

Angelika Timm

Israel – Jüdischer Staat oder „Staat für alle seine Bürger“?^{*1}

Beleuchten deutsche oder internationale Medien die israelische Realität, so thematisieren sie gegenwärtig vor allem das gespannte israelisch-palästinensische Verhältnis bzw. die Perspektiven israelischer Regionalpolitik unter dem neuen Ministerpräsidenten Ariel Scharon. Über Interessenlagen und Geschehnisse, die abseits vom Kernkonflikt liegen oder diesen nur bedingt tangieren, wird dagegen relativ selten berichtet. Zum Verständnis der aktuellen Situation und der bestimmenden gesellschaftlichen Trends erscheint es jedoch durchaus angebracht, einen Blick auf die innere Verfasstheit Israels zu werfen und den in der Vergangenheit vielfach zitierten – auch gegenwärtig erneut beschworenen – nationalen Konsens innerhalb der jüdischen Bevölkerung des Landes zu hinterfragen.

Europäische und nordamerikanische Wissenschaftler charakterisieren den jüdischen Staat häufig als „einzige Demokratie im Nahen Osten“²; nicht selten wird das parlamentarische System Israels den anderen Staaten der Region als nachahmenswert anempfohlen. Auch israelische Soziologen und Politikwissenschaftler kennzeichnen die politischen Strukturen und Entscheidungsprozesse in ihrem Land zunächst weitgehend übereinstimmend als „demokratisch“. Nicht einig sind sie sich jedoch darin, wie Wesen und spezifischer Status der israelischen Demokratie zu definieren seien. Während Gideon Doron von einer „nicht-liberalen repräsentativen Demokratie“³ und Uri Ben-Eliezer von einer „kollektiven nicht-liberalen Demokratie“⁴ sprechen, führte Sammy Smooha den Begriff „ethnische Demokratie“⁵ in die Diskussion ein; Oren Yiftachel entscheidet sich sogar für den Terminus „Ethnokratie“⁶.

* Vortrag vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 15. März 2001.

Benjamin Neuberger wiederum bezeichnet die politische Kultur Israels als eine „Mischung demokratischer und undemokratischer Traditionen“.⁷ Im Mittelpunkt der Kontroverse über die israelische Demokratie stehen die Kennzeichnung Israels als eines „jüdischen Staates“ bzw. – damit verbunden – die Frage nach dem Platz und den Rechten der heute etwa 19% der Gesamtbevölkerung umfassenden Gruppe der israelischen Staatsbürger palästinensischer Nationalität.

Der jüdische Nationalstaat in Palästina als zionistisches Ziel

Die Schaffung eines jüdischen Nationalstaates in Palästina war das Ziel der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen zionistischen Bewegung. Als Produkt der Moderne hatte sich der Zionismus vor dem Hintergrund der nationalen, sozialen und politischen Entwicklung in Europa herausgebildet. Er stellte *eine* Antwort auf die Identitätskrise und auf Existenzfragen dar, mit denen sich große Teile der jüdischen Bevölkerung West- und Osteuropas konfrontiert sahen. Zunehmende Assimilationstendenzen und Auflösungserscheinungen in jüdischen Gemeinden einerseits und ein immer aggressiver werdender Antisemitismus andererseits stellten die bisherige jüdische Existenz in Frage. Die religiöse Bindung nahm – analog den Säkularisierungsprozessen in der christlichen Umwelt – kontinuierlich ab; Assimilation und Taufe bestimmten den Entwicklungsweg vieler jüdischer Bürger. Artur Ruppin zog eine realistische Bilanz, wenn er einschätzte: „Vor unseren Augen bröckelt Stein um Stein aus dem einst so festgefügteten Bau der Judenheit. Taufe und Mischehe lichten die Reihen der Juden in steigendem Maße.“⁸ Der liberale, integrationistische Traum jüdischer Intellektueller brach in dem Maße zusammen, wie sie sich dem wachsenden Antisemitismus ausgesetzt sahen. Trat dieser in Osteuropa und in ländlichen Gebieten Westeuropas zunächst noch weiterhin in religiösem Gewand auf, so artikuliert er sich in den westeuropäischen Groß- und Kleinstädten zunehmend in rassistischer Form. Der Rassenantisemitismus schien ohne Ausweg; um ihm zu entrinnen, kam nicht mehr die Taufe, sondern nur noch die Flucht in Betracht.

