upon the threshold, come,
Drink Arab coffee with us.
You will realize that you are human like us.
You who stand upon the threshold,
Go from our mornings,
We shall then be reassured that we are human like you!⁶⁴

Darwish challenges the conventional liberal position, according to which the colonized are human like us, and instead, invites the colonizer to become human again and to recognize himself through the gaze of his victims. Exile is not the state of alienation, as it was elaborated by Said, but a concept that points towards a permanent encounter with the colonizer. The Israeli is an intimate enemy, to use the term developed by Ashis Nandy⁶⁵ in Darwish’s poem, and he invites him to join in, to overcome his fears and violence.

“Who am I, Without Exile?” Darwish asks in one of his poems,⁶⁶ thus giving new meaning also to the Jewish perception of exile that was denied by the Zionist narrative.

64 Mahmoud Darwish, *Al-A'mal al-Kamila (The Complete Works)*, vol. 1, tr. Sinan Antoon, Beirut 2009: 186.

65 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi 1983.

66 Mahmoud Darwish, “Without Exile, Who am I?,” tr. Anton Shammas, *Banipal 4* (spring 1999), originally published in *The Bed of the Stranger*, Beirut 1999.

In his poem “On the last evening on this soil,” Darwish wrote:

On the last evening on this soil, we cut off our days
From our shrubs, and we count the ribs that we will carry with us
And the ribs that we will leave behind there ...
...
An ancient time grants to this new time the keys of our doors
Come on in, O conquerors, to our homes, and drink our wine
From our complacent *muwashahat*, For we are the night when
it splits in two,
No Dawn arrived by horse riding from the last prayer call
Our green hot tea, Drink it, Our fresh pistachio nuts, Eat them
These beds are green made of cedar wood, Surrender to
drowsiness
After this lengthy night, Sleep on the feathers of our dreams
The sheets are ready, the perfume is hanging at the door, And
the mirrors are many;
Come on in so we can come out of them, and soon we will seek
what
Has been our history around your history in the distant lands.
And we will ask ourselves in the end: Was Al-Andalus
Here or there? On the Earth Or in the poem?⁶⁷

Darwish’s poem is not external to the discussion of Jewish nationalism, but proposes the necessary perspective and starting point for any serious evaluation of the Zionist perception of history, in which “An ancient time grants to this new time the keys of our doors.” This is the voice of “the concrete realm” rejected and oppressed when Scholem defined Zionism as “the utopian return.”

Darwish directs us towards a different definition of a Jewish perception of history: one that is based on the integration of its victims, which narrates itself within the tradition of the oppressed. He addresses the conquerors and thus allows them—us—to view

67 Mahmoud Darwish, “On the last evening on this soil,” tr. Gil Anidjar, in Anidjar, *Our Place in Al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford 2002.

ourselves—and even more importantly—to recognize ourselves through a process of decolonization. Darwish gives, therefore, a new dimension to Benjamin’s reflections. Exile is now his condition, and determined from the Zionist negation of exile. From the state of exile, he reads the narrative of progress that victimized him, and calls us to initiate “the real state of exception,” namely to recognize him in order that we may recognize ourselves. This point was elaborated by Elias Khoury, who is engaged with Israeli culture in a way that deserves another lecture. After the publication of the Hebrew version of his seminal *Bab Al-Shams (The Gate of the Sun)* in Hebrew, he gave an interview to an Israeli newspaper *Yedioth Ahronoth* where he said:

... when I was working on this book, I discovered that the “other” is the mirror of the “I.” And given that I am writing about half a century of Palestinian experience, it is impossible to read this experience otherwise than in the mirror of the Israeli “other.” Therefore, when I was writing this novel, I have put a lot of effort into trying to take apart not only the Palestinian stereotype but also the Israeli stereotype as it appears in Arab literature and especially in the Palestinian literature of Ghassan Kanafani, for example, or even of Emil Habibi. The Israeli is not only the policeman or the occupier, he is the “other,” who also has a human experience, and we need to read this experience. Our reading of their experience is a mirror to our reading of the Palestinian experience.⁶⁸

It seems that Khoury addresses and confronts the *erster Fellow* (and later ones, including myself). He challenges, demands, asks of us to look in the mirror and paves the way for us towards the “hidden memories” and towards the suppressed, to use Scholem’s own concepts. Darwish expressed it from the position of his own experience. “Coexistence,” he proclaims in the remarkable film of Simone Bitton

68 “Struggle for Life, not for Death,” an Interview with Elias Khoury, *Yedioth Ahronoth*, February 15, 2002. The Hebrew version was published by Andalus Publishing House in Tel Aviv, run by Yael Lerer, whose introduction of Arab literature to the Israeli public was part of her larger activities to advance binationalism, so that “we can see ourselves in the mirror.”

and Elias Sanbar, “was embedded within me. The military judge who punished me for my poetry was Jewish. The teacher who taught me Hebrew and nurtured my love for literature was Jewish. My English teacher, who was stern, was Jewish. The female judge who sentenced me the first time was Jewish. My first lover was Jewish. My neighbor was Jewish. My comrades in political activism were Jewish. So, from the beginning, I never looked at Jews as a monolith or a stereotype. Thus, the possibility of co-existence exists for me, both psychologically and culturally. But the main problem remains a political problem.”⁶⁹

“Who Am I, Without Exile?” he asks. And indeed what is there beyond “exile,” beyond the option to join the victors? To become like them, or to insist that they will remember that they are human like “us,” the victims, the oppressed, who refuse to give up personal dignity, and so exemplify a new approach? Should we accept their conceptions? We should not misunderstand Darwish here; he struggled (for decades within the PLO), until his final day, for the liberation of Palestine. But the political liberation does not mean that the state of exile simply disappears, because exilic consciousness itself leads towards decolonization; is essential for mutual recognition, and liberation.

“Who Am I, Without Exile?” This question should be asked first of all by Israeli Jews, and some of them are indeed asking this question, trying to bring back the suppressed voices of exile into the Israeli reality and consciousness. Exile, as reflected by both Benjamin and Darwish, may become the starting point for thinking about alternatives to partitions, as well as the idea of the nation state, without ignoring national differences. Exile is not the opposition to homeland, but a sensitivity that leads towards a process of decolonization that includes Jews and Arabs alike, in which Jews limit their rights in order to create the space for a Palestinian existence, while Palestinians recognize Jewish existence. Darwish reveals the voice of the refugee, making him the starting point for discussion about the rights of the Jews.

69 Mahmoud Darwish: *Et la terre, comme la langue (As the Land is the Language)*, a film by Simone Bitton and Elias Sanbar, dir. Simone Bitton, 1998.

The very discussion of the refugees and the right of return is considered by the Israelis an existential threat. More and more mechanisms of denial are invented to deny it, yet, what becomes apparent is the impossibility of maintaining this denial, while the voices of memory become more and more present. The last Law legislated by the Knesset to forbid the memory of the *Nakba* teaches us about the deep crisis of Israeli consciousness and its failure to withhold its memory.

I share these anxieties and identify with them. Ignoring them makes any discussion of binationalism meaningless. They are real. The only way to deal with these anxieties is by courageously addressing and recognizing them. It is more than being “on the right side of the barricades,” it is a matter of necessity and urgency. The recognition of Palestinian rights is necessary in order to recognize Israel’s right to exist as a national entity. We should remember that the main reason for the permanent Israeli anxiety is the suppression of the past, the permanent and horrifying reminder, albeit suppressed, of the existence of the Palestinian refugees. The only way to deal with this anxiety is to face it, however difficult and risky it seems to be. The question of the refugees is not an easy one, but the total suppression (of Palestinian rights) and justification (of Israeli rights) endangers both the existence of Israel and Palestine.

The recognition of Palestinian nationalism should open the way for a recognition of the national rights of the Jews. The recognition of Arab nationalism clarifies the boundaries within which such recognition can take place. The present colonial-theological definition of the state of Israel prevents such recognition and preserves a permanent tension that could, ultimately, bring about the destruction of both communities, Palestinian and Israeli-Jewish. Colonizers are not known to give up their privileges voluntarily, as the Israelis are being asked to do, but it seems to me that this is the only option that will rescue Israel’s existence in the long run.

The past has not been forgotten and, in fact, its voices cannot be ignored any longer. On the other hand, the colonizers (“us”) are still unprepared to address “them,” the Palestinians. It seems that the warnings of Scholem and Arendt remain relevant after more

than sixty years. Both of them were not wrong when they predicted the Israeli crisis we are witnessing today, aspects of which they both warned against, which have been suspended for a relatively long period of time and have not disappeared—in fact, they seem to be more and more accurate. The collapse of the “peace process” unravels these issues. In contrast to predictions, time did not solve the tensions, but, rather, intensified them. Binationalism—namely the recognition of the need for equality and sharing—remains the necessary framework to deal with these issues, and includes both peoples. In spite of the transformation of the historical context, the fact is, the Israelis are still in a permanent state of anxiety, and Scholem’s warning against messianism becomes ever more real.

In this context, the concept of exile can be a fruitful category for engaging the memories and historical consciousness of the two peoples. Memories of exile may become integral parts of the definition of sovereignty; a different notion of belonging. Zionist discourse tends to emphasize that the land belonged to the Jewish people, whose right to the land is far superior to any others’ rights. Palestinians, on the other hand, commonly say that they are the “children of the land.” In this contradiction perhaps a new option can emerge, where the Jews will become “the children of the land” and the Palestinians will be able to hold on to a consciousness of exile, but at home, and with a sense of belonging.

In one of his last poems, Darwish finds himself captured with his murderer waiting, for a way to survive together. As Hunaida Ghanim, reflecting on this poem,⁷⁰ noted, at this stage, memory does not exist anymore:

Let us now suppose that we fell,
I and the enemy,
Fell from the sky
In a hole ...
So, what will happen?
A ready scenario:

70 Ghanim, “The Urgency of a New Beginning.”

At the beginning, we wait for luck ...
Rescuers may find us here
And extend the rope of survival to us
He says: I first
And I say: I first
He curses me then I him
In vain,
The rope has not arrived yet ...

And at the end of the poem, he declares:

He said: Have you forgotten that I buried you in a hole
Like this?
I said to him: I have almost forgotten because a magnificent
morrow
Pulled me from my hand ... and went on in fatigue
He said to me: Will you negotiate with me now?
I said: On what do you negotiate with me now
In this grave hole?
He said: On my share and your share
From our vain and joint grave
I said: What is the use?
Time has passed us,
Fate is an exception to the rule
Here lie a murderer and the murdered, sleeping in one hole
And it remains for another poet to take this scenario
To its end.⁷¹

We still do not have answers. All we can do is take the position “on the right side of the barricades,” to follow Walter Benjamin through the writings of early Gershom Scholem and Mahmoud Darwish.

71 “Ready Scenario,” tr. Yassen al-Sayed, cited by Ghanim, “The Urgency of a New Beginning”: 75–6. Ghanim’s illuminating reading of Darwish brings her to reflect on Arendt’s reconsideration of Zionism.

Die Fritz Thyssen Stiftung

wurde 1959 von Frau Amélie Thyssen und ihrer Tochter Anita Gräfin Zichy-Thyssen im Gedenken an August und Fritz Thyssen errichtet.

Die Stiftung hat ihren Sitz in Köln. Sie ist die erste große private wissenschaftsfördernde Einzelstiftung, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik Deutschland errichtet wurde.

Ausschließlicher Zweck der Stiftung ist nach ihrer Satzung die unmittelbare Förderung der Wissenschaft an wissenschaftlichen Hochschulen und Forschungsstätten, vornehmlich in Deutschland, unter besonderer Berücksichtigung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Das Schwergewicht der Fördertätigkeit liegt dabei auf der Unterstützung von Forschungsvorhaben im Bereich der Geisteswissenschaften und der Biomedizin.

Die Stiftung unterstützt zeitlich befristete Forschungsprojekte, kleinere wissenschaftliche Tagungen, vergibt Stipendien an junge, promovierte Wissenschaftler, finanziert mehrere internationale Stipendien- und Austauschprogramme und fördert auch in begrenztem Umfang die Publikation der Resultate von ihr unterstützter Forschungsarbeiten.

Postanschrift:

Apostelnkloster 13—15

50672 Köln

www.fritz-thyssen-stiftung.de

The Fritz Thyssen Stiftung

was founded in 1959, by Amélie Thyssen and her daughter Countess Anita Zichy-Thyssen in memory of August and Fritz Thyssen. The Fritz Thyssen Stiftung was the first private foundation dedicated to the support of scholarship and research to be established after World War II in the Federal Republic of Germany, and has its office in Cologne.

The sole purpose of the Foundation according to its statutes is the direct support of research and scholarship in universities and research institutes, primarily in Germany, with special emphasis on the support of young scholars. In providing support, the Foundation is particularly interested in supporting research projects in the humanities and in biomedicine.

The Foundation concentrates its activities on the support of specific research projects to be carried out in predictable periods of time—projects which must fit into the Foundation's programme of support as well as lie within its financial possibilities. It also supports small academic conferences, provides stipends for young scholars who have completed a doctoral degree, finances several international stipend and exchange programmes, and supports to a limited extent the publication of the results of projects which it has furthered.

Address:

Apostelnkloster 13—15

50672 Köln

www.fritz-thyssen-stiftung.de

Herausgeber:
Georges Khalil
Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa
(EUME)

Lektorat:
Georges Khalil und Maike Voltmer

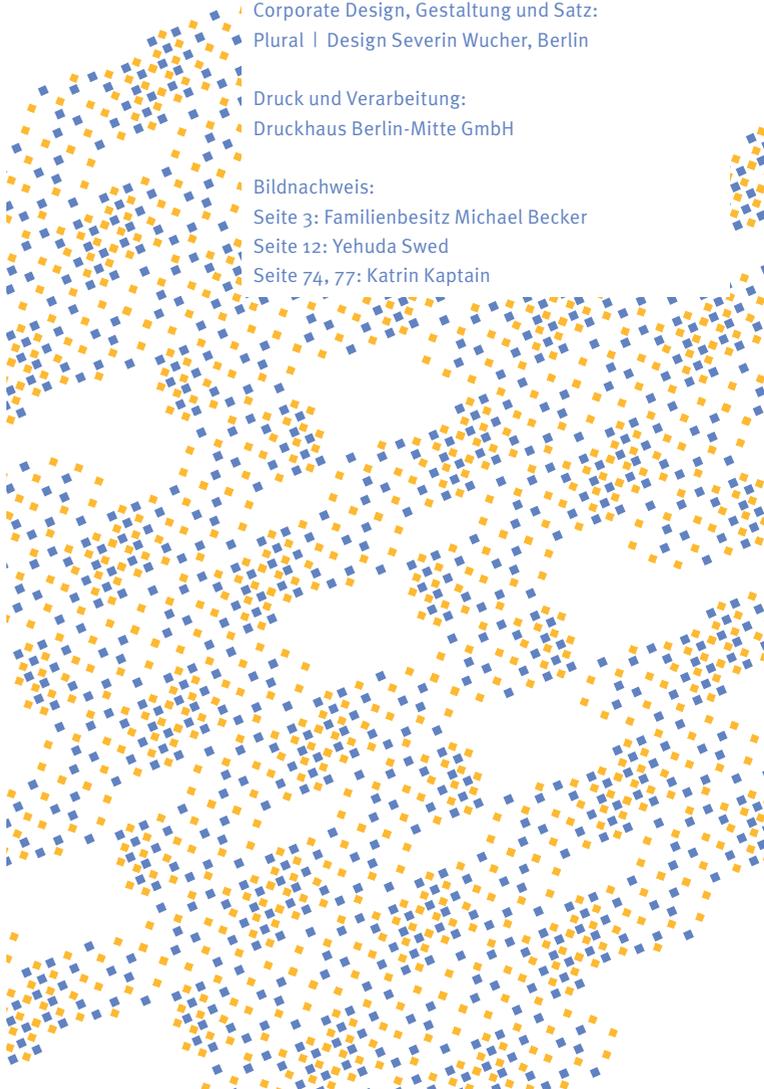
Redaktion:
Katrin Kaptain

Managing Editor:
Martin Hager

Corporate Design, Gestaltung und Satz:
Plural | Design Severin Wucher, Berlin

Druck und Verarbeitung:
Druckhaus Berlin-Mitte GmbH

Bildnachweis:
Seite 3: Familienbesitz Michael Becker
Seite 12: Yehuda Swed
Seite 74, 77: Katrin Kaptain



Kontakt / Contact:

Georges Khalil

Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa (EUME)

c/o Wissenschaftskolleg zu Berlin

Wallotstr. 19

14193 Berlin

Fon +49 (0)30 89001-258

Fax +49 (0)30 89001-200

E-Mail eume@trafo-berlin.de

www.eume-berlin.de

www.forum-transregionale-studien.de

ISBN 978-3-934045-15-6

