

Waxman, Dov: The Pursuit of Peace and the Crisis of Israeli Identity. Defending / Defining the Nation. Palgrave Macmillan: New York 2006. 254 pp.

Dov Waxman, Assistenzprofessor für Politische Wissenschaften am Baruch College der City University of New York, ist bisher vor allem durch Übersetzungen aus dem Hebräischen ins Englische bekannt geworden. Nun legt der amerikanische Autor die Essenz seiner Überlegungen zur nationalen Identität Israels vor, aus der er die Entwicklung ihres Verhältnisses zu den Palästinensern und die Gestaltung der israelischen Außenpolitik insgesamt ableitet. Dabei räumt er eingangs seine Enttäuschung ein, dass er davon überzeugt war, der Osloer Friedensprozess könne nicht mehr gestoppt werden und werde einen „glücklichen Ausgang“ finden. Entgegen seiner Hypothese bildete Oslo ebenwenig wie die Madrid-Konferenz 1991 einen Wendepunkt in den israelisch-palästinensischen Beziehungen, sondern schrieb die Unebenbürtigkeit zwischen beiden Konfliktparteien fest. Der Autor führt das Versagen vor allem auf die Verachtung und die Animositäten zwischen säkularen und religiösen Juden in Israel zurück, dagegen würden die Palästinenser davon weniger getroffen, weil sie zum größten Teil aus dem israelischen Alltag ausgeblendet seien.

Die Debatte zu Oslo spiele sich hauptsächlich innerjüdisch ab und habe die 50-Jahr-Feiern Israels bestimmt. Waxman belegt seine These eingangs mit dem Titelbeitrag „Die Jubiläumsparty geht pleite“ des „Jerusalem Report“ vom 22. Januar 1998, der die für die öffentlichen Feierlichkeiten vorgesehenen hohen Staatsausgaben auf dem Hintergrund einer wachsenden Rezession aufs Korn nahm. Das vollständige Zitat aus diesem Artikel lautet:

„Added to the economic woes are the tension between religious and secular, Ashkenazi and Sephardi, ultra-Orthodox and everybody; uncertainty over the government's plans for redeployment in the West Bank – you name it. There's little sense of unity, and not really much agreement on what it means to be Israeli or Zionist. The country has hit middle age, and seems to be undergoing a crisis. A birthday party, many seem to be saying, will only serve to remind them of their problems.“

Für orthodoxe Juden wurde der Friedensprozess zum Synonym für einen Verlust an jüdischer Identität, kritisierte 1996 der Jerusalemer Philosoph Moshe Halbertal – selbst orthodox – nach der Veröffentlichung des Buches von Shimon Peres „The New Middle East“. Doch nach der Wahl von Benjamin Netanyahu im Mai jenes Jahres gaben 68 Prozent der Befragten an, dass sie ihn aus jüdischen Gründen gewählt hätten – obwohl ihm persönlich bis heute keine besonders ausgeprägte Religiosität nachgesagt geworden ist. Das Fazit: Die Sorge um den Bestand des religiösen Traditionalismus geht weit über das orthodoxe Bevölkerungssegment hinaus.

Zwölf Jahre später haben sich die gesellschaftlichen Spannungen weiter verschärft. Während etwa in Deutschland landauf, landab geradezu zwanghaft das mit militärischen Mitteln gesicherte Überleben des Staates Israel in einer ihm feindlich bis eliminatorisch gesinnten Umwelt gefeiert wurde – was mehr über das politische Gemüt der Organisatoren aussagte als über den Gegenstand ihres Hymnus –, verliefen die öffentlichen Festlichkeiten vor Ort vergleichsweise moderat, sieht man von der martialisch inszenierten Militärparade ab. Ja, privat traf man sich am Mittelmeerstrand, in den städtischen Parks und Hainen auf dem Lande zum Musizieren und Grillen, doch die Sorgen über das tägliche Brot, die politische Zukunft des affärengeschwächten Ministerpräsidenten sowie die Anstrengungen des Justizministers zur Domestizierung des Obersten Gerichtshofs bestimmten die Gespräche. Ihnen gegenüber haben die säkular-religiösen Spannungen einen Tiefstand erreicht: Als Sieger steht das orthodoxe Establishment mit seinem dichten Netz von Agenturen und weitverzweigten Filialen fest.