Desillusioniert durch das offensichtliche Scheitern der Emanzipation und zugleich angespornt durch den allgemeinen Aufschwung des Nationalismus

im europäischen Umfeld waren jüdische Intellektuelle bestrebt, ihre Identität neu zu definieren. Nicht wenige kamen zu dem Schluß, die einzig richtige Antwort müsse „national-jüdisch“ sein. Der Einfluß des nationalen Emanzipations- und Einigungsstreben der Deutschen, Italiener, Ungarn, Polen und der Balkanvölker war unverkennbar; insbesondere im jüdischen Bildungsbürgertum hinterließ die Wiederbelebung von Nationalsprachen, nationaler Kultur und Geschichtstradition dieser Völker ihre Spuren. Mosche Zuckermann geht sogar so weit, den Zionismus als „Spätfolge der europäischen Nationalstaatsbildungen“ zu charakterisieren. Differenzierend betont er jedoch, dass – im Unterschied zu allen westeuropäischen Nationalstaaten – die Idee des „Judenstaates“ entstand, ohne dass die Juden mehrheitlich in dem für dieses Gebilde vorgesehenen Territorium lebten; erst nach der Zusammenführung sollten sie sich dort als Nation konsolidieren.⁹

Die Vordenker des politischen Zionismus gingen von der Existenz einer einheitlichen jüdischen Weltnation aus; sie betrachteten den Antisemitismus als unabdingbare Erscheinung, die überall dort aufträte, wo Juden leben; die Assimilierung an die Umwelt lehnten sie ab. In der Schaffung eines Judenstaates sahen sie die einzige Möglichkeit, die „Judennot“ zu beseitigen. Ganz in diesem Sinne formulierte der von Theodor Herzl 1897 nach Basel einberufene Gründungskongress der Zionistischen Weltorganisation als Ziel die „Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina“¹⁰. Das jüdische Gemeinwesen sollte demnach in dem Land errichtet werden, auf das sich die Hoffnungen und Sehnsüchte der traditionsbewussten Juden seit Beginn der jüdischen Diaspora 70 u. Z. richteten. Eine Renaissance des jüdischen Volkes durch Schaffung eines religiösen Zentrums in Palästina – auch als Voraussetzung für das Erscheinen des Messias – hatten beispielsweise, Jahrzehnte vor der Herausbildung des politischen Zionismus, die Rabbiner Jehuda Alkalai und Zwi Hirsch Kalischer propagiert. Über das religiöse Element hinaus hatte die Haskalah – die jüdische Aufklärung – Bindungen an Palästina verstärkt. Sie trug im 18. und 19. Jahrhundert zur Wiederbelebung des Hebräischen bei, schuf eine profane neuhebräische Literatur und betonte das Freiheitliche und Rationale gegenüber der Strenge der Religionsgesetze. Ihre auf die kulturelle Wiedergeburt des Judentums gerichteten Aktivitäten bereiteten zweifellos den Boden für den Zionismus.

Den Ideen der Haskalah verpflichtet betrachtete beispielsweise der wichtigste Vertreter des sogenannten „Kulturzionismus“, Achad Haam, die kulturelle Arbeit als Vorbedingung für eine nationale jüdische Renaissance. Er schrieb 1893 unter dem Eindruck seiner zweiten Palästina-Reise, auf der er erste neu gegründete jüdische Landwirtschaftssiedlungen besucht hatte: „Die Gründung einer einzigen Hochschule der Wissenschaften oder der Künste, einer Akademie für Sprachwissenschaft und Literatur in Palästina wird uns dem Ziel näher bringen als hundert landwirtschaftliche Siedlungen; denn die Siedlungen sind nur Steine für den Bau der Zukunft; das höchste Zentrum für wissenschaftliche Zwecke und schöpferische Talente kann aber den Geist des ganzen Volkes erneuern und unser ganzes nationales Besitztum neu beleben.“¹¹

In seiner Entstehungsphase erhielt der politische Zionismus seine wichtigsten sozialen, politischen und ideellen Impulse aus Osteuropa. Diese verschmolzen mit Reflexionen zur Judenfrage in Westeuropa und nahmen frühzeitig auch Ideen und Ziele anderer sozialer und nationaler Protestbewegungen Europas in sich auf. So hinterließen die im Gefolge der französischen Revolution erhobenen Forderungen des bürgerlichen Liberalismus nach gleichen Menschen- und Bürgerrechten ebenso ihre Spuren im Zionismus wie sozialistisches bzw. sozialistisch-utopisches Gedankengut, das auf die Schaffung einer neuen Gesellschaft sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit zielte.

Die ersten Führer des politischen Zionismus standen selten in der religiösen Tradition; sie kamen zumeist aus aufgeklärten bürgerlichen Familien, verfügten über eine gutbürgerliche Erziehung und Ausbildung und waren mit den politischen Ideen der europäischen Intelligenz vertraut. Theodor Herzl propagierte beispielsweise – dem Zeitgeist entsprechend – in seiner 1896 veröffentlichten programmatischen Schrift „Der Judenstaat“ die Schaffung einer „demokratischen Monarchie“ oder einer „aristokratischen Republik“.¹² Eine Theokratie lehnte er ab: „Heer und Klerus sollen so hoch geehrt werden, wie es ihre schönen Funktionen erfordern und verdienen. In den Staat, der sie auszeichnet, haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören.“¹³

Wenngleich der Zionismus zunächst ohne große Resonanz in der jüdischen Bevölkerung Europas und mehr noch der übrigen Diaspora blieb und viele der zionistischen Palästina-Migranten aufgrund wirtschaftlicher und klimatischer Schwierigkeiten das Land wieder verließen, lässt sich konstatieren,

dass der Zionismus eine zunächst passive Orientierung – die jüdisch-religiöse Bindung an Palästina – in ein aktives bzw. aktivierendes Element verwandