
**Von der Staatsgründung zu den „neuen Historikern“ –
Israels Identität im Wandel**

Thorsten Thiel***Abstract**

Assuming the thesis that the formation of a collective memory is a decisive roadblock on the way to peace negotiations in the middle-East conflict, this article examines the development of Israeli identity. In doing so, the focus is on the influence of political myths on national unity during the settlement period. Furthermore, the memory of the Shoah holds great significance for the Israeli self-perception. The discourse on this topic has changed since the 1960s – with the positive consequence that suffering is acknowledged, and the disadvantage that the standpoint of the victim complicates negotiations. Since the end of the 1980s, the topic of dealing with national narratives has been critically discussed in Israel. The argument initiated by the ‘New Historians’ is interpreted as a consequence of intra-Israeli diversification. Overall, this discourse has been profitable, although the historical sciences have gained less than expected. While demythologisation now applies only to a moderate portion of the society, on the widening margins safety-mindedness and religious legitimation prevent the admission of personal errors.

Einleitung

Der Nahostkonflikt ist ein Konflikt um Rechte: Es geht um das Recht auf einen palästinensischen Staat, um das Recht auf die Stadt Jerusalem, um das Recht der Flüchtlinge, zurückkehren zu dürfen und um die Rechtmäßigkeit der jüdischen Siedlungen. Bei allen Ansprüchen handelt es sich um teilbare Ansprüche; theoretisch ist es möglich – und in der Praxis oft versucht –, die einzelnen Problemfelder gegeneinander abzuwägen und eine Formel zur Lösung des Konfliktes zu fin-

* RWTH Aachen, (thorstenthiel@gmx.de).

den. Trotzdem harrt dieser seit fast 60 Jahren einer Lösung. Welche Gründe hat das?

Ein Grund ist, dass die Teilbarkeit des Konfliktes den beiden ineinander verkeilten Parteien kaum bewusst ist. Beide Seiten betonen, Recht zu haben und nutzen zur Legitimation ihrer Ansprüche die jeweils partikular erinnerte Vergangenheit. Der Rückgriff auf erinnerte Strukturen wirkt nach außen als Argument in der völkerrechtlichen Auseinandersetzung und nach innen als zentraler Baustein des nationalen Selbstbewusstseins. Diese Ausarbeitung wird sich auf die Analyse der israelischen Sichtweise beschränken und fragen, inwiefern es – angesichts der israelischen Selbstwahrnehmung – überhaupt möglich ist, zu einem Kompromiss zu kommen. Nur ein offener Umgang mit der eigenen Geschichte und eine Kritik der Grundlagen der eigenen Identität – so meine These – eröffnet Optionen für den Friedensprozess.¹

Anhand einer diachronen Gesellschaftsdiagnose wird die Herausbildung und Veränderung des israelischen Selbstbildes untersucht und geprüft, wie gegenwärtige Entwicklungen den Umgang mit der Vergangenheit beeinflussen. In einem ersten Schritt wird der Zionismus als Nationalismus vorgestellt (I). Gemäß der Annahme, dass ein Nationalismus, der eine heterogene Gesellschaft überspannen soll, eine starke Verbindlichkeit postulieren muss, werden anschließend die politischen Mythen untersucht, die sich in der Frühphase des israelischen Staates etabliert haben und bis heute Auswirkungen auf das politische Verhalten zeigen (II). Eine wichtige Veränderung in der israelischen Selbstwahrnehmung ist der veränderte Bezug auf die Shoah. Diese ist heute weit wichtiger für die Legitimation des Staates Israel und die Selbstbeschreibung seiner Bevölkerung als sie es unmittelbar im Anschluss an die Katastrophe war. Die Folgen dieser veränderten Wahrnehmung sind jedoch ambivalent zu beurteilen (III). Jede Diskussion, die die tragenden Überzeugungen der israelischen Gesellschaft thematisiert, bedeutet eine Bedrohung der kollektiven Identität und wird dementsprechend kritisiert. Trotzdem kam es vom Ende der achtziger Jahre bis in die Mitte der neunziger Jahre zu einer breiten, öffentlich geführten Auseinandersetzung um die Ge-

¹ Für die arabischen Gesellschaften gilt, dass derzeit weder die institutionellen Voraussetzungen (Demokratie, Zivilgesellschaft, Archivzugang) noch der politische Wille vorhanden zu sein scheinen, einen selbstkritischen Diskurs anzustoßen, der mit jenem in der israelischen Gesellschaft vergleichbar wäre (vgl. Krämer 2002: 377, Wurmser 1998, Avineri 2004).

schichtsschreibung. Diesen Diskurs nachzuzeichnen und seine Folgen für die israelische Gesellschaft aufzudecken, ist Aufgabe des IV. Kapitels.

I. Der Zionismus als nationale Idee

„Ich halte die Judenfrage weder für eine soziale noch für eine religiöse, wenn sie sich auch noch so und anders färbt. Sie ist eine nationale Frage, und um sie zu lösen, müssen wir sie vor allem zu einer politischen Weltfrage machen, die im Rate der Kulturvölker zu regeln sein wird.“ (Herzl 1978: 201)

Dieser Ausschnitt aus der Einleitung des 1896 verfassten „Judenstaat“ von Theodor Herzl zeigt, dass sich der Zionismus bereits in seinen Ursprüngen als nationales Projekt verstand. Zwar gab es innerhalb der zionistischen Bewegung von Anfang an sehr heterogene Überzeugungen und Zielsetzungen (religiös, demokratisch, sozialistisch, revisionistisch), doch setzte sich der nationalistische Kern als kleinster gemeinsamer Nenner durch und war zum Zeitpunkt der Staatsgründung das eindeutig dominierende Element (vgl. Brenner 2002a: 76ff.). Von anderen nationalen Gedanken- und Vorstellungswelten seiner Zeit unterscheidet sich der Zionismus dadurch, dass das jüdische Volk bei der Geburt der nationalen Idee kein gemeinsames Territorium bewohnte, sondern über die ganze Welt verstreut war. Das Verbindende konnte also weder das Hervorgehen aus einem vorher anders geordneten Herrschaftsraum sein noch eine einheitliche Sprache (das moderne Hebräisch ist keine 100 Jahre alt). Als Bindeglieder fungierten stattdessen das Bedrohtheitsgefühl und religiös-kulturelle Gemeinsamkeiten (vgl. Schmidt 2003).²

Herzls Idee war es, die prekäre Minderheitenstellung der Juden durch die Schaffung eines eigenen Staates obsolet zu machen und nicht, sie durch Assimilation – wie in jener Zeit häufig, aber erfolglos versucht – aufzulösen. Die Diaspora-Existenz machte hierfür eine Einwanderung und die Neubesiedlung eines fremden Territoriums notwendig.³ Der Intention Herzls folgend, ist die wichtigste

² Die Marginalität der zionistischen Bewegung innerhalb des Judentums bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts illustriert das Problem einer Nationalbewegung, deren Nation ihren Zusammenhalt nicht nachvollziehen kann. Die Idee des Zionismus wurde lange als Hirnspinnst verwestlichter Intellektueller abgetan (vgl. Avineri 1978: 238ff.).

³ In Herzls Vorstellungen musste dies nicht unbedingt das Gebiet des damaligen Palästinas sein. Im „Judenstaat“ spielt Argentinien eine ähnliche Rolle (vgl. Herzl 1978: 207 ff.), spätere zionistische Überlegungen schlugen auch afrikanische Lösungen vor. Palästina

Bestrebung des Zionismus die Schaffung einer „Heimstätte“ für die Juden aus aller Welt, in der diese den überwiegenden Anteil an der Bevölkerung stellen. Dies erklärt das bis heute gültige Einwanderungsrecht, das es Juden jederzeit erlaubt, israelische Staatsbürger zu werden (vgl. Wolffsohn/Bokovoy 2003: 66f.).

Die einzelnen Einwanderungswellen – Alijot (Sg. Aliya; deutsch: „Aufstieg“) genannt – brachten Juden aus höchst unterschiedlichen Herkunftsländern und Kulturen ins Land. Nach der Gründung des Staates im Jahr 1948 verschärften sich die Divergenzen zwischen den im Land befindlichen Juden, als zu den bis dato dominierenden aschkenasischen Juden eine Vielzahl sephardischer Juden aus orientalischen Staaten aufgenommen wurden.⁴ Insgesamt leben in Israel Menschen aus ursprünglich mehr als 100 Kulturen auf einem Staatsgebiet der Größe des Bundeslandes Hessen zusammen (vgl. Brenner 2002a: 113).

Nur in seltenen Fällen kamen die Einwanderer aus zionistischen Motiven nach Israel. Die meisten waren Flüchtlinge, und Israel war häufig nur zweite Wahl hinter den wirtschaftlich attraktiveren USA (vgl. Segev 2003: 28ff.). Trotzdem wanderten allein in der Zeit nach dem Unabhängigkeitskrieg bis zum Ende des Jahres 1951 mehr Menschen ein, als der Staat bei seiner Gründung gehabt hatte. Dieses rasante Bevölkerungswachstum Israels blieb nicht folgenlos. Die stark heterogene Zusammensetzung in Bezug auf Bildung und Vermögen (insbesondere der Unterschied zwischen aschkenasischen und sephardischen Einwanderern) schuf soziale Probleme, die bis heute nachwirken und eine gemeinsame Identitätsfindung erschweren (vgl. Kiesel 1991). Die Notwendigkeit einer fest gefügten nationalen Einheit ergibt sich aus den Drohungen der arabischen Nachbarländer, die Israel seit seiner Geburtsstunde nicht zur Ruhe kommen lassen. Die israelische Nation muss von ihren Bürgern Opfer fordern, die weit über das Maß hinausgehen, das in anderen westlichen Staaten üblich oder erforderlich ist.⁵

setzte sich aufgrund der emotionalen Aufladung und der historischen Dynamik gegenüber den Alternativen durch.

⁴ Der Verlust eines Großteils der europäischen Judenschaft und das Auswanderungsverbot für Juden aus der Sowjetunion bewirkten, dass bereits 1955 nur noch 60% der israelischen Juden aschkenasischer Herkunft waren (vgl. Zimmermann 1997: 26f.).

⁵ Beispiele für solche besonderen Opfer sind der dreijährige Wehrdienst für Männer (21 Monate für Frauen) und der bis zum 45. Lebensjahr für Männer (24. Lebensjahr für Frauen) zu erbringende Reservedienst, der jährlich circa 30 Tage umfasst und in Spannungssituationen – wie der derzeitigen Intifada – erheblich länger dauern kann. Auch der hohe Anteil des Verteidigungsetats am Bruttoinlandsprodukt von bis zu 20% (1965, der-

Die Zielvorstellung eines jüdischen Staates mit einer zwingend jüdischen Bevölkerungsmehrheit machte eine Kompromissfindung mit der arabischstämmigen Mehrheitsbevölkerung Palästinas unmöglich. Da der Nationalgedanke dem Staatsgebiet vorausging, bekam der israelische Nationalismus einen hermetischen Zug und war nicht in der Lage, ein offenes, auf Staatsbürgerschaft statt auf Volkszugehörigkeit gründendes Selbstverständnis zu entwickeln (vgl. Zuckermann 2002a: 36f.). Die automatische Ausstattung des Staatsvolkes mit Sonderrechten ließ binationale oder republikanische Vorstellungen – wie sie beispielsweise Hannah Arendt (2000) vorschwebten – scheitern. Die Juden kamen nicht als Einwanderer, die sich an lokale Verhältnisse hätten annähern müssen, sondern als nationale Konstrukteure, die dauerhafte Sicherheit in einem eigenen Nationalstaat suchten (vgl. Barnouw 2003: 59).⁶

Aller Kritik der Verankerung nationalistischer Überzeugungen bei der Konstitution des Staates Israel zum Trotz sollte nicht übersehen werden, dass der Staat Israel vom Tag seiner Gründung an demokratisch konstituiert war. Er unterscheidet sich somit von den arabischen Staaten in seiner Nachbarschaft und trägt das Gegengift gegen die Einseitigkeiten des Nationalismus in seiner Verfassung.

II. Politische Mythen in Israels Frühphase

Nach Aleida Assmann geht der Impuls zur Bildung einer Nation und deren Verwirklichung im Staat von folgenden Aspekten aus:

- (1) der Überzeugung, dass politische Schwäche auf interne Zersplitterung zurückzuführen ist,

zeit: 9,5%) sowie die „verdeckten Verteidigungskosten“, durch Pflichtwehrdienst und Zeit bei der Reservearmee, lassen sich nur vor dem Hintergrund des existenziellen Bedrohungsgefühls verstehen (vgl. Timm 2003a: 29f.; Alroi-Arloser 2003: 42).

⁶ Sein geistiger Ursprung im auslaufenden 19. Jahrhundert rückt den Zionismus nicht nur nah an die Vorstellungswelten des europäischen Nationalismus, sondern auch an jene des Kolonialismus. Die Parallele zwischen Zionismus und Kolonialismus wird von den Gegnern des Staates Israel bis heute gerne gezogen, um die Legitimität des zionistischen Aufbauwerks in Frage zu stellen. Es wird jedoch übersehen, dass es sich bei der Gründung des Staates Israel nicht um eine auf Ausbeutung für ein Heimatland gerichtete Bestrebung handelt, sondern um die Erschaffung eines Gemeinwesens (vgl. Rubinstein 2001: 273f.). Der beschleunigte Zerfall der Kolonialreiche nach 1945 sorgte trotzdem für einen erhöhten Legitimationsdruck auf den Staat Israel. Dessen kurze Dauer lässt ihn bis heute als revidierbares historisches Ereignis erscheinen.

- (2) dem Pathos der Vereinigung, mit dem die bestehenden Differenzen überbrückt werden und zugleich eine klare Abgrenzung von anderen Gruppen vorgenommen wird und
- (3) der Kultivierung einer nationalen Erinnerungsgemeinschaft (vgl. A. Assmann 1998: 380).

Da die Punkte (1) und (2) im Fall Israels durch die historische Situation vorgegeben sind, wird in der Analyse der dritte Punkt – die Frage nach der Herstellung des kollektiven Gedächtnisses – im Fokus stehen.

Um sich ihrer selbst bewusst zu werden und kollektiv verbindliche Handlungsweisen durchsetzen zu können, muss die Nation sich selbst kommunizieren und in dieser Kommunikation ihre gemeinschaftliche Identität ausbilden und verallgemeinern. Hierfür muss sie durch das „Nadelöhr des Subjekts“ (Bielefeld 1998: 410). Erst wenn sich das Individuum fest der Nation und ihrer Idee verschrieben hat, erreicht die Nation Stabilität und Mobilisierungsfähigkeit.

Dies ist nur durch ein dichtes Geflecht an politischen Mythen möglich.⁷ Diese haben die Funktion, die emotionale Anbindung an ein Kollektiv zu gewährleisten; sie dienen als Korsettstangen der kollektiven Erinnerung. Für das Individuum machen sie die komplexe Realität anhand eingängiger Schablonen deutbar, was auch ihren emotional-affektiven Charakter erklärt. In ihrer Aussage sind sie kurz und prägnant, doch können sie in längere, exemplarische Geschichten verpackt und in immer neuen Formen kombiniert werden.⁸ Sie müssen sich durch häufige Thematisierung in der Alltagskommunikation ihrer Bedeutsamkeit versichern. Dies geschieht, indem die Mythen aufeinander verweisen und durch Symbolisierung und Ritualisierung weiter aufgeladen werden. Die Kontingenz politischer Handlungsmöglichkeiten wird durch politische Mythen eingeschränkt; diese fungieren als WahrnehmungsfILTER. Der gezielte Einsatz politischer Mythen erweist sich trotzdem als schwierig: Die kollektive Verbindlichkeit aktiver Mythen und die Unmittelbarkeit, mit der diese auf die Vorstellungskraft des Einzelnen wirken,

⁷ Der Mythos-Begriff bezeichnet eine „traditionelle Erzählung von kollektiver Bedeutsamkeit“, wobei traditionell bedeutet, dass die Erzählung nicht an einen Ersterzähler gebunden ist, sondern im Kontext zumeist mündlichen Erzählens weitergegeben wird. Der Zusatz „politisch“ verweist darauf, dass der Bezugspunkt dieser Erzählungen die Legitimation politischer Gebilde ist (vgl. Speth 2000: 116).

⁸ Die Möglichkeit, die Mythen auf eine kurze und prägnante Formel zu bringen, wird deutlich, wenn man die Überschriften der folgenden Unterkapitel betrachtet.

verhindern ein Heraustreten aus den mythischen Zusammenhängen. Der Versuch, die Mythen zu instrumentalisieren, führt umgekehrt dazu, dass man von diesen beeinflusst wird.⁹

Solange die Mythen funktional sind und die durch sie bewirkte Ausrichtung des Kollektivs dem allgemeinen Empfinden nach als richtig beurteilt werden, ist es auf dem Weg historiographischer Forschung praktisch unmöglich, sie aus der Welt zu schaffen.¹⁰ Aufgrund der hohen Emotionalität, die die Mythen transportieren, ist die Frage nach Richtigkeit ihnen gegenüber inadäquat (vgl. Estel 1994: 39). Zur Auflösung fest verankerter politischer Mythen ist demnach eine Veränderung der Rahmenbedingungen nötig, in denen die Mythen ihre Funktion erfüllen: Erst wenn die politischen Mythen als inkompatibel zu gesellschaftlichen Realitäten wahrgenommen werden, wird es möglich, dass sich deren Verbindlichkeit nach und nach löst und eine Entzauberung einsetzt (vgl. Speth 2000: 112ff.).¹¹

Die Bedeutung der im Folgenden vorgestellten sechs Mythen zeigt sich darin, dass viele von ihnen explizit in der Unabhängigkeitserklärung genannt werden und in mannigfacher Form literarisch und künstlerisch verarbeitet wurden. Die Aufzählung erhebt dabei weder Anspruch auf Vollständigkeit noch erfasst sie Wirkung und Ausprägung der Mythen in Gänze.¹² Das Augenmerk liegt auf den

⁹ Moshe Zimmermann (1997: 84f.) betont im Zusammenhang mit der Mythologisierung der israelischen Gründungsgeschichte die Notwendigkeit von Vermittlern, die das Vergangene vorselektieren und somit zwischen wirkliche Vergangenheit und gegenwärtiges Verständnis treten. Dieser Hinweis hat zwar seine Berechtigung hinsichtlich der Forcierung mythischer Strukturen, unterschätzt jedoch die Wirkmächtigkeit von Mythen auf die Erzähler. Unter politischen Mythen soll nicht Propaganda verstanden werden, sondern jene Überzeugungen, die in einem Kollektiv geteilt werden, unabhängig von der sozialen Positionierung oder dem politischen Einfluss.

¹⁰ Der beste Beweis sind die vielen Studien, die bereits vor den „neuen Historikern“ eine Vielzahl der israelischen Gründungsmythen hinterfragten, ohne auch nur annähernd jene Reaktionen zu ernten, die in den achtziger Jahren den „neuen Historikern“ zuteil wurde (vg. Kapitel 4).

¹¹ Die politischen Mythen haben aber selbst in der Phase ihrer höchsten Durchsetzungskraft immer einen gewissen Widerspruch geerntet. Die Bedeutung der einzelnen Narrationen differiert zwischen den heterogenen Gruppierungen der israelischen Gesellschaft. Allein aus der Existenz zentraler politischer Mythen lässt sich nicht die Existenz eines monolithischen zionistischen Kollektivsubjekts ableiten. Mythen sind keine Hypnose; ihre Rezipienten behalten die Möglichkeit, die Bausteine in ihre eigene Lebenswelt einzupassen, sie gegebenenfalls umzuformen oder auszulassen. Politische Mythen sind das Konzentrat eines andauernden Kampfes um Selbstbeschreibung.

¹² Ein Beispiel für eine alternative Unterteilung der Mythen bietet der israelische Historiker Simcha Flapan (1988) in seiner für den Durchbruch der neuen Historiker wichtigen Untersuchung über die Geburt Israels.

politischen Implikationen, die aus den in den Mythen formulierten Ansichten hervorgehen und zum Teil noch heutiges politisches Verhalten zu erklären vermögen.

Die Rückkehr ins gelobte Land

„Im Lande Israel entstand das jüdische Volk. Hier prägte sich sein geistiges, religiöses und politisches Wesen. Hier lebte es frei und unabhängig. Hier schuf es eine nationale und universelle Kultur und schenkte der Welt das Ewige Buch der Bücher. Durch Gewalt vertrieben, blieb das jüdische Volk auch in der Verbannung seiner Heimat in Treue verbunden.“ (Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel)

Der Anspruch auf das Land Israel nimmt in der Unabhängigkeitserklärung des Jahres 1948 den ersten Platz ein. Er ist für das zionistische Bestreben die insgesamt kennzeichnende Forderung und kann aus zwei Richtungen begründet werden: säkular-historisch, indem die Heimkehr als legitime Folge zur fast 2000 Jahre zurückliegenden Vertreibung gesehen wird, oder religiös, indem sich auf das göttliche Recht der Israelis im biblischen Land berufen wird. Beide Ansprüche sind in ihrer Struktur weitgehend identisch, unterscheiden sich aber in der Absolutheit der abgeleiteten Forderung (vgl. Wolffsohn/Bokovoy 2003: 50f.). Die historische Legitimation ist die klassisch-zionistische und wird bis heute häufiger genutzt. Der religiöse Anspruch ist vor allem in nationalreligiösen und revisionistischen Kreisen dominant.¹³ Aus dem Mythos des historischen Anspruchs – insbesondere der religiösen Variante der göttlichen Schenkung – folgt die Unteilbarkeit des Territoriums im Allgemeinen und der Stadt Jerusalem im Besonderen.

Im religiösen Verständnis ist Israel das heilige Land („Eretz Israel“), dem auch in der Verbannung die Treue gehalten wurde – ganz wie in Psalm 137, 5-6 gefordert:

¹³ Gegenwärtig stellt es sich als ein Problem des Friedensprozesses heraus, dass die verblässende historische Legitimation mehr und mehr durch religiöse Argumente ersetzt wird und somit territoriale Zugeständnisse im Rahmen eines Friedensvertrags unmöglich werden (vgl. Watzal 2001: 242ff.). Auch findet eine Verquickung von religiösen und historischen Elementen statt, deren Widerspruch Saul Friedländer mit folgenden Worten beschreibt: „Die Verbindung, die die religiöse Sicht der Einzigartigkeit des Volkes Israel mit der säkularen Version dieser Vorstellung, wie sie auch im Zionismus präsent ist, eingeht, widerspricht übrigens dem historischen Anspruch des letzteren, das jüdische Schicksal zu normalisieren“ (Friedländer 1987: 18).

„Vergesse ich dich, Jerusalem, so verdorre meine Rechte. Mein Zunge soll an meinem Gaumen kleben, wenn ich deiner nicht gedenke, wenn ich nicht lasse Jerusalem meine höchste Freude sein“

Es handelt sich um einen geotheologischen Begriff, der einen realen Ort unauflöslich mit der Erwartung des Heils verknüpft.¹⁴ Die Berufung auf die sakrale Zeit annulliert die physische Präsenz der Palästinenser in den Jahrhunderten der Diaspora. Die Herrschaft der „Fremden“ wird als Niedergang verstanden, der den Moment der Ablösung umso vollständiger machen muss (vgl. Diner 2002; Raz-Krakotzkin 2002).

An die Stelle der göttlichen Schenkung tritt beim historischen Anspruch das Motiv der früheren Besiedlung. Dieses findet seinen Ausdruck in der großen Begeisterung der Israelis für Archäologie, die als eine Art patriotischer Volkssport betrieben wird. Eine ähnliche Funktion wie archäologische Funde hat auch die Namensgebung von Städten und Siedlungen: Viele Gebiete werden von israelischer Seite mit biblischen Namen bedacht, um auf die frühere Besiedlung hinzuweisen.¹⁵

Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land

Eng angelehnt an den Mythos vom Anspruch auf das Land Israel ist die Vorstellung eines Landes ohne Volk für ein Volk ohne Land. Diese Formulierung impliziert, dass es sich bei der Aneignung allein deshalb um eine rechtmäßige handelt, weil kein Kläger vorhanden ist, der den Zionisten den Anspruch streitig machen könnte.

Die einfache Fassung dieses Mythos – die von manchem frühen Zionisten, jedoch nicht von der politischen Führung geteilt wurde – besagt, dass es sich um ein im realen Sinne verlassenes Land handelte.¹⁶ Dies lässt sich schnell widerle-

¹⁴ Hierbei spielt es keine Rolle, dass das mit „Eretz Israel“ bezeichnete Land nie eindeutig definiert wird. Zumindest müsste man zwischen dem in der biblischen Erzählung bei Moses und Abraham versprochenen Land, dem von Juden tatsächlich besiedelten Land und dem gemäß jüdischem Gesetz bestimmten Land unterscheiden. Diese Unterscheidungen wären in sich aber nochmals vage (vgl. Krämer 2002: 15 ff.).

¹⁵ Auf Landkarten der zionistischen Besiedlung werden zudem oftmals nur jüdische beziehungsweise gemischte Städte eingetragen, was den Eindruck der vormaligen Leere des Landes unterstreichen soll (vgl. Raz-Krakotzkin 2000: 188).

¹⁶ Auch wenn Bevölkerungszahlen in der Frühzeit der zionistischen Besiedlung der Region hauptsächlich „politische Arithmetik“ (Krämer 2002: 155) sind, lassen sich für das Jahr 1914 – das Ende der zweiten Alija – ungefähr folgende Bevölkerungsproportionen ausmachen: Insgesamt lebten 722.000 Menschen auf dem Territorium Palästinas, davon waren

gen und wurde auf Grund der offensichtlichen Anwesenheit der Palästinenser bereits lange vor der Staatsgründung nicht mehr von offizieller Seite vertreten.¹⁷ Wesentlich durchschlagender war eine leicht veränderte Variante des Mythos: Nicht die faktische Anwesenheit, sondern die nationale Zusammengehörigkeit der Palästinenser wird verneint. Die Palästinenser werden als Araber gesehen, ihr legitimer Anspruch auf Verwirklichung nationaler Rechte in einem Staat sei somit in den umliegenden Gebieten erfüllt. Diesem Mythos zufolge gibt es kein palästinensisches Volk, sondern nur eine arabische Bevölkerung.¹⁸ Der aufflammende palästinensische Nationalismus wird als Trotzreaktion und somit als illegitim gekennzeichnet.¹⁹

Das Bestreiten einer politischen Identität der Palästinenser im Bewusstsein der eigenen uralten Nationalität macht nach Amnon Raz-Krakotzkin (2002: 204) die politische Wirklichkeit der Unterdrückung erst in ihrer Härte möglich. Im Verständnis der Palästinenser als Bevölkerung, nicht aber als Volk – also der Unterteilung der Welt in Nationen und gesichtslose Massen – wird die latente Nähe des zionistischen Nationalismus zu kolonialistischen Vorstellungswelten deutlich. In dem scheiternden Zusammenleben mit der palästinensischen Bevölkerung lässt sich das stärkste Argument gegen die zionistische Bestrebung finden.

83% Muslime (602.000), 81.000 Christen (11,2%) und 39.000 Juden (5%) (vgl. Krämer 2002: 165 f.). Die bis zur Staatsgründung permanente zahlenmäßige Unterlegenheit wurde durch den Verweis auf die Vertreterrolle für die übrige Judenheit heruntergespielt (vgl. Segev 2003: 46).

¹⁷ In ihrem 1984 erschienenen Buch „From Time Immemorial“ versuchte Joan Peters, die einfache Version der These vom „Land ohne Volk“ wiederzubeleben. Sie betrachtete die arabische Besiedlung Palästinas als Folge von jüdischer Einwanderung und Wirtschaftsaufschwung. Die anfänglich sehr positive Rezeption des Buches wurde durch den Nachweis von Fälschungen, handwerklichen Mängeln und Übertreibungen gestoppt (vgl. Finkelstein 2002: 67ff.; Krämer 2002: 140).

¹⁸ So äußerte sich 1969 die damalige israelische Ministerpräsidentin Golda Meir wie folgt: „There was no such thing as Palestinians. It was not as though there was a Palestinian person in Palestine, considering itself as a Palestinian people and we came and threw them out and took their countries away from them. They did not exist.“ (zit. nach: Perthes 2002: 79, Anm. 18)

¹⁹ Es ist umstritten, inwiefern es bereits vor der zionistischen Besiedlung ein palästinensisches Kollektivbewusstsein gab. Klar ist, dass dieses sich durch den Antizionismus entscheidend formte, doch gibt es auch Untersuchungen, die bereits frühere, vom Zionismus unabhängige Entwicklungen hin zu einem nationalen Bewusstsein konstatieren (vgl. Croitoru 1998).

Die Urbarmachung der Wüste

Ein dritter politischer Mythos wird durch Parolen wie „Eroberung der Arbeit“ oder „Erlösung des Bodens“ markiert und findet seinen Ausdruck in dem Gedanken, dass erst die Juden es waren, die die Wüste zum Blühen brachten. In diesem Mythos entsteht das Anrecht auf das Land durch die überlegene Bewirtschaftung, die den Arabern zuvor nicht geglückt sei. Dies habe den Verlust aller Anrechte zur Folge (vgl. Brenner 2002a: 82).

Dieser Mythos hat seinen wahren Kern in dem tatsächlich einsetzenden, wenn auch keineswegs geradlinigen Wirtschaftsaufschwung und der im Vergleich zu den umliegenden arabischen Siedlungen erheblich effizienteren Bearbeitung des Landes durch die jüdischen Siedler. Er unterschlägt jedoch, dass das Wirtschaftswachstum auch auf ausländische Hilfe, billige arabische Arbeitskräfte und allgemeine technologische Überlegenheit gründete. Im Vergleich zu den umliegenden arabischen Staaten war die palästinensische Wirtschaft durchaus erfolgreich (vgl. Krämer 2002: 135ff., 202ff., 280ff.). Der entscheidende Fehler in der Argumentation ist jedoch, dass höhere Effizienz bei der Bewirtschaftung eines Landes nicht zu einem territorialen Anspruchsrecht führt.

Für die Legitimation nach außen kann dieser Mythos auf Grund der veränderten Sicht auf kolonialistische Überlegenheitsvorstellungen keine Rolle mehr spielen. Seine Funktion lag und liegt eher in der inneren Rechtfertigung; heute findet sich die Ansicht noch in Vorurteilen gegenüber Arabern.

Der „neue Jude“

Der Mythos vom „neuen Juden“ ist für die harten und entbehrungsreichen Jahre der Besiedlung zentral. In ihm äußert sich die Abkehr vom „unbeholfenen und ausgemergelten, hustenden Jammerzweig des östlichen Ghettos“ (Max Nordau; zit. nach: Schmidt 2003) und dem sich der Assimilation ausliefernden Juden Westeuropas. Diesem diametral entgegengesetzt ist der „neue Jude“, vorgestellt als „Muskeljude“ (Max Nordau; zit. nach: Schmidt 2003). Das Verrichten landwirtschaftlicher Arbeit (anstatt dem antisemitischen Klischee entsprechend Städter und Bankier zu sein), athletische, muskulöse Körper und ein Charakter, der alle Widrigkeiten überwindet und etwas Eigenes schafft, wurden als Entwurf pro-

pagiert (vgl. Segev 2003: 31ff.; Zuckermann 2002a: 38f.).²⁰ Landwirtschaftliche Tätigkeiten symbolisierten Gleichberechtigung, da den europäischen Juden diese Tätigkeit doch lange verwehrt geblieben war, und galten zudem als Ausdruck der sozialistischen Ideale der frühen Zuwanderer (vgl. Schmidt 2003).

Getreu der biblischen Vorstellung, „mit der einen Hand arbeitete ein jeder am Werke, während man mit der anderen die Waffe hielt“ (Buch Nehemia 4/11)²¹, ist das zweite Element der Vorstellung des „neuen Juden“ seine Tapferkeit und seine Verteidigungsbereitschaft.²² Auch hier wird ein Trennstrich zur Hilflosigkeit der Diaspora-Existenz gezogen. Kampfbereitschaft galt als zentral, um die Widerstände auf palästinensischer Seite gegen die Besiedlung des Landes zu brechen und das durch die geopolitische Isolation erzeugte Einsamkeitsgefühl durch ein Selbstwertgefühl zu ersetzen (vgl. Friedländer 1987: 17).

Die Vorstellung vom „neuen Juden“ als heroischem Landwirt ist heute überwunden. Im Zuge der sich beständig verbessernden Beziehungen zu den Diaspora-Juden und dem Wandel der Gesellschaft hin zu Modernisierung, Pluralisierung, Individualisierung und Urbanisierung hat sich das Assimilationsangebot des „neuen Juden“ als untauglich erwiesen. Wehrfähigkeit und Verteidigungsbereitschaft gelten allerdings nach wie vor als zentrale Eigenschaften, wie sich in der erbitterten Diskussion zeigte, die um die Verweigerung von 27 Kampfpiloten,

²⁰ Dieser Mythos des „neuen Juden“ lässt die Tatsache unbeachtet, dass auch in Palästina vor 1948 die Mehrzahl der Juden in Städten (insbesondere Tel Aviv) lebte und nicht produzierenden, sondern handelnden Tätigkeiten nachging (vgl. Krämer 2002: 219ff.; Segev 2003: 33).

²¹ Die Anknüpfung an die biblische Tradition äußert sich auch in der Sprache: Das Hebräische verweist auf biblische Zeiten (auch wenn damals der Wortschatz natürlich erheblich geringer war) und setzt sich vom Jiddischen mit seinen Wurzeln im Deutsch-Slawischen ab. Zudem fungiert es als einigendes Band zwischen den Neuankömmlingen, weil jeder die Sprache bei der Einreise gleichermaßen erlernen musste (vgl. Kraß 1998).

²² Personifiziert und für eine Heroisierung greifbar gemacht wird das Bild des „neuen Juden“ in der Gestalt des zionistischen Pioniers Joseph Trumpeldor. Dieser starb bei der Verteidigung der Siedlung Tel-Haj im Jahre 1920, nachdem er seine hohe Stellung in der russischen Armee aufgegeben und alles hinter sich gelassen hatte, um sich für das zionistische Ideal der Besiedlung Palästinas einzusetzen. Als seine letzten Worte sind überliefert: „Macht nichts; es ist gut, für unser Land zu sterben.“ (zitiert nach: Brenner 2002a: 70) In der zionistischen Lesart sind diese Worte sein Vermächtnis, seine Gestalt wird zum Idealtypus des Pioniers. Bis zum heutigen Tag findet sich die Geschichte in israelischen Schulbüchern, auch wenn die Authentizität des Ausspruchs, der Sinn der Auseinandersetzung und die einseitige Schuld der arabischen Angreifer längst in Zweifel gezogen wurden (vgl. Zimmermann 1999; Brenner 2002a: 69f.).

Angriffe in dicht besiedelten Gebieten zu fliegen, geführt wurde (vgl. Grossmann 2003).

David gegen Goliath

In der Behauptung einer extremen Asymmetrie zwischen Israel und den arabischen Staaten schreibt der Mythos vom Kampf ‚David gegen Goliath‘ fest, dass es sich bei Israels Verteidigungskampf um eine an ein Wunder grenzende Leistung handelt (vgl. Segev 2003: 96). Während in der heutigen Zeit Israels militärtechnologische Überlegenheit offensichtlich ist, wird sie für die frühen Jahre negiert. Militärische Siege werden stattdessen auf heldenhaften Einsatzwillen und schicksalhafte Bestimmung zurückgeführt. Dabei wird übersehen, dass die israelische Armee nach Mannstärke den Angreifern zumeist überlegen war, ganz abgesehen vom erheblich höheren Ausbildungs- und Motivationsgrad. Hinzu kommt die Uneinigkeit der arabischen Armeen, die aus dem Kampf David gegen Goliath einen Kampf von David gegen Davids machte (vgl. Krämer 2002: 361ff.; Morris 1998; Pappé 1996).

Obwohl in der Führung und beim Militär bekannt war, dass die Bedrohung nicht so existenziell war wie nach außen kommuniziert, herrschte auch dort die Bereitschaft vor, sich wider besseren Wissens schwächer einzuschätzen, als man war (vgl. Flapan 1988). Darin zeigt sich die Emotionalität mythischer Strukturen, die nicht als propagandistisches Element abgetan werden sollte. Dies führte zu einer stark auf Bedrohungsszenarien und Präventivaktionen ausgelegten Politik. Es kann bis heute als umstritten gelten, inwiefern diese Politik einer realen Notwendigkeit entspricht. Die Gefahr ist, dass aus dem Gefühl einer allgegenwärtigen Bedrohung jedes Entgegenkommen als Selbstgefährdung gebrandmarkt wird.

Die Reinheit der Waffen

Der sechste politische Mythos besagt, dass Israels Militäraktionen – im völligen Gegensatz zu jenen der umliegenden arabischen Staaten – nicht gegen Unschuldige, ausschließlich zur Selbstverteidigung und immer nur als letzte Möglichkeit eingesetzt werden (vgl. Shlaim 1995: 288). Die Kriege in Israels Geschichte waren folglich alle von außen aufgezwungen, nicht selbst gewollt – die „Reinheit der Waffen“ blieb immer gewahrt.

Zu diesem Mythos zählt die Vorstellung, dass Israel beständig, aktiv und kompromissbereit eine Friedenslösung angestrebt hat, diese aber durch den unbeugbaren Konfliktwillen der Gegenseite verhindert wurde. Dieses Selbstverständnis betont die eigene Opferstellung und die Täterschaft der palästinensisch-arabischen Seite. Somit wird die Verantwortung für getroffene Entscheidungen und Entwicklungen zurückgewiesen. Bewegung im Annäherungsprozess kann nur vom Anderen kommen, da die eigene Hand ja immer ausgestreckt ist.

Die „Reinheit der Waffen“ ist im heutigen Israel heftig umstritten. Mit dem Beginn des Libanon-Kriegs artikulierte sich eine starke Friedensbewegung, deren bekanntester Ausdruck die Initiative „Peace Now“ ist. Die Friedensbewegung erzeugte ein hohes Bewusstsein für die Problematik der Besatzung und den Einsatz militärischer Gewalt; ihr ist es zu verdanken, dass innerisraelisch die Kontingenz politischen Handelns markiert wurde.²³ Trotz der Entmythologisierung des militärischen Vorgehens lässt sich bis heute ein Reflex ausmachen, der das eigene Verhalten als existenzielle Verteidigung rechtfertigt und die Traditionslinie des Opfervolks bestärkt. Insbesondere auf der rechten Seite des Parteienspektrums ist die Ansicht verbreitet, dass Israels militärische Eingriffe vollständig gerechtfertigt und deren Opfer nicht zu vermeiden seien.

III. Die Bedeutung der Shoah für die israelische Identität

Wir haben Euren bitteren und einsamen Tod gerächt
 Mit unseren im Zorn geballten Fäusten,
 Wir haben hier ein Monument für das verbrannte Ghetto errichtet,
 Ein lebendiges Monument, das nie vergehen wird.
 (Chaim Guri, zit. nach: Segev 1995: 561)

Chaim Guris Gedicht, das bei Gedenkfeiern in der israelischen Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem rezitiert wird, betont den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Gründung des Staates Israel und der Ermordung der europäischen Juden. Dieser Begründungszusammenhang war nicht immer so fest gefügt, wie er im Gedicht erscheint, obwohl die Shoah als Auslöser der Staatsgründung

²³ Ein durch den Mythos der „Reinheit der Waffen“ entstandener blinder Fleck sind die täglichen Repressionen an den Kontrollposten, die das palästinensisch verwaltete Territo-

leicht auszumachen ist. Die Katastrophe der europäischen Juden zwang die britische Mandatsmacht, ihre seit dem Beginn des Jahrhunderts wankelmütige Palästina-Politik zu überdenken und die Verantwortung an die Vereinten Nationen zu übergeben. Dadurch wurde der Weg frei für den UN-Teilungsplan und die Ausrufung des Staates Israel. Innerhalb der jüdischen Diaspora-Gemeinden endete die Diskussion um das Für und Wider des Zionismus, die Bejahung des Aufbauwerks wurde selbstverständlich (vgl. Dachs 1997).²⁴

Bezüglich der Frage, ob die Shoah nicht nur Auslöser, sondern auch Ursache der Staatsgründung war, haben sich die Ansichten in der israelischen Gesellschaft stark verändert. Die Erinnerung lässt sich in drei Phasen unterteilen: eine frühe Phase der weitgehenden Verdrängung (a), eine Übergangsphase, in der der Zusammenhang zwischen Shoah und Staatsgründung bewusst etabliert wurde (b) und eine bis heute anhaltende Phase der festen Verwurzelung bei zeitgleicher Pluralisierung des Andenkens (c) (vgl. Zimmermann 1994: 391; Urban-Fahr 1998).

a) In der Unabhängigkeitserklärung taucht die Shoah nur als Beweis für das wesentlich ältere Motiv des unausrottbaren Antisemitismus auf, sie wurde aber nicht als ursächlich für die Staatsgründung betrachtet (vgl. Schatzker 1990: 19). Der Mythos des „neuen Juden“ verhinderte eine anders geartete Adaption: Die Vernichtung der europäischen Juden und das Bild der „Lämmer, die zur Schlachtbank geführt wurden“ war für das kämpferische zionistische Selbstbild unpassend. Die Überlebenden der Shoah, die sich in Israel niederließen, galten als letzte Zeugen einer abgeschlossenen Epoche. Noch bis 1967 nahm die Darstellung des Widerstands gegen das NS-Regime in Schulbüchern doppelt so viel Platz ein wie die Darstellung der Gräueltaten (vgl. Diemling 2002: 57).

Vier Reaktionen lassen sich in dieser frühen Phase unterscheiden: das Gefühl der Hilflosigkeit, das Gefühl der Unfassbarkeit, die Erschütterung des Stolzes und die Kompensierung des alltäglichen Vergessens durch Mystifizierung und Ritualisierung (vgl. Schatzker 1990: 19f.). Alle vier Reaktionen erwiesen sich dabei als

rium durchschneiden. Hier zeigt sich, dass die andauernde Besatzung mental Wurzeln schlägt und sich in einer Routine der Gewalt verfestigt (vgl. Croitoru 2003).

²⁴ Auch in den Einwanderungszahlen machte sich dieser Mentalitätswandel bemerkbar: Insgesamt wanderten mehr als 350.000 Überlebende nach Israel ein, was erst die Behauptung der jüdischen Gemeinschaft ermöglichte. Zusätzlich lieferte die Aufnahme der

Hindernisse für eine vermittelnde Weitergabe des Geschehenen. An die Stelle eines Lernprozesses, der – wie unzureichend auch immer – hätte versuchen können, die Katastrophe fassbar zu machen, trat die Gedächtnisfeier, in deren Ritualen die „schwer zu ertragende Wirklichkeit mit einem Schleier“ überdeckt wurde (Schatzker 1990: 21).²⁵ Der Zionismus hatte keine Verwendung für die bewusstmachende Erinnerung an die Judenvernichtung, sieht man von der Bewältigung der privaten Trauer ab. Das offizielle Bild, das „Heimkehr“ und „Neuanfang“ propagierte, war für viele Überlebende die Möglichkeit, Distanz zum Erlebten zu gewinnen, doch der Preis dieser Stütze war, dass die Erinnerung an die Shoah hinter den Mythen des Zionismus gleichsam verschwand (vgl. Zuckermann 2002b: 297). Die Überlebenden verstummten: Ihre Geschichte passte nicht in den Kontext, sie widersprach den Anforderungen einer kämpfenden Nation (vgl. Friedländer 1987: 17).

b) Das Ende der Verdrängung der Shoah aus dem öffentlichen Raum läutet der Eichmann-Prozess 1961 ein. In diesem stellte sich der israelische Staat direkt in die Traditionslinie der Shoah.²⁶ Auf Entschluss des israelischen Chefanklägers Gideon Hausner wurden im Prozess gegen Adolf Eichmann nicht nur Dokumente verwendet, sondern auch eine Vielzahl an Augenzeugen gehört. Diese Maßnahme, die verfahrenstechnisch keine Relevanz hatte, sollte die Judenvernichtung für die Generation im Land geborener Israelis plastisch machen. Im Prozess wurde erfolgreich ein Bewusstsein für die Shoah und deren Zusammenhang zur israelischen Identität geweckt. Das Trauma der Opfer wurde durch den Eichmann-

Überlebenden dem Staat Israel eine erhöhte Legitimation in den Augen der Weltöffentlichkeit.

²⁵ Die wohl bekannteste dieser Gedächtnisfeiern ist der 1951 eingerichtete Yom HaShoah, der „Gedenktag an die Shoah und den Aufstand des Ghettos“. 1961 wurde das Gesetz zu diesem Tag (nun: „Gedenktag für Shoah, Widerstand und Heldentum“) modifiziert. Das vorher weitgehend unreglementierte und private Gedenken wurde fortan stärker organisiert: Die Medien wurden zur Information über die Shoah angehalten, das Gedenken wurde in Yad Vashem zentralisiert und ein lang gezogener Sirenenton erinnert im ganzen Land an die Shoah und ihre Opfer. Auch die Wahl des Datums, des 27. Nissan, ist interessant. Dieser Tag erinnert an den Beginn des Warschauer Ghettoaufstandes und deckt sich mit einer Reihe weiterer jüdischer Erinnerungen wie der Ermordung heiliger Gemeinschaften durch die Kreuzfahrer. In unmittelbarer zeitlicher Nähe liegen zudem das Pesach-Fest, das an den Auszug aus Ägypten gemahnt, sowie die Gedenktage für die Gefallenen der israelischen Armee und die Ausrufung der israelischen Unabhängigkeit (vgl. Urban-Fahr 1998, Friedländer 1987).

²⁶ Israel hatte allerdings auch vorher schon als Interessenvertreter der Überlebenden fungiert – beispielsweise im Luxemburger Abkommen 1952 mit Deutschland. Diese Anwaltschaft ging nicht mit einer vergleichbaren Bewusstmachung einher.

Prozess aus der Dunkelheit des Privaten in das Licht der israelischen Öffentlichkeit gerückt:

„Der Prozess setzte eine Art kollektive Therapie in Gang, in deren Verlauf die Israelis lernten, sich mit der Tragödie der Opfer zu identifizieren und sie als Bestandteil ihrer eigenen Identität zu verinnerlichen, anstatt sich wie bisher der Überlebenden zu schämen und sich ihnen überlegen zu fühlen.“ (Segev 2003: 108)

c) Abgeschlossen wurde die Eingliederung der Shoah ins israelische Selbstbild im Verlauf der 70er Jahre: Der Ausbruch des Jom-Kippur-Kriegs weckte durch anfängliche Erfolge der arabischen Armeen das Gefühl der Ohnmacht auch in jenen Israelis, die sich bisher dieser Erfahrung verschlossen hatten. Die Opfer der Shoah kamen in der israelischen Gesellschaft an, die Verachtung für Passivität und Opfermentalität versiegte (vgl. Schatzker 1990: 21). Der Amtsantritt Menachem Begin 1977 und die Machtübernahme der Rechten im israelischen Parlament bewirkte, dass der Verweis auf die Shoah in Bezug auf innen- und außenpolitische Ereignisse inflationär zunahm (vgl. Zimmermann 2002: 288). Die Erfahrung der Shoah droht in einen politischen Code transformiert zu werden, der verwendet wird, um den jeweiligen politischen Gegner zu diffamieren. Es besteht die Gefahr, dass der Mythos „Shoah“ die Erinnerung an diese selbst ersetzt. Auch legitime Intentionen und berechtigte Warnungen werden somit in Mitleidenschaft gezogen (vgl. Zuckermann 1998: 25; Lentin 2002).

Dem steht entgegen, dass das vormals emotionale Wissen sich stärker versachlichte, was sich an der Vermittlung der Shoah im israelischen Schulwesen zeigt: Verpflichtenden Unterricht zur Shoah gibt es in Israel erst seit 1953. Infolge des Eichmann-Prozesses wurde die Zahl der Unterrichtsstunden zunächst von zwei auf sechs, Anfang der 80er Jahre sogar auf zehn Stunden erhöht. Zudem wurde bei der Änderung des staatlichen Erziehungsgesetzes 1980 die Shoah in jene Passage eingefügt, die die kulturellen Werte der israelischen Nation definiert. Damit wurde sie zum Pflichtthema in schulischen Abschlussprüfungen (vgl. Segev 2003: 107ff.).²⁷

²⁷ Diesen Zahlen gegenüber ist kritisch anzumerken, dass nicht ganz klar ist, für welchen Zeitraum und für welche Jahrgänge sie gelten (wahrscheinlich halbjährliche Unterrichtsstunden, sowohl in der Grund- als auch in der Mittelschule). Den Hinweis auf die Auswei-

So nötig der Anerkennungsprozess der Shoah im Hinblick auf das Leid der Opfer war, so ambivalent fällt die Bewertung bezüglich der politischen Folgen aus: Am Ende der Phase der Verdrängung stand ein Prozess der bewussten Verwendung. Während die Bindekraft der zionistischen Überzeugungen in einem sich militärisch und demokratisch konsolidierenden Staat abnahm, wurde die Shoah als Einheitsstifter zunehmend wichtiger – wie die Worte Avraham Sharirs, des ehemaligen Ministers für Justiz und Tourismus, zeigen:

„In Auschwitz sieht alles ganz anders aus. Was in Israel bedeutend erscheinen mag, minimalisiert sich hier und verschwindet: die Querelen, die Rivalitäten, der Krieg unter Juden. Als ich dort mit dem Erziehungsminister Itzhak Navon Arm in Arm einerschritt, verstand ich, wie künstlich doch die Unterteilung in Parteien ist.“ (Avraham Sharir; zit. nach: Zuckermann 1998: 32)

Worin aber liegt die Schwierigkeit der bewussten Inanspruchnahme der Shoah zur Legitimierung des Staates Israel? Ist es angesichts des gigantischen Verbrechens der Judenvernichtung nicht verständlich und richtig, wenn Israel die Shoah als Grundlage der eigenen Identität erinnert?

Trotz der Schwierigkeit, ein „richtiges“ Erinnern der Shoah zu skizzieren²⁸, lässt sich an der Verknüpfung von Shoah-Erinnerung und Fragen nationaler Identität begründet Kritik üben. Gemäß der für ein Wir-Gefühl notwendigen Forderung nach Einheit und Besonderheit kann die Shoah als Mittel der Distinktion instrumentalisiert werden. Die Berufung auf sie dient nicht einem universalen „das darf nie wieder geschehen“, sondern einem partikularen „das darf uns nie wieder passieren“ (Elkana 1988). Auch in der Shoah-Erinnerung wird die Judenfrage also einer nationalen Lösung zugeführt: Der Nationalstaat gilt als einziges Bollwerk gegen die Katastrophe. Ein selbstverstärkender Effekt tritt ein:

„Wenn gegenwärtige Machtpositionen sich auf die Autorität vergangener Ohnmacht berufen können, liegt es in ihrem Interesse, diese immer wieder neu zu aktualisieren und in Erinnerung zu rufen.“ (Barnouw 2003: 60)

Die nicht verhinderte Katastrophe wird zum Argument für die Verhinderung einer künftigen (vgl. Zuckermann 2002b: 300). Der Opferstatus garantiert dauerhaft die eigene Unschuld und das Schlagwort „Appeasement“ verhindert alle Möglichkeiten, den Konflikt auszubalancieren (vgl. Zertal 2003). Vorläufigkeit

tung der Shoah-Vermittlung anhand der Änderungen des Pflichterziehungsgesetzes findet sich aber auch bei Zimmermann (1994: 398).

²⁸ Ein solches „richtiges“ Erinnern wird von Saul Friedländer umschrieben: „Eine Erinnerung ohne Mythos, ohne leichtfertige Vergleiche, ohne fertige Formeln; eine Erinnerung, die die Last der Fragen ohne Antwort weiter trägt.“ (Friedländer 1987: 22)

und Offenheit als Kernelemente des Politischen werden somit außer Kraft gesetzt, ein innerisraelischer Diskurs über notwendige Selbstbegrenzungen unterdrückt. Das an die Vergangenheit gekettete politische Handeln verliert die eigentlich politischen Dimensionen, Gegenwart und Zukunft, aus dem Blick (vgl. Elkana 1988).²⁹

IV. Die Debatte um die „neuen Historiker“

Nachdem die ersten Kapitel untersucht haben, welche Gestalt die israelische Identität in der Frühphase des Staates annahm und welche politischen Implikationen dies hatte, wird es im Folgenden um den Wandel dieser Weltsicht gehen. Bereits die Analyse des Shoah-Diskurs hat gezeigt, dass die Schwerpunkte im israelischen Selbstbild einem Wandel unterliegen. Ab Mitte der 80er Jahre wurde dieses durch die Kritik der „neuen Historiker“ als Ganzes herausgefordert:

„Schon seit dem Artikel, mit dem Morris den Begriff neue Historiographie prägte, ist klar, dass wenn er von Historiographie spricht, er in Wirklichkeit Gedächtnis meint.“ (Gutwein 2000: 240)

Um die Debatte nachvollziehen zu können, müssen einige Vorarbeiten geleistet werden: In einem ersten Schritt ist zu klären, was Gutwein mit dem Begriff „Gedächtnis“ meint und wie dieser sich vom Begriff „Geschichte“ unterscheidet. Anschließend wird die Geschichtsschreibung in Israel vor den „neuen Historikern“ betrachtet und geprüft, wie sich die Rahmenbedingungen in der Zeit von der Staatsgründung bis heute veränderten. Der Diskurs um die Vertreibungsfrage zeigt, wo durch historisch-kritische Interventionen Veränderungen im Geschichtsbild möglich waren; dagegen steht die Thematisierung des Verhaltens des Yishuv während der Shoah als Beispiel für Vorwürfe, die wenig gerechtfertigt waren. Abschließend wird die Kritik an den „neuen Historikern“ erörtert.

²⁹ Verschärfend kommt hinzu, dass der Bezug auf die Shoah in der arabischen Welt nicht verstanden wird: „Die Araber sahen sich in eine Krise der europäischen Zivilisation verstrickt, die sie weder verursacht hatten noch verhindern oder begrenzen konnten, aber an deren Folgen sie leiden mussten. Ihre Reaktion pendelte zwischen zwei Polen: Verleugnung des Leidens der Juden einerseits und Gleichsetzung des Zionismus mit dem Nazismus andererseits.“ (Bishara 1994: 418). Das Bild der „Opfer der Opfer“ vertieft das Missverstehen in der Region, wenn es auch ungerechtfertigt ist, da in ihm das Vorgehen des NS-Regimes mit jenem der israelischen Armee gleichgesetzt wird (vgl. Fisk 1996)

Gedächtnis, Geschichte und Identität

Jan Assmann (1998) unterteilt das kollektive Gedächtnis in ein kommunikatives und ein kulturelles Gedächtnis. Das kommunikative Gedächtnis äußert sich in der Alltagskommunikation und zeichnet sich vorwiegend durch seinen beschränkten Zeithorizont und seine hohe Ungeformtheit aus. Diese Merkmale lassen es als ungeeignet für eine feste Identitätsbildung – wie die Nation sie fordert – erscheinen. Anders sieht es mit dem kulturellen Gedächtnis aus, welches ein „Sammelbegriff [ist] für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht“ (J. Assmann 1988: 9). Das kulturelle Gedächtnis umfasst die präsentativen Symboliken, Deutungsmuster und Narrationen einer Gemeinschaft, beispielsweise die politischen Mythen. Sechs Merkmale zeichnen es aus: Identitätskonkretheit, Rekonstruktivität, Geformtheit, Organisiertheit, Verbindlichkeit und Reflexivität. Besonders wichtig – in Zusammenhang mit der Identitätsbildung einer Nation – sind drei Eigenschaften: die *Identitätskonkretheit*, das heißt, dass es sich bei dem Erinnerten um ein Wissen handelt, das der Gruppe ein Bewusstsein ihrer Eigenart gibt, die *Rekonstruktivität*, die besagt, dass trotz der Fixierung auf unverrückbare Erinnerungsfiguren das Wissen immer auf eine gegenwärtige Situation bezogen wird, und die *Verbindlichkeit*, die eine klare Wertperspektive und ein Relevanzgefälle zugunsten der eigenen Gemeinschaft sicherstellt.

Bereits diese kurze Darstellung macht klar, dass es sich bei dem kulturellen Gedächtnis um ein im hohen Maße normatives Gebilde handelt. Welche Rolle spielt nun aber die professionelle Historiographie für dieses? Inwiefern ist es möglich, durch kritische Geschichtsschreibung die Einseitigkeit des kollektiven Gedächtnisses zu verändern?

Zur Beantwortung dieser Fragen bietet sich die von Aleida Assmann (1995) gemachte Unterscheidung zwischen Funktions- und Speichergedächtnis an. Diese wird von ihr an dem als zu einfach betrachteten Gegensatz von Geschichte und Gedächtnis herausgearbeitet, den Daniel Gutwein im oben stehenden Zitat vertritt. Gedächtnis und Geschichte werden klassisch als Gegenspieler verstanden: der wissenschaftlich-kritischen Geschichtsschreibung wird die Aufgabe zugeteilt, Anachronismen zwischen Vergangenheit und Gegenwart wahrzunehmen, das Gedächtnis – Stichwort Rekonstruktivität – verneint diese gerade. Die Ge-

schichtsschreibung hat zudem den Anspruch, ein kritisches Verhältnis zu ihren Quellen zu besitzen, was der selektiven Auswahl des formenden Gedächtnisses widerspricht, und nach wissenschaftlichen Erklärungen anstelle von normativen Begründungen zu suchen (vgl. A. Assmann 1995: 171 f.; ähnlich bei Hockerts 2001: 27).

Diese Oppositionsstellung löst Aleida Assmann auf, um der engen Verflochtenheit und wechselseitigen Abhängigkeit der beiden Modi gerecht zu werden. Das Funktionsgedächtnis, das weitgehend mit dem einfachen Begriff von Gedächtnis korreliert, also gruppenbezogen, selektiv, wertgebunden und zukunftsorientiert ist, wird nicht mehr dichotom gegen das Speichergedächtnis gesetzt, das vereinfacht für die vorherige Geschichte steht, also ohne vitalen Bezug zur Identitätsbildung ist. Stattdessen wird es perspektivisch davor angeordnet. Ein Austausch zwischen beiden Gedächtnis Modi wird möglich. Es existiert hingegen nicht mehr die Möglichkeit, dass das Speichergedächtnis an die Stelle des Funktionsgedächtnisses tritt beziehungsweise umgekehrt (vgl. Volk 2004).

Der Unterschied zwischen den beiden Modi liegt also nicht mehr nur in ihren äußeren Merkmalen, sondern in ihrer Funktion: Das Funktionsgedächtnis leistet eine Identitätsstiftung, die für Nationen im Allgemeinen und den Zionismus im Besonderen notwendig ist. Dies ist nur durch ein auf Handlungsleitung konzentriertes, wenig ambivalentes Muster möglich.³⁰ Das Speichergedächtnis kann hingegen als Korrektiv der normativen Einseitigkeiten fungieren, indem es Zusatzwissen bereitstellt. Es ist somit die „Bedingung der Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung“ (A. Assmann 1995: 184). Das Ausnutzen eben dieser Möglichkeit wird im Folgenden als die Grundtendenz der Bemühungen der „neuen Historiker“ vorgestellt. Der in den späten 80er Jahren angestoßene Diskurs bezieht seine Heftigkeit aus dem Versuch, gestaltend auf die israelische Identität einzuwirken. Dies verweist bereits auf die Polemik, mit der die Debatte von beiden Seiten geführt wird.

³⁰ Trotz aller Kritikwürdigkeit an den Konstruktionen im Funktionsgedächtnis sollte man bedenken, dass es sich (zumeist) nicht einfach um Erfindungen handelt. Im Funktionsgedächtnis findet eher eine besondere Zuspitzung und Anordnung statt, wie das Beispiel der zionistischen Gründungsmythen gezeigt hat.

Geschichtsschreibung vor den „neuen Historikern“

Die Geschichtsschreibung des Zionismus beginnt bereits in der Phase der Besiedlung, also noch vor der Staatsgründung. Der Großteil der Literatur beschäftigte sich zu dieser Zeit – selbst in den Augen des konservativ-zionistischen Historikers Yoav Gelber – mit dem „Winden von Lorbeerkränzen“ (Gelber 2000: 26). Im Vordergrund stand die Selbstlegitimation und mit dieser Aufgabe waren nicht wissenschaftlich ausgebildete Historiker, sondern interessierte Aktivisten betraut.³¹

Mit der Errichtung des Staates Israel etablierte sich eine universitäre Historiographie. Diese beschäftigte sich jedoch nur am Rande mit der Geschichte des Zionismus, und wenn, dann war das Sujet vor allem der Widerstand gegen die britische Besatzungspolitik. Heikle Fragen wurden ausgespart: Weder spielten die arabisch-palästinensisch-jüdischen Beziehungen eine Rolle noch wurde der Komplex „Zionismus und Shoah“ thematisiert. Die im kollektiven Gedächtnis wirkende Literatur wurde weitgehend von unmittelbar Beteiligten in der Form von Memoirenliteratur und Tagebuchaufzeichnungen publiziert. Diese stark subjektiv gefärbte Literatur blieb – neben der „oral history“ – für lange Zeit die Grundlage der historiographischen Erforschung des Zionismus (vgl. Gelber 2000). Für die Gründungszeit des Staates Israel lässt sich konstatieren, dass ein zionistisches Geschichtsverständnis institutionalisiert wurde. Eine politische Sozialisation war nur in dem vorgegebenen Rahmen möglich, eine Emanzipation nur gegen diesen (vgl. Brubaker 2002: 223; Sternhell 1998).

Die Einseitigkeiten der akademischen Beschäftigung und die engen personellen Verbindung zwischen zionistischer Führung und akademischer Elite sind ein zentraler Vorwurf der neuen Historiker:

„Diese Historiker haben die Grundvoraussetzungen der Historiographie völlig vergessen – dass offiziellen Verlautbarungen zu misstrauen ist und dass man immer danach streben muß, zur Quelle vorzudringen. Dies gilt um so mehr, wenn man von einer ideologischen Nationalbewegung spricht, die in einen Existenzkonflikt mit ihren Nachbarn verstrickt ist, und deren Hauptbestrebungen Überleben und Sieg sind, nicht universale Werte von Moral und Gerechtigkeit (und schon gar nicht historische Genauigkeit). Wer sich auf Dinge stützt, die in offiziel-

³¹ Bei diesen frühen Schriften lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: Zum einen war man bemüht, für das zionistische Projekt in den Diaspora-Gemeinden zu werben, zum anderen wurde versucht, die Protektionsmacht Großbritannien und die einflussreicher werdende USA zu überzeugen (vgl. Gelber 2000: 16ff.).

ler Form von Verlagen der Einrichtungen der zionistischen Bewegung herausgegeben wurden, wird fast zwangsläufig in die Irre gehen.“ (Morris 2000: 50)

Zwei Entlastungsargumente lassen sich für die frühen Historiker anführen: Zum einen waren die Archive als unverzichtbare Quelle jedweder kritischen Korrektur in dieser turbulenten Zeit noch nicht für eine Erforschung geöffnet, zum anderen war die extrem präsente Bedrohung durch die umliegenden Staaten, die sich regelmäßig in – zumindest verbalen – Aggressionen entlud, nicht förderlich, um eine kritische Betrachtung der eigenen Erfolge in Gang zu setzen.

Ein Wandel hin zu einem Mehr an Objektivität und Differenzierung lässt sich ab den späten 70er Jahren und dann verstärkt in den 80er Jahren feststellen. Die Konsolidierung des Staates Israel sorgte auch bei konservativ-zionistischen Historikern für die Bereitschaft, sich den Problemen des regionalen Zusammenlebens zu stellen und erste kritische Fragen an die Entscheidungsträger der frühen Jahre zu richten. Nicht zuletzt wurde dies durch die zunehmende Autonomie in der Geschichtsschreibung bewirkt: War diese in den ersten Jahren Auftragsgeschichtsschreibung für die omnipräsenten staatlichen Organisationen, so sicherten nun akademische Unabhängigkeit und neue methodische Standards die historiographische Zunft vor einem Rückfall in die affirmative Frühphase (vgl. Gelber 2000). Die Öffnung der israelischen Archive über den Unabhängigkeitskrieg gestattete den Historikern Zugang zu einer Vielzahl neuer Quellen, die ein Gegengewicht zu Memoirenliteratur und „oral history“ bildeten (vgl. Morris 1998; Segev 2003: 133). Erst jetzt existierte ein hinreichender Zugang zum Speichergedächtnis und damit die Möglichkeit, aus diesem heraus die im Funktionsgedächtnis vorherrschenden Mythen zu entthronen. Nicht alle jungen Historiker waren zwangsläufig „neue Historiker“, doch für die neue Generation galt im Ganzen, dass das ihr Denken prägende Ereignis nicht der Unabhängigkeitskrieg, sondern der Jom-Kippur-Krieg beziehungsweise der Libanon-Krieg war, in welchen die Aporien des klassischen Zionismus deutlich zum Vorschein kamen (vgl. Dachs 1995b; Morris 1998).

Angesichts des eindeutig vorhandenen Wandels in der israelischen Geschichtsschreibung muss die polemische Hervorhebung der „neuen Historiker“ als „Erste Historiker“ (Segev 2003: 10) zurückgewiesen werden. Für die frühe israelische Historiographie gilt zwar, dass sie stark durch die öffentliche Meinung beeinflusst war und „die Perspektive [konservierte], die die Ereignisse selbst diri-

gierte“ (Raz-Krakotzkin 2000: 192), doch ist der fehlende Mut zur gesellschaftlichen Selbstkritik der bedrohlichen Situation und dem kaum zugänglichen Quellenmaterial zuzuschreiben. Erst ab Mitte der 80er Jahre war das Fundament für eine kritische Erforschung gegeben. Diese wurde durch das bohrende Nachfragen der „neuen Historiker“ entscheidend vorangetrieben, war aber eben nicht deren alleiniges Werk.

Gesellschaftlicher Wandel in Israel

Das Entstehen eines neuen historischen Bewusstseins ist verknüpft mit der neuen Pluralität der israelischen Gesellschaft. Beides bedingt sich wechselseitig (Ram 2000: 142). Worin aber bestehen die gesellschaftlichen Umschwünge, die sich in der veränderten Identitätsbeschreibung ausdrücken?

Es lassen sich drei Komplexe ausmachen, in denen das zionistische Selbstverständnis erschüttert wurde: a) außenpolitisch, b) innenpolitisch und c) innergesellschaftlich. Die Veränderungen in diesen Bereichen sollen im Folgenden nachgezeichnet und eingeordnet werden. Angesichts der Vielzahl wirksamer Faktoren kann dies nur schemenhaft und selektiv geschehen.³²

a) Bereits nach dem Gewinn des Unabhängigkeitskrieges, spätestens aber mit dem überragenden Erfolg im Sechstagekrieg (1967) hatte sich Israel als Großmacht in der Region des Nahen Ostens etabliert. Das überlegene militärische Potential, die immer engere Verbindung zur Supermacht Amerika und der hohe Ausbildungsgrad der israelischen Armee sind Elemente, die Israel zur dominanten Macht in der Region werden ließen. Ungeachtet der Propagandadrohungen der palästinensisch-arabischen Seite konnte sich der Staat militärisch festigen. Das elementare Bedrohungsgefühl schwand mit der Gewissheit militärischer Überlegenheit zumindest vorübergehend.

Bereits der Erfolg im Sechs-Tage-Krieg schuf jedoch eine Vielzahl neuer Probleme: Die Besetzung der Sinai-Halbinsel und weiterer, vorher nicht israelisch besiedelter Territorien verhinderte die Übertragung der bisherigen Legitimations-

³² Anzumerken ist auch, dass die Pluralisierung der israelischen Gesellschaft, so wie sie hier beschrieben wird, nur für die historische Konstellation zwischen Anfang/Mitte der 80er Jahre bis zum offensichtlichen Scheitern des Oslo-Prozesses am Ende der 90er Jahre Gültigkeit hat. Die zivilgesellschaftliche Entwicklung wird seit Beginn der Al-Aqsa-Intifada von militärischen und nationalistischen Ansichten überlagert (vgl. Zuckermann 2002c; Segev 2003: 162f.).

mythen – abgesehen von der religiösen Vorstellung eines Groß-Israel – auf das neu eroberte Gebiet. An die Stelle der Mythen trat die Legitimation durch Sicherheit: ein Legitimationsmechanismus, der in einer sich als bedroht fühlenden Gesellschaft zwar unmittelbar plausibel erscheint, dessen Bindewirkung jedoch wesentlich unbeständiger ist als jene der nationalen Narrative. Der militärische Sieg wandelte sich aufgrund der Besetzung in den Augen vieler Israelis zur moralischen Niederlage. Der Zionismus begann seine Unschuld zu verlieren, seine humanistische Seite trat in den Hintergrund (vgl. Wolffsohn/Bokovoy 2003: 43). Die Stärke des Zionismus und die Durchsetzung seiner Ideale sorgten somit für die Abnutzung seiner Verbindlichkeit innerhalb der israelischen Gesellschaft.

Bereits 1973 folgte der nächste Krieg im Nahen Osten, der Jom-Kippur-Krieg. In der ersten Phase dieses Krieges war Israel – erstmals seit dem Unabhängigkeitskrieg – mit der Möglichkeit einer Niederlage und ihrer katastrophalen Folge konfrontiert. Der Vormarsch der arabischen Armeen und die israelischen Verluste nahmen der israelischen Armee ihren Unbesiegbarkeitsnimbus. Nach Tom Segev (2003: 109f.) zerbrach in dieser Zeit der Dreischritt von Antisemitismus, Zionismus und Sicherheit. Damit wurde Raum frei für kritische Fragen an das zionistische Projekt, die vormals aus Erfolgsgründen nicht beantwortet werden mussten.

Der 1979 erfolgte Friedensschluss mit Ägypten zeigte symbolträchtig auf, dass es auch jenseits der militärischen Dominanz eine Möglichkeit des Verhaltens gegenüber arabischen Staaten gibt. Durch den Friedensschluss inspiriert, wandelten sich die Ansichten ehemaliger Falken und späterer Entscheidungsträger wie Yitzhak Rabin (vgl. Weidenfeld 1998). Zudem bedeutete das Ausschwenken der arabischen Großmacht Ägypten (dem Hauptgegner in den vorangegangenen Kriegen) aus der Phalanx der arabischen Staaten eine weitere Beeinflussung des Kräfteverhältnisses zu Gunsten Israels.

Offenkundig zerbrach der zionistische Konsens aber erst im Libanon-Krieg 1982:

„He [Menachem Begin] argued, that the Lebanon War [...] was a war of choice designed to achieve national objectives. With this admission, unprecedented in the history of the Zionist movement, the national consensus round the notion of *ein breira* [der hebräische Ausdruck für „ohne Alternative“] began to crumble creating political space for a critical re-examination of the country's earlier history.” (Shlaim 1995: 290)

Innerisraelisch äußerte sich dies in der Entstehung der Friedensbewegung. Die Optionalität des israelischen Vorgehens und die Mitschuld an Untaten – wie dem Massaker christlicher Milizen in den Flüchtlingslagern Sabra und Schatila – ließ sich nicht in das mythische Schema der „Reinheit der Waffen“ einpassen. Ähnliches gilt für die 1987 ausgebrochene erste Intifada, in der die Bilder des Ungleichgewichts zwischen Panzern und Steinen eine weitere moralische Niederlage für die zionistischen Ansprüche bedeuteten.

b) Die wohl gewichtigste innenpolitische Verschiebung in der Geschichte des Staates Israel ereignete sich 1977, als es der Likud-Partei unter der Führung Menachem Begins erstmals gelang, die Mapai (Arbeitspartei) von der Macht zu verdrängen. Diese Wahl steht symbolisch für die Abkehr von der ashkenasisch-zionistisch geeinten Republik hin zu einem Staat mit starken Rändern. Mit ihr löste sich der Grundkonsens auf, der die israelische Gesellschaft politisch zusammengehalten hatte. Alle folgenden Wahlen wurden zu einem Zweikampf zweier ungefähr gleich starker Lager, die intern zudem weiter differenziert sind. Abgrenzungen und öffentliche Anklagen gehörten fortan zum Grundrepertoire der politischen Klasse.³³

Unter dem Eindruck der Wahlniederlage und des Friedensabkommens mit Ägypten begann der politische Wandel der Arbeitspartei; von der klassischen Repräsentantin des Zionismus wurde sie zum Sprachrohr der Verständigung mit den Arabern. Zivilgesellschaftliche Bewegungen, insbesondere die Friedensbewegung, unterstützten seit Beginn der 80er Jahre den Wandel (vgl. Timm 2003: 33). Der stärkeren Akzentuierung friedenspolitischer Positionen auf der Seite der Linken steht die umgekehrte Tendenz bei rechten Parteien gegenüber: Religiöse und nationalistische Positionen nähern sich einander an, extreme Positionen erhalten – nicht zuletzt begünstigt durch Israels Wahlsystem – einen erhöhten Stellenwert (vgl. Weidenfeld 1998).

³³ In der Abgeordnetensoziologie spiegelt sich der Umbruch, den die Wahl von 1977 bedeutete, in besonderer Weise: Die die gesamte Frühphase des Staates Israel bestimmenden Einwanderergenerationen wurden im Parlament fortan zahlenmäßig von den im Land geborenen Zabarim übertroffen. Neben biologischen Ursachen liegt dies daran, dass im Likud wesentlich mehr Zabarim organisiert waren als in der Arbeiterpartei. Der Wechsel von Mapai zu Likud markiert auch das Ankommen der sephardischen Juden im politischen System Israels. Nicht länger konnte eine ashkenasisch dominierte Elite losgelöst von der Zustimmung der stärker religiös orientierten sephardischen Juden eine zionistische Politik alten Stils betreiben (vgl. Wolffsohn/Bokovoy 2003: 106f., 301ff.; 344ff.).

c) Die innergesellschaftlichen Veränderungen lassen sich unter der Formel „Verlust der Bindekraft“ zusammenfassen. Das allmähliche Aufbrechen des zionistischen Grundkonsenses ermöglichte es einer Vielzahl partikularer Narrative, sich Gehör zu verschaffen (vgl. Ram 2000: 147ff.). Hauptursache hierfür ist die rasante Veränderung der Bevölkerungsstruktur, die die Integrationsleistung der zionistischen Ideale überforderte. Israel hat mit jeder neuen Alija sein Gesicht verändert, doch war die Frühphase des Staates trotzdem durch die Kontinuität der zionistischen Mythen und die dominante ashkenasische Elite geprägt. Seit dem Regierungswechsel wurden die Benachteiligungen der sephardischen und religiösen Minderheiten vermehrt öffentlich artikuliert, das einigende Band der politischen Mythen löste sich (vgl. Zimmermann 1997: 111ff.).³⁴

Das liberale, in die Weltwirtschaft eingepasste Konkurrenzsystem begünstigt zudem die Tendenz zu Individualisierung und Amerikanisierung. Solidarität und Gemeinwohl als Kernwerte verschwinden zunehmend, was sich im Niedergang der beiden zentralen Institutionen der sozialistischen Variante des Zionismus niederschlägt: dem Kibbuzim und der Arbeitnehmerorganisation Histadrut. In der israelischen Medienlandschaft brach die freie Konkurrenz das Monopol der parteifinanzierten, überregionalen Zeitungen – mit der Folge, dass verstärkt auf regionale Neuigkeiten und kritische Berichterstattung gesetzt wurde (vgl. Segev 2003; Dachs 1995a; Wahba 1998)

Betrachtet man die neue Pluralität der israelischen Gesellschaft und ihre Ursachen, so wird deutlich, dass es sich um ein ambivalentes Phänomen handelt. Den positiven Auswirkungen wie dem Ende des starren nationalistischen Narrativs und der Entstehung einer um Verständigung bemühten Zivilgesellschaft steht ein Prozess der Fragmentierung gegenüber, der die israelische Gesellschaft zu zerreißen droht. Zunehmend extremere Gruppierungen stehen sich in einer als „Kulturkampf“ umschriebenen Auseinandersetzung gegenüber. Zwischen diesen Parteien fehlt jedes kommunikative Bindeglied (vgl. Laqueur 1998). Einzig unter Be-

³⁴ Zudem gibt es seit dem Zusammenbruch des Ostblockes eine neue, nicht auf die herkömmliche Art zu integrierende Minderheit: die russischen Israelis. Die fast eine Millionen russischen Zuwanderer sind zwar säkular, haben allerdings wenig Bezug zu zionistischen Überzeugungen. Ihre große Masse ermöglicht es ihnen, sich nicht vereinnahmen zu lassen und somit einen weiteren Strang innerhalb der Gesellschaft zu bilden, mit eigener Sprache, eigenen Überzeugungen und eigenem Mediensystem (Dachs/Thumann 1999).

rufung auf die Shoah oder Sicherheitsfragen lässt sich eine kurzfristige, jedoch nur defensive, nicht konstruktive Einheit schmieden. Die Chancen, die dem Friedensprozess aus der stärker relativierten und selbstkritischen Position großer Teile der israelischen Gesellschaft entwachsen, werden zunichte gemacht durch die Radikalisierung der Ränder und die Sprachlosigkeit, die die Polarisierung mit sich bringt.

Die „neuen Historiker“

Wer oder was sind die „neuen Historiker“? Bei den „neuen Historikern“ handelt es sich weder um eine feste Schule noch um eine irgendwie anders abgrenzbare Gruppe. Sie sind weder an einem bestimmten Ort konzentriert noch in irgendeiner Weise untereinander organisiert (vgl. Shlaim 1996).³⁵ Das Aufkommen der öffentlichen Kontroverse um die „neuen Historiker“ lässt sich auf das Jahr 1988 datieren, als im Anschluss an Benny Morris Dissertation zur Flüchtlingsfrage und Dina Porats Buch „Führung in der Falle“ eine Vielzahl an Diskussionsbeiträgen erschien. An die „neuen Historiker“ anknüpfend, hat sich zudem ein Zweig von „neuen Soziologen“ etabliert, die die israelische Gesellschaft unter denselben Prämissen, aber mit den Mitteln ihrer eigenen Disziplin betrachten. Beide Gruppen werden häufig unter dem Etikett „Postzionisten“ zusammengefasst (vgl. Zimmermann 1997: 41ff.).³⁶

Die grundlegende Intention der „neuen Historiker“ ist die Entflechtung von zionistischer Ideologie und der Geschichtsschreibung des Staates Israel.³⁷ Es geht ihnen nicht nur um eine Neuerforschung, sondern auch um eine Neubewertung

³⁵ Der Begriff ‚neue Historiker‘ stammt von Benny Morris, der zugleich ihr wohl bekanntester Vertreter ist. Morris selber distanziert sich jedoch zunehmend von der durch ihn begründeten Richtung. Weitere zentrale Autoren sind: Avi Shlaim, Ilan Pappé und Tom Segev.

³⁶ Nach einer kurzen Konjunktur des Begriffes „Postzionisten“ ist dieser gegenwärtig negativ konnotiert und wird deswegen hauptsächlich von den Opponenten der „neuen Historiker“ verwendet. Moshe Zimmermann (1998) setzt dem entgegen, dass die eigentlichen Postzionisten die nationalreligiösen Kräfte seien, da sie sich vom Humanismusideal des Zionismus abgewandt hätten. Er setzt die Aufklärungsarbeit der „neuen Historiker“ in die Traditionslinie eines verloren gegangenen Zionismus, der eine „vorbildliche Gesellschaft schaffen wollte“. Wie die Betrachtung des Zionismus als Nationalismus gezeigt hat, hypostasiert er damit aber eine idealistische Nebenlinie.

³⁷ Die auf der Grundanlage dieses Forschungsvorhaben gezogenen Ergebnisse variieren stark: Während Benny Morris, als gemäßigter Vertreter, den Zionismus und seine Folgen

des zionistischen Staatsaufbaus. Dabei soll stärker der Preis als der Erfolg des zionistischen Projekts in den Mittelpunkt gerückt werden (vgl. Raz-Krakotzkin 2000: 156ff., Zimmermann 1997:41ff.). In abstrakterer Form lässt sich die „neue“ Historiographie auch als Abkehr von der Kollektivorientierung hin zu einer Individuumszentrierung beschreiben. Persönliche Verantwortung und die Relativierung von Deutungsansätzen spielen in der „neuen“ Historiographie eine große Rolle (vgl. Michman 112f.). Die „neuen Historiker“ sind somit Ausdruck des gewandelten Selbstbewusstseins der israelischen Linken.

Gemäß der Intention einer kritischen Neubetrachtung des zionistischen Projektes muss das Forschungsvorhaben der „neuen Historiker“ an der Wurzel der israelischen Geschichtsschreibung ansetzen: dem Unabhängigkeitskrieg. Hieraus ergeben sich Fragen zu vier Teilbereichen, die jeweils unmittelbaren Bezug zum politischen Mythos der „Reinheit der Waffen“ haben: die Ursache des arabischen Exodus, die Intentionen bei der Annahme des UN-Teilungsplans, der fehlende Friedensschluss nach dem Krieg und das Kräfteverhältnis zwischen den arabischen Armeen und den israelischen Streitkräften. Dieses Themenspektrum weitete sich schon bald nach Beginn der Debatte aus. Insbesondere rückt ein zweiter Komplex in den Vordergrund: das Verhältnis von Zionismus und Shoah.

Kriegsbedingt, nicht planmäßig – Die Vertreibungsdebatte

Die Vertreibungsdebatte ist die im Zusammenhang mit den neuen Historikern paradigmatische Debatte. Mit ihr setzten die Auseinandersetzungen um Israels geschönte Vergangenheit ein und an ihr lässt sich auch die unmittelbar gegenwärtige Bedeutung des Historikerstreits erläutern. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht die Frage, warum die Palästinenser im Unabhängigkeitskrieg ihre Heimatdörfer verließen. Gemäß der zionistischen Lesart geht die Massenflucht auf einen Aufruf der arabischen Eliten zurück, von dem diese sich militärisch-strategische und propagandistische Vorteile erhofften. Die arabische Seite spricht hingegen bis heute von Massakern und „ethnischer Säuberung“ durch die israelische Armee (vgl. Dschawad 2001).³⁸

als im Ganzen berechtigt ansieht, greift Ilan Pappé zionistische Auffassungen generell an und fordert eine weitgehende Revision (vgl. Gutwein 2000: 225ff.).

³⁸ Die Sprengkraft dieser Frage liegt in der Forderung nach einem palästinensischen Rückkehrrecht. Sollte das Rückkehrrecht vollständig verwirklicht werden, würde dies das

Benny Morris (2000, 2001) nimmt eine konträre Position zu beiden Narrativen ein: Er weist nach, dass es sich bei dem Exodus der Palästinenser nicht um ein freiwilliges Unternehmen handelte, dass der Terror radikaler zionistischer Gruppierungen zumindest nicht verhindert wurde und dass die Idee eines „Bevölkerungstransfers“ bereits lange vor der Staatsgründung existierte. Zugleich verteidigt er aber das Vorgehen der Armee als kriegsbedingt und weist den arabischen Führern eine große Mitschuld bei der Entstehung des Flüchtlingsproblems zu. Ziel seiner in vielen Aufsätzen und mehreren Büchern ausgearbeiteten Thesen ist es, einen objektiveren Blick auf die Entstehung des heutigen Konfliktes zu werfen, nicht Schuldige zu benennen. Die Gefahr der Instrumentalisierung seiner Erkenntnisse muss er dabei in Kauf nehmen. Er – wie die übrigen „neuen Historiker“ – hält die israelische Gesellschaft aber für stark genug, sich mit den in der Vergangenheit gemachten Fehlern auseinander zu setzen und darüber eine Position zu entwickeln, die die arabischen Leiden stärker berücksichtigt, ohne einer Selbstaufgabe gleichzukommen.

Den grundlegenden Ergebnissen von Morris Analyse wird seitens der etablierten Historiographie kaum widersprochen. Angezweifelt wird vielmehr der Neuigkeitswert und die Absichten, die hinter Morris Forschungen stecken (vgl. Gutwein 2000: 2442ff.). In der Vertreibungsdebatte haben sich die Erkenntnisse der „neuen Historiker“ weitgehend durchgesetzt. Der zionistische Narrativ ist einer stärker differenzierenden Betrachtungsweise gewichen, die mittlerweile auch in die Lehrpläne der Schulen aufgenommen wurde (vgl. Zimmermann 1999).

Der Yishuv und die Shoah

Eine spätere Erweiterung der Debatte um die „neuen Historiker“ stellt die Kontroverse über Zionismus und Shoah dar. Die Kritik lässt sich dabei in der Hauptsache mit dem Namen Tom Segev (1995) verbinden, der mit seinem Buch „Die siebte Million“ eine Vielzahl an Diskussionen auslöste. Im Folgenden soll aus der Kritik ein einzelner Strang extrahiert werden: die Beurteilung des Verhal-

Ende der jüdischen Mehrheit im Staat Israel bedeuten. Eine Anerkennung der Unrechtmäßigkeit der Vertreibungen seitens der israelischen Führung ist demnach faktisch ausgeschlossen. Der Nachweis des Unrechts würde jedoch bereits zu einer dauerhaften Diskreditierung israelischer Ansprüche führen.

tens der zionistischen Führungsspitze während der Shoah.³⁹ Segev macht der zionistischen Führung den Vorwurf, dass deren Priorität immer auf dem Aufbauwerk in Palästina gelegen habe, nicht auf der Rettung der europäischen Juden. Ziel dieses Vorwurfs ist es, die Verschränkung von zionistischer Staatslegitimation und Shoah zu erschüttern und auf die problematische Fixiertheit der nationalen Narrative hinzuweisen (vgl. Segev 1995; Geisel 1995).

Gegen diesen Vorwurf gab es eine Vielzahl an berechtigten Interventionen, wobei der Generaleinwand lautet, dass nur ein mangelhaftes Verständnis für die Umstände und eine holzschnittartige Beschreibung der Situation eine solche Kritik ermöglichen (vgl. Zimmermann 1994: 393ff.; Bauer 2002: 180). Es wird betont, dass es für die zionistische Führung keine Möglichkeit gab, etwas gegen die Verbrechen der Nationalsozialisten zu unternehmen. Weder hatte man die Mittel noch wurde der Yishuv innerhalb der europäischen Judenschaft als Führungsgremium akzeptiert. Innerhalb der zionistischen Führung gab es eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen: Das Verhalten des Yishuv war keineswegs so eindimensional mitleidlos, wie es von den „neuen Historikern“ porträtiert wird. Das zentrale Charakteristikum des Yishuv in den Jahren der Shoah war sein Schwanken zwischen verschiedensten Lösungsansätzen.⁴⁰ Der Widerspruch zwischen Aufbauwerk und Hilfeleistung war den Handelnden dabei nicht bewusst – gerade der Aufbau wurde als Hilfeleistung definiert (vgl. Michman 2000). Ein Mehr an Trauer oder Symbolik wäre angesichts der eigenen bedrohlichen Situation ebenso abträglich gewesen (vgl. Dachs 1995b).

An dem Vorwurf der Untätigkeit lässt sich der Unterschied zwischen dem Individuumsvorrang der „neuen Historiker“ und dem Kollektivdenken traditioneller Geschichtswissenschaftler illustrieren: Während für die „alte“ Historiographie die Erlösung des jüdischen Kollektivs – und damit der Aufbau der „Heimstätte“ in Palästina – im Vordergrund steht, betonen Segev und die „neuen Historiker“ die Rettung der Einzelnen als vorrangige Aufgabe (vgl. Michman 2000: 110ff.).

³⁹ Weitere im Buch zentrale Gesichtspunkte wie der Umgang mit der Erinnerung und die Verklärung des jüdischen Widerstandes bleiben an dieser Stelle ausgeklammert, sie wurden weiter oben in Ansätzen vorgestellt.

⁴⁰ Dies zeigt sich auch in der unentschlossenen Haltung gegenüber der Kolonialmacht Großbritannien: Auf der einen Seite bemühte man sich, Seite an Seite mit dieser gegen

Die Kritik an den „neuen Historikern“

„Im gegenwärtigen Israel muß man kein besonders mutiger Held sein, um die Vergangenheit zu hinterfragen. Wir leben in einer Ära, in der jeden Tag Mythen zerstört werden; ständig erscheinen kritische Artikel und Bücher, die uns belehren, dass alles, was Israels Schüler in der Schule lernen, falsch und irreführend ist.

In solchen Zeiten braucht es eine andere Art von Mut: Die Fähigkeit, aufzustehen und zu sagen, dass es im Jezreel Tal Sümpfe waren, dass die Juden ein armes und spärlich bevölkertes Land besiedelten, dass die Juden Opfer von Morden und Massakern waren, dass der Jischuw im Unabhängigkeitskrieg keine Verbündeten hatte, so gut wie unbewaffnet war und gegen äußerst disziplinierte und gut ausgerüstete arabische Armeen kämpfen musste, dass die zionistische Bewegung den Teilungsplan der Vereinten Nationen akzeptierte, während die arabischen Staaten und die Palästinenserführung ihn zurückwiesen und in Palästina einfielen, um den Jischuw zu vernichten, und schließlich, dass es das schmerzliche Palästinenserproblem nicht gäbe, wenn die Araber nicht versuchten, Israel zu zerstören.“ (Rubinstein 2001: 261)

In diesem Absatz wird die elementare Sprachlosigkeit zwischen den „neuen Historikern“ und den Verteidigern des klassischen Zionismus deutlich.⁴¹ Amnon Rubinstein bringt gegen die Angriffe der „neuen Historiker“ die alten Mythen in Anschlag. Er gesteht die kritische Forschungsausrichtung zu, beachtet aber nicht deren Ergebnisse. Keine der von ihm angeführten Behauptungen ist von der professionellen Historiographie in dieser Einseitigkeit bestätigt worden – und trotzdem sind seine Argumente im heutigen Israel nicht nur nach wie vor einsetzbar, sie erfordern auch weit weniger Mut als Rubinstein veranschlagt. Historiographische Details sind im israelischen Historikerstreit generell eher Aufhänger als Gegenstand der Debatte. Die Angriffsflächen, auf die die Kritiker der ‚neuen Historiker‘ zielen, sind die mangelnde Wissenschaftlichkeit, das Unverständnis für die Umstände und die Destabilisierung Israels.

Gemäß der Annahme, dass eine Schlacht um das Funktionsgedächtnis anders ausgetragen wird als die Erforschung des Speichergedächtnisses, hat der Vorwurf der mangelnden Wissenschaftlichkeit eine gewisse Berechtigung. Zum einen wird

den gemeinsamen Feind Deutschland zu kämpfen, auf der anderen Seite wurden Terroranschläge auf britische Einrichtungen in Palästina verübt (vgl. Krämer 2002: 351ff.).

⁴¹ Es ist auffällig, dass die Kritik an den „neuen Historikern“ in der Mehrzahl aus dem eigenen linken Lager stammt, hauptsächlich von den Verfechtern der traditionellen Ideale des Zionismus. Die nationalreligiöse Rechte kümmert sich weniger um die Angriffe, da es die historische Analyse mit dem Schwerpunkt auf der Rechtmäßigkeit des eigenen Vorgehens nicht vermag, die aus religiösen Überzeugungen abgeleiteten Legitimationsquellen wirkungsvoll zu attackieren (vgl. Laqueur 1998).

die Art der Präsentation angegriffen, die sich nur durch „Buchrezensionen und Polemiken in Zeitungen Gehör“ verschaffe (Michman 2000: 95), zum anderen wird kritisiert, dass die Erkenntnisse nicht neu, sondern altbekannt seien und nur durch ihre einseitige Zuspitzung den Medienrummel auslösen könnten. Der Populismus der „neuen Historiker“ und deren ideologische Voreingenommenheit verhindere jede ernsthafte Auseinandersetzung (vgl. Gutwein 2000). Die „neuen Historiker“ bemühen sich, diese Argumente zu entkräften, indem sie unterstreichen, dass vor ihrem Wirken das kollektive Gedächtnis von den zionistischen Mythen in Beschlag genommen war und dass sie sich mit ihren Ansichten an ein breites Publikum wenden müssen, um nicht das Schicksal früherer Kritiken zu teilen, die ungehört am Rande der Gesellschaft verhallen (vgl. Raz-Krakotzkin 2000: 156ff.).

Die Argumentationslinie, die den „neuen Historikern“ die Unkenntnis oder Verniedlichung der Umstände vorwirft, wurde bereits im Kapitel über „Yishuv und Shoah“ wiedergegeben. Die Grundtendenz ist es, die von den „neuen Historikern“ betonten Handlungsalternativen und Verantwortlichkeiten zu negieren. Die Standardwiderung darauf ist, dass diese Verengung gerade nicht in der Realität vorhanden war, sondern erst durch die zionistische Mythenwelt erzeugt wurde.

Am schwerwiegendsten ist der Vorwurf der Destabilisierung Israels. Alleine in der sprachlichen Heftigkeit zeigt sich, wie elementar die Debatte um die israelische Identität geführt wird:

„Und so, aus Absichten, die alle rein und nobel sind, beweisen jetzt einige israelische Historiker mit großer Wonne, dass unsere Verteidigungskriege in Wahrheit Kriege waren, um ein anderes Volk auszurotten, und dem israelischen Soldaten, den wir gut kennen und der ein Teil unserer selbst ist, setzen sie das Antlitz und die Mentalität eines SS-Schergen auf.“ (Meged 1994)

Und:

„All diese [gemeint sind die öffentlichen Anklagen zionistischer Ideale im Allgemeinen und die Schriften der Neuen Historiker im Besonderen; Anm. d. Verf.] zusammengenommen ergeben eine ungeheure Anklageschrift gegen Israel, viel giftiger und raffinierter noch als alle noch so primitive palästinensische Propaganda, die auf der Welt verbreitet wird.“ (Meged 1994)

Meged, aber auch Rubinstein (2001: 264ff.) und andere, stellen „neue Historiker“ und Postzionisten in eine Linie mit den Feinden Israels und werfen deren Schriften die Aushöhlung der Wehrfähigkeit des bedrohten israelischen Staates vor. In ihrer Perspektive wird Israel aus Masochismus und Gerechtigkeitswahn an seine Feinde ausgeliefert, alles Erreichte durch das Erfinden einer „Erbsünde“

negiert. Die Kritik bemächte sich einer akademischen Position: Vom „Katheder“ aus würden die Ideale und Leistungen des einfachen Volkes diffamiert (vgl. Meged 1998).

In dieser Schärfe ist die Kritik an den „neuen Historikern“ unbedingt zurückzuweisen. Sie verkennt nicht nur die internen Positionsunterschiede, sondern hat auch kein Gespür für die feine Grenze zwischen einer Kritik an der konkreten Implementierung der zionistischen Ideale und der Notwendigkeit eines israelischen Staates als solchem (Zimmermann 1997: 41f.). Zudem wird seitens der Kritiker die Wehrfähigkeit des israelischen Staates als demokratisches Gemeinwesen unterschätzt: Verteidigungsbereitschaft erwächst nicht nur aus nationaler Überzeugung und engem Zusammenhalt, sondern auch aus dem Bedürfnis, die liberalen Freiheiten zu schützen. Das der Kritik Megeds zugrunde liegende Moment der Unnachgiebigkeit gegenüber einem unnachgiebigen Feind lässt sich zwar nachvollziehen, verkennt aber die mögliche Signalwirkung eigener Diskursbereitschaft. Erst die breitenwirksame Publikation der Widersprüche des zionistischen Projektes machte es möglich, arabische Anrechte und Forderungen auf israelischer Seite nachzuvollziehen (Morris 1998). Avi Shlaim resümiert daher:

„Although politics and history have gotten mixed up in the debate about 1948, and although this debate often resembles as a dialogue of the deaf, the very fact that a debate is taking place is a welcome change from the stifling conformity of the past.“ (Shlaim 1995: 292)

V. Schlussbemerkung

In der Einleitung wurde der Nahostkonflikt als ein Konflikt um Rechte porträtiert, welche aus einer kollektiv erinnerten Vergangenheit abgeleitet werden. Am Ende soll nochmals deutlich gemacht werden, warum dieser Rückgriff den Konflikt in jene verfahrenere Position gebracht hat, in der er sich heute befindet.

Es war die aus dem Wunsch nach Legitimation und nationaler Selbstversicherung entstehende Atmosphäre der Abgeschottetheit, die das Feuer des Konfliktes in seinen frühen Jahren geschürt hat. Damals war eine Verhandlungslösung noch nicht hinter dem Wall aus Wut, Trauer und Angst verschwunden, ein rationales, weniger auf nationale Durchsetzung versteiftes Handeln hätte Chancen gehabt. In jener Frühphase zeigten sich jedoch beide Konfliktparteien verstockt:

„Zu viele Jahre, tatsächlich jahrzehntelang, waren die Araber der Ansicht, sie müssten sich lediglich die Augen fest genug reiben und Israel verschwände wie ein Alptraum, wie eine temporäre Ausstellung, die anderswo hinverfrachtet wer-

den kann. Die Israelis glaubten ihrerseits viel zu lange, die gesamte Palästinenserfrage sei eigentlich nicht vorhanden, letztendlich nichts als eine teuflische Erfindung der gesamtarabischen Propaganda mit dem Ziel, Israels Integrität zu unterminieren und sein Ansehen im Ausland zu schädigen.“ (Oz 1992: 56f.)

Nationale politische Mythen mögen eine Notwendigkeit sein und sind insbesondere in einer bedrohlichen Lage wie jener, in der sich der Staat Israel seit seiner Gründung befindet, verständlich. Doch die Überbetonung des eigenen Kollektivs verhindert den Dialog mit dem Anderen. Die politischen Mythen schließen die Handlungsspielräume; die Gegenwart wird an die Vergangenheit und ihre scheinbaren Lehren gekettet.

In der Spirale von Gewalt und Gegengewalt, die den Nahen Osten im vergangenen halben Jahrhundert so sehr geprägt hat, war eine Abkehr von den nationalen Mythen nur in einer Ruheperiode möglich; eine solche konnte es jedoch nur geben, wenn eine Seite eindeutig dominant war. Die Stärke Israels war es letztlich, die die Kluft zwischen Mythen und Realität offensichtlich werden ließ und zur Bedingung der Widerlegung der zionistischen Mythen wurde. Die Hoffnung auf das allmähliche Erkalten des Konfliktes, die sich in der Phase relativer Konsolidiertheit mit dem Höhepunkt des Friedensprozesses von Oslo breit machte, ist durch die Al-Aqusa-Intifada jedoch zunichte gemacht. Schlimmer noch: Auch wenn die Pluralität der israelischen Gesellschaft nur in den kurzen Momenten eines akuten Bedrohungsgefühls verschüttet wird und kaum zu erwarten steht, dass die zionistischen Überzeugungen in ihrer alten Fassung wieder an Bedeutung gewinnen, droht aus dem absoluten Imperativ der Sicherheit die nackte Angst vor dem dämonisierten Gegner zu werden – und damit eine kaum mehr rational zu widerlegende Quelle der Legitimation für jedwede Aggression.

Daher könnte die moralisch hoch problematische einseitige Abkoppelung Israels von den Palästinensergebieten einen dauerhaften Fortschritt im Friedensprozess ermöglichen. Sollte den Palästinensern ein lebensfähiges Gebiet für einen eigenen Staat gelassen werden, so könnten beide Gesellschaften dazu gezwungen sein, sich mit ihren jeweils eigenen Fehlern zu beschäftigen und nicht länger den Gegenüber als Blitzableiter für das Versagen eigener Politik zu missbrauchen. Verhandlungslösungen sind in der derzeitigen Situation unwahrscheinlich, da sie das elementare Nichtverstehen, welches aus der konträren Wahrnehmung der gemeinsamen Geschichte erwächst, nicht dauerhaft und nicht für breite Bevölkerungsmehrheiten zu überbrücken vermögen.

Bedeutet dieses düstere Fazit, dass die „neuen Historiker“ eine bedeutungslose Fußnote in der Geschichtsschreibung Israels bleiben? Ja und Nein. Die Auflösung der politischen Mythen des Zionismus erfolgte zu spät, nämlich als die Mythen bereits viel von ihrer Kraft eingebüßt hatten und die israelische Gesellschaft ihre Einheit und Steuerbarkeit verloren hatte. Die Entmythologisierung wirkte somit nur noch auf den gemäßigten Teil der Gesellschaft, dessen Dominanz gegenüber den Rändern geschwunden war. Andererseits wird man in Israel nicht mehr hinter die Erkenntnisse der „neuen Historiker“ zurück können. Die Kritik hat der Verklärung der Wurzeln des Konfliktes ein Ende gemacht und sie wird weiterwirken. Gerade in Phasen der Entspannung wird sich auf Grundlage des eigenen Verantwortungs- und Unrechtsbewusstseins eine Möglichkeit zum Dialog ergeben. Es ist als ein Zeichen der demokratischen Reife der israelischen Gesellschaft zu sehen, dass eine solche Kritik nicht nur möglich ist, sondern dass sie auch eine breite Rezeption und lebhafte Diskussion erfahren hat. Die institutionalisierte Pluralität der israelischen Gesellschaft und ihre demokratische Verfasstheit sind der Fuß in der Tür eines echten Friedensprozesses. Zugleich sind sie die beste Legitimation für die Existenz des Staates Israel.

Literatur:

Alroi-Arloser, Grisha (2003): Grundzüge des Wirtschaftssystems. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Informationen zur politischen Bildung. Israel. S. 41-48.

Anderson, Benedict (1996): Die Erfindung der Nation. Frankfurt a. M.: Campus.

Arendt, Hannah (2000) [Erstausgabe: 1976]: Der Zionismus aus heutiger Sicht. In: Dies.: Die verborgene Tradition. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag. S. 138-183.

Assmann, Aleida (1995): Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis – Zwei Modi der Erinnerung. In: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen: Leske+Budrich. S. 169-185.

Assmann, Aleida (1998): Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Nationale Diskurse zwischen Ethnisierung und Universalisierung. In: Bielefeld, Ulrich/Engel, Gisela (Hrsg.): Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne. Hamburg: Hamburger Edition. S. 379-400.

Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders./Hölscher, Tonio (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 9-20.

- Avineri, Shlomo** (1978): Politische und soziale Aspekte des israelischen und arabischen Nationalismus. In: Winkler, Heinrich August: Nationalismus. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain. S. 232-252.
- Avineri, Shlomo** (2004): Demokratie in Arabien: Gut gemeint – aber chancenlos. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 10.03.2004. S. 12.
- Barnouw, Dagmar** (2003): Fundamentalismus und politischer Zionismus. Zur historischen Problematik eines jüdischen Staates in Palästina. In: Leviathan. 1/2003. S. 53-71.
- Bauer, Yehuda** (2002): Geschichtsschreibung und Gedächtnis am Beispiel des Holocaust. In: Transit 22. Winter 2001/2002. S. 178-192.
- Bielefeld, Ulrich** (1998): Die lange Dauer der Nation. In: Ders./Engel, Gisela (Hrsg.): Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne. Hamburg: Hamburger Edition. S. 401-435.
- Bishara, Azmi** (1994): Die Araber und der Holocaust. Problematisierung einer Konjunktion. In: Steininger, Rolf (Hrsg.): Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel. Wien, Köln, Weimar: Böhlau. S. 407-432.
- Brenner, Michael** (2002a): Geschichte des Zionismus. München: C.H. Beck.
- Brenner, Michael** (2002b): Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten. In: Ders./Myers, David N. (Hrsg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. München: C.H. Beck. S. 17-36.
- Brubaker, Rogers** (2002): Nationalistische Mythen und eine post-nationalistische Perspektive. In: Brenner, Michael/Myers, David N. (Hrsg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. München: C.H. Beck. S. 217-228.
- Croitoru, Joseph** (1998): Unser Land. Wann entstand ein palästinensisches Kollektivbewußtsein? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 18.02.1998. S. N6 (Geisteswissenschaften).
- Croitoru, Joseph** (2003): Tatort Kontrollposten. Langsame Verrohung: Ein Buch erschüttert Israel. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 03.12.2003. S. 35.
- Dachs, Gisela** (1995a): Die Farbe Rot verblasst. In: Die ZEIT. 36/1995.
- Dachs, Gisela** (1995b): Die Helden stürzen. In: Die ZEIT. 13/1995.
- Dachs, Gisela** (1997): Der Zionismus und sein Mythos. In: Die ZEIT. 36/1997.
- Dachs, Gisela** (1999): Hannah Arendt in Jerusalem. In: Die ZEIT. 34/1999.
- Dachs, Gisela/Thumann, Michael** (1999): Israels russische Revolution. In: Die ZEIT. 19/1999.
- Diemling, Maria** (2002): „Das Sammeln fremder Erinnerungen?“ Die Darstellung der Shoah auf israelischen Postwertzeichen. In: Düwell, Susanne/Schmidt, Matthias: Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik. Paderborn: Ferdinand Schöningh. S. 49-70.
- Diner, Dan** (2002): Historische Anthropologie nationaler Geschichtsschreibung. In: Brenner, Michael/Myers, David N. (Hrsg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. München: C.H. Beck. S. 207-216.

Dschawad, Salah Abd el (2001): Warum haben die Palästinenser 1948 ihre Heimstätten verlassen? Ein Fall von ethnischer Säuberung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 09.01.2001.

Elkana, Yehuda (1988): Plädoyer für das Vergessen. Online im Internet: <http://userpage.fu-berlin.de/~jewstud/historikerstreit.html> [letzter Zugriff: 19.10.2003].

Estel, Bernd (1994): Grundaspekte der Nation. In: Ders./Mayer, Tilman (Hrsg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 13-82.

Finkelstein, Norman G. (2002): Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Mythos und Realität. München: Heinrich Hugendubel Verlag.

Fisk, Robert (1996): Blind für die Geschichte. In: Die Zeit. 11.10.1996. Politik.

Flapan, Simcha (1988): Die Geburt Israels: Mythos und Wirklichkeit. München: Knesebeck & Schuler.

Friedländer, Saul (1987): Die Shoah als Element in der Konstruktion israelischer Erinnerung. In: Babylon. Heft 2/1987. S. 10-22.

Geisel, Eike (1995): Im Schatten Hitlers. In: Die ZEIT. 15/1995.

Gelber, Yoav (2000): Die Geschichtsschreibung des Zionismus: Von Apologetik bis Verleugnung. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 15-44.

Grossmann, David (2003): Wir zerstören uns selbst. In: Die Zeit. 16. 10.2003. S. 44.

Gutwein, Daniel (2000): „Neue Historiographie“ oder die Privatisierung des Gedächtnis. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 208-255.

Herzl, Theodor (1978) [Erstausgabe: 1896]: Der Judenstaat. In: Ders.: Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen. Kronberg/Ts.: Jüdischer Verlag. S. 195-251.

Hockerts, Hans Günter (2001): Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. B28/2001. S. 15-30.

Kiesel, Doron (1991): Qualverwandtschaften. Zur Herausbildung ethischer Beziehungsmuster in der jüdischen Bevölkerung Israels nach der Staatsgründung. In: Dies./Messerschmidt, Astrid/Scheer, Albert (Hrsg.): Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel. S. 157-167.

Krah, Markus (1998): Biblischer Alltag. Wie das heilige Hebräisch Umgangssprache wurde. In: Süddeutsche Zeitung. 12.05.1998.

Krämer, Gudrun (2002): Geschichte Palästinas. München: C.H. Beck

Laqueur, Walter (1998): Akuter Kulturkampf in Israel. Gräben zwischen der Intelligenz und der Regierung Netanyahu. In: Neue Zürcher Zeitung. 20.06.1998. S.9.

Lentin, Ronit (2002): Der Schoah-Mythos ersetzt die Schoah selbst. In: Frankfurter Rundschau. 03.09.2002. S. 18.

Meged, Aharon (1994): Der israelische Selbstmordtrieb. Online im Internet: <http://userpage.fu-berlin.de/~jewstud/historikerstreit.html> [letzter Zugriff: 19.10.2003]

Michman, Dan (2000): Die Forschung über ‚Zionismus und Shoa‘: Probleme, Kontroversen, Grundbegriffe. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 94-128.

Morris, Benny (1998): Nicht so schwarzweiß und nicht so wunderbar. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 15.04.1998. S. 11.

Morris, Benny (2000): Anmerkungen zur zionistischen Geschichtsschreibung und dem Transfergedanken in den Jahren 1937-1944. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 45-63.

Morris, Benny (2001): Vertreibung, Flucht und Schutzbedürfnis. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 29.12.2001.

Oz, Amos (1992): Bericht zur Lage des Staates Israel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Pappé, Ilan (2000): Der Zionismus als Kolonialismus – ein vergleichender Blick auf Mischformen von Kolonialismus in Afrika und Asien. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 63-94.

Perthes, Volker (2002): Die Nahostpolitik der USA. Klare Interessen, unklare Politik? In: Klein, Uta/Thränhardt, Dietrich (Hrsg.): Gewaltspirale ohne Ende. Konfliktstrukturen und Friedenschancen im Nahen Osten. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag. S. 67-80.

Ram, Uri (2000): Zionismus und Postzionismus: Der soziologische Kontext der Historikerdebatte. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 129-150.

Raz-Krakotzkin, Amnon (2000): Historisches Bewusstsein und historische Verantwortung. In: Schäfer, Barbara (Hrsg.): Historikerstreit in Israel. Die neuen Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Campus. S. 151-207.

Raz-Krakotzkin, Amnon (2002): Geschichte, Nationalismus, Eingedenken. In: Brenner, Michael/Myers, David N. (Hrsg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. München: C.H. Beck. S. 181-205.

Rubinstein, Amnon (2001): Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute. München: DTV.

Schatzker, Chaim (1990): Die Bedeutung des Holocaust für das Selbstverständnis der israelischen Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. B15/1990. S. 19-23.

- Schatzker, Chaim** (1995): Eingededenken – Das Gedächtnis der oder in der jüdischen Tradition. In: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen: Leske+Budrich. S. 107-114.
- Schmidt, Christoph** (2003): Im gelobten Land ist Religion eine Form von Patriotismus. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 02.09.2003. S. 40.
- Segev, Tom** (1995): Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Reinbek bei Hamburg: Rowolth.
- Segev, Tom** (2003): Elvis in Jerusalem. Die moderne israelische Gesellschaft. Berlin: Siedler.
- Shlaim, Avi** (1995): The debate about 1948. In: International Journal for Middle East Studies. Nr. 27. S. 287-304.
- Shlaim, Avi** (1996): A Totalitarian Concept of History. Online im Internet: <http://www.meforum.org/article/92> [letzter Zugriff: 01.02.2004]
- Speth, Rudolf** (2000): Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert. Opladen: Leske + Budrich.
- Sternhell, Zeev** (1998): Säkulare Revolution für einen neuen Zionismus. In: Le Monde Diplomatique. 15.05.1998. S. 14-15.
- Timm, Angelika** (2003): Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Informationen zur politischen Bildung. Israel. S. 24-40.
- Urban-Fahr** (1998): Schweigen, Trauma und Erinnerung. Der Staat Israel und die Shoah. In: Lichtenstein, Heiner/Romberg, Otto R. (Hrsg.): Fünfzig Jahre Israel. Vision und Wirklichkeit. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 64-80.
- Volk, Christian** (2004): Der Stalinismus im Gedächtnis Russlands. Versuch einer Erklärung der russischen Erinnerungslosigkeit. Online im Internet: http://www.ipw.rwth-aachen.de/discframe_e.html [letzter Zugriff: 16.11.2005].
- Wahba, Annabel** (1998): Selbstverwirklichung im Kibbuz. In: Süddeutsche Zeitung. 12.05.1998. SZ-Beilage: 50 Jahre Israel.
- Watzal, Ludwig** (2001): Feinde des Frieden. Der endlose Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern. Berlin: Aufbau Verlag.
- Wehler, Hans-Ulrich** (2001): Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. München: C.H. Beck.
- Weidenfeld, George** (1998): Die schwierige Heimat. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 09.05.1998. S. I (Bilder und Zeiten).
- Wolffsohn, Michael/Bokovoy, Douglas** (2003): Israel. Geschichte – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft. 6. überarbeitete Auflage. Opladen: Leske+Budrich.
- Wurmser, Meyray** (1998): The Palestinians and the Post-Zionists: The Limits of Historic Debate. Online im Internet: <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA0198>. [Letzter Zugriff: 25.10.2003]

- Zertal, Idith** (2003): Im Griff der Katastrophe. In: die tageszeitung. 26.04.2003. S. 13-14.
- Zimmermann, Moshe** (1994): Israels Umgang mit dem Holocaust. In: Steinger, Rolf (Hrsg.): Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel. Wien, Köln, Weimar: Böhlau. S. 387-406.
- Zimmermann, Moshe** (1997): Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion. Berlin: Aufbau Verlag.
- Zimmermann, Moshe** (1998): Postzionisten. Eine Gesellschaft in der Krise. In: Lichtenstein, Heiner/Romberg, Otto R. (Hrsg.): Fünfzig Jahre Israel. Vision und Wirklichkeit. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 124-128.
- Zimmermann, Moshe** (1999): Die Geschichtsstunde. In: Süddeutsche Zeitung. 13.10.1999. S. 17.
- Zimmermann, Moshe** (2002): Shoah als Politik. In: Düwell, Susanne/Schmidt, Matthias: Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik. Paderborn: Ferdinand Schöningh. S. 281-292.
- Zuckermann, Moshe** (1998): Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Zuckermann, Moshe** (2002a): Volk, Staat und Religion im zionistischen Selbstverständnis. Historische Hintergründe und aktuelle Aporien. In: Klein, Uta/Thränhardt, Dietrich (Hrsg.): Gewaltspirale ohne Ende? Konfliktstrukturen und Friedenschancen im Nahen Osten. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag. S. 34-50.
- Zuckermann, Moshe** (2002b): Israel und der Holocaust. Die Ideologisierung einer Wende. In: Düwell, Susanne/Schmidt, Matthias: Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik. Paderborn: Ferdinand Schöningh. S. 293-302.
- Zuckermann, Moshe** (2002c): Eine Mauer wird errichtet. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 35-36/2002. S. 25- 29