Der Friedensbewegung fehlt die zweite Generation, hat die Tel Aviver Soziologin Tamar Hermann Ende vergangenen Jahres in einem Interview bedauert. In der Hysterie über Irans Atomwaffenprogramm und die Drohungen eines Machmud Achmadinedjad, denen Israels Generalstab mit demonstrativer Gelassenheit begegnet – während Ehud Olmert den „binären Moment“ (erfolgreiche Verhandlungen oder Bombeneinsatz) abzuwenden sucht –, werden die Palästinenser nach wie stets nur wahrgenommen, „wenn sie uns Ärger machen“. Als sich im Herbst 1991 Proteste gegen jüdische Siedler ausbreiteten, die in den Jerusalemer Vorort Silwan unter Verdrängung palästinensischer Hauseigentümer

einrückten, reagierte Bürgermeister Teddy Kollek mit den Worten: „*Was die Stadt braucht, ist relative Ruhe, damit sie sich entwickeln und wachsen kann.*“ Die Siedler, die der Autor an anderer Stelle für die Jahre nach 1967 als die typischen Vorort-Bewohner fernab von Träumen einer orthodoxen „Wiedergeburt“ bezeichnet hat¹, erreichen zwar geringe positive Umfragewerte, doch das Leben geht weiter: Die mögen von der Bevölkerungsmehrheit nicht geliebt werden, doch werden sie respektiert, weil sie stellvertretend ein Ethos einer an das Land gebundenen existentialistischen Vitalität verkörpern, die zu großen Teilen abhanden gekommen sei. Gleichwohl hat im Hintergrund ein Unsicherheitsfaktor Platz genommen, der vor zehn Jahren mit der 22-teiligen Fernsehserie „Wiedergeburt“ („Tekuma“) und der Schilderung der Begleitumstände der Staatsgründung für die arabische Bevölkerung des Landes einsetzte. Um Tamar Hermann noch einmal zu zitieren: Die palästinensische Flüchtlingsfrage ist das letzte israelische Tabu.

Für Waxman ist der Friedensprozess mit der gesellschaftlichen Debatte über die Definition der nationalen Identität verbunden. Sie sei mehr als der politische Kampf um die Besiegelung eines historisch zu bewertenden Einvernehmens zwischen beiden Völkern, sondern der qualitative Ausgang hänge vom Gewicht des kollektiven Gleichmaßes ab. Nationale Identität, zitiert der Autor den US-Politologen William Bloom, sei ein zweiseitiges Schwert: Keine Regierung könne eine Außenpolitik betreiben, die von der Bevölkerung als Bedrohung der nationalen Identität verstanden werde. Einheimische Realitäten in Form von Interessen, Ideologien und Wahrnehmungen sind in der Lage, ihre Ausgestaltung zu diktieren. Im Umkehrschluss lautet diese Behauptung: Die Mehrheit wird auf eine Politik immer dann günstig reagieren, wenn sie die nationale Identität schützt oder gar fördert, auch wenn diese nie fest gegossen sei, sondern sich im Zuge von Debatten und Herausforderungen dynamisiere und Wandlungen unterliege.

Daraus ergibt sich die Fragestellung, welchen historischen Narrativen der politische Zionismus bei der Konstruktion des israelischen Partikularismus gefolgt ist und bei allen disparaten kulturellen Überlieferungen weiter spielen kann. Will man manch ermüdende historische Ausführlichkeit, die nicht immer zielführend ist, und begriffliche Einförmigkeiten außer acht lassen, so gehört es zu Waxmans zweifelsfreien Leistungen, dass er die

Entstehung und die Geschichte des Zionismus nicht, wie im öffentlichen Diskurs allgemein üblich, als bloße Entgegnung auf das Scheitern der staatsbürgerlichen Emanzipation in Westeuropa und den notorischen Antisemitismus in Osteuropa zurückführt, sondern sie in Fortentwicklung der jüdischen Aufklärung („*Haskala*“) als säkulare und ethnisch-nationalistische Antwort auf die Krise der religiösen Identität versteht. Dabei ist der Zionismus freilich nicht darum herumgekommen, sich prinzipiell auf die Grundlagen der jüdischen Tradition zu beziehen und diese integrieren zu müssen. In verächtlicher Abkehr vom Archetyp des „Jid“ favorisierte er zwar das Konzept des „neuen Juden“ in Politik, Kultur und Wirtschaft, um nach 1948 den „*Sabra*“ zu feiern, und wollte sich davon absetzen, dass die „Kraft des Judentums nicht bloß von außen“, sondern „auch von innen, von der ‚Zwingkraft des Gesetzes‘“ weiter niedergehalten werde (Martin Buber: 1903). Doch zur Begründung seiner „Verneinung der Diaspora“ („*Shlilat haGalut*“) brauchte der Zionismus den Rekurs auf die vermeintlich glorreiche Vergangenheit in Zion. Die Unabhängigkeitserklärung bietet dafür reichhaltige Belege.

1957 wurde in den öffentlichen Schulen das „Jüdische Bewusstseinsprogramm“ ins Curriculum aufgenommen. Nach dem Junikrieg, der in die politische und kulturelle Landschaft wie ein Vulkan eingebrochen sei, setzte die „Judaisierung des Nationalismus“, so der Autor, voll ein und fand in der „Nationalisierung des Judentums“ ihre Entsprechung. Die Bezeichnung „Yeshiva-Nationalismus“ (Yoram Hazony: 2000) ist Ausdruck dieser Integration geworden. Sie reicht tief ins Militär hinein, was sich bei der Eroberung der heiligen jüdischen Stätten in Ost-Jerusalem 1967 bereits andeutete. Dazu führt Waxman aus.

„The spectacle of battle-weary, hardened Israeli soldiers reverently bowing their heads before the hallowed stones of the Western Wall, eyes filled with tears and wonder, is perhaps the most resonant symbol of the rapprochement that took place between the ‘new Jew’ created by secular Zionism and the Jewish tradition: the new in awe of the old and reconnecting with their once-buried Jewishness.“

Das Erwachen religiöser Gefühle trug jedoch keinen Übergangscharakter, wie Waxman meint, der sie überwiegend bei Juden festmachen will, die bereits vorher religiös gewesen seien, nunmehr aber einen messianischen

Prozess der Erlösung zu erkennen glaubten. Denn wären diese Strömungen nicht tiefer verankert gewesen, ließe sich kaum erklären, warum die Politik, die Medien und Repräsentanten der Kulturwissenschaften im Blick auf Ost-Jerusalem sowie auf „Judäa und Samaria“ seit langem von notwendigen „schmerzlichen Kompromissen“ sprechen, die jedoch für die Verhandlungen mit den Palästinensern keine Konsequenzen nach sich gezogen haben, ganz im Gegenteil. Dass unter dem Einfluss der Masseneinwanderung aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion und der assimilationistischen Trends im Westen die Debatte „Wer ist Jude?“ – und damit die Geltung der orthodox interpretierten *Halacha* – als Gegenstand der Gesetzgebung und der sozialen Partizipation ständig neu aufflammt, unterstreicht die aktuelle Brisanz des Themas mit gravierenden Implikationen für die Einschätzung der politischen Loyalität des einzelnen Staatsbürgers gegenüber dem Gemeinwesen. Vor dem Holocaust, zitiert Waxman den Jerusalemer Soziologen Baruch Kimmerling (gest. 2007), diente die Bibel als das zentrale Narrativ und als der machtvollste konstitutive Mythos des neuen Kollektivs.

Den folgenreichsten Höhepunkt erreichte der Kulturkrieg zwischen „Israelis“ und „Juden“ mit der Ermordung Yitzhak Rabins im November 1995. Der Ministerpräsident, der aus dem Ende des Kalten Krieges die Schlussfolgerung gezogen hatte, einen am Wohl des einzelnen Bürgers orientierten Politikstil zu pflegen, war ermordet – dem „*Din Moser*“ verfallen, der die Abgabe jüdischen Eigentums (Teile „Judäas und Samarias“) an den Unterdrücker (die Palästinenser) mit dem Tode bestrafen kann. Wie stark solche Drohungen die Öffentlichkeit beschäftigen, beweisen nicht zuletzt die jahrelangen Bemühungen, Rabins Mörder Yigal Amir durch den Staatspräsidenten begnadigen zu lassen, zumal nachdem Amir durch einen Akt der künstlichen Befruchtung Vater geworden ist. Rabins Tod, dem im Ausland zahlreiche Trauerfeiern und mediale Dokumentationen zuteil wurden, blieb in Israel ohne politischen und religiösen Richtungswandel.

Die Prophezeiung Arthur Koestlers aus dem Jahr 1949, dass Israel in einer oder zwei Generationen zu einem „völlig unjüdische Land“ werde, hat sich komplett erledigt, das Gegenteil ist eingetreten: Das Versagen der Politik, seinen in den „Basic Laws“ verankerten Primat zu verteidigen und den

Menschen ein würdiges Leben in Sicherheit vor seinen äußeren Feinden zu bieten, das vom Neoliberalismus verschärfte soziale Gefälle, der Überdruß an einer werteneutralen Moderne mit der Folge schwerer Verwerfungen, ans Sektiererische grenzende Sonderbelange sowie die Korruption im öffentlichen Leben – wie das „Israel Democracy Institute“ im Juni 2008 in einer Meinungsumfrage ermittelte – haben Modelle eines religiösen Bewusstseins einerseits, wie keineswegs nur in Jerusalem, sondern auch in den einstigen säkularen Hochburgen Tel Aviv und Haifa zu beobachten ist, und Holocaust-Traumata andererseits gefördert, denen sich ein immer größerer Teil der jüdischen Israelis anheim gegeben hat oder ausgeliefert fühlt.

Im arabisch-islamischen Bevölkerungsteil belegen Analysen ebenfalls einen neuartigen und religiös rigiden Integrismus. Jenseits des kultursoziologischen Interesses wären diese Phänomene nicht weiter zu diskutieren, wenn die spirituelle Restauration und die kollektive Imprägnierung durch die palästinensische Katastrophe von 1948 („*Nakba*“) hier und durch die Shoah seit dem Eichmann-Prozess 1961/62 dort nicht ein Amalgam eines nationalistischen Extremismus geschaffen hätten, das den Staat von innen her auszuhöhlen droht. Seither stehen sich zwei massiv ideologisierte Dogmen gegenüber, die jüdischerseits beide auf den historischen Rückzug in ganz unterschiedliche Epochen angelegt sind: auf eine Vergangenheit, in welcher der Gebetsplatz an der westlichen Umfassungsmauer des Zweiten Tempels, die „Klagemauer“, sowie Auschwitz im Mittelpunkt stehen.

Dass Waxman für den jüdischen Sektor auf die beiden Sprengsätze des „Post-Israelismus“ hinweist, nachdem der im politischen Zionismus tief verwurzelte gouvernementale Etatismus („*Memlachiut*“) abgedankt hat, ist das Verdienst seines Buches. *„Dieser Staat wird sich irgendwie in einem Glashaus befinden, und jedes Mal, wenn wir gähnen und wenn wir irgend etwas Großes oder Kleines tun, werden wir von der ganzen Welt fotografiert werden“*, erinnert der Autor an eine Bemerkung des Generalsekretärs der „Histadrut“, Pinchas Lavon aus dem Jahr 1948. Man könnte Waxman auch dahingehend interpretieren, dass das Maß des auswärtigen Verständnisses der israelischen Außenpolitik im umgekehrten Verhältnis zur Fülle der internationalen Berichterstattung steht. Wie Zeev Maoz' Analyse der Sicherheits- und Außenpolitik² vertritt er die Auffassung,

dass die Wahrnehmung der unverdrossenen Feindseligkeit der arabisch-moslemischen Umwelt, die Israel von jeder moralischen Verantwortung für den Ausbruch der Kriege freispreche, und die Motive, die diesem Hass zugrunde liegen, die jüdisch-israelische Ausprägung der nationalen Identität geformt haben und ihrerseits die Politik und die öffentliche Meinung bestimmen.

Dennoch meint Waxman, dass im Falle einer Kollision die Staatsräson über die Interessen der jüdischen Gemeinschaft siegen werde, die auch die Diaspora einschließt. Dagegen ließe sich einwenden, dass er selbst zum einen die These einer ideologischen Verschmelzung von Nationalismus und Judaismus entfaltet und zum anderen eine Entfremdung beider Teile des jüdischen Volkes beobachtet. „Israelisch“ und „jüdisch“ seien keine sich gegenseitig ausschließenden Identitäten, schreibt der Autor an anderer Stelle. Hier wäre klärende Nacharbeit um der Sache willen wünschenswert. Gerade als Übersetzer aus dem Hebräischen sticht übrigens ins Auge, dass er den frühen Kulturzionisten Asher Ginzberg (1856 – 1928), der unter dem „nom de plume“ Achad Ha'am („Einer aus dem Volke“) publizierte, als „Ginsburg“ und wahlweise als „Ha'am“ vorstellt.

¹ Chaim I. Waxman: American Israelis in Judea and Samaria: An Empirical Analysis, in „Middle East Review“ XVII(Winter 1984/85)2, S. 48 ff.: „The typical settler of the 1980s is a figure well known throughout the Western world: the suburbanite. The man who wants to escape his cramped apartment in the stifling, polluted center city and to make his dreams of a home of his own with a bit of lawn come true is not guided by nationalistic ideology. In his social and economic characteristics, he is similar to the average Labor voter. The main demand of these settlers is to be more than a half-hour's drive from their places of work and entertainment.“

² Die Rezension des Buches von Zeev Maoz „Defending the Holy Land“ ist ebenfalls in dieser Homepage nachzulesen.

*Reiner Bernstein
Herbst 2008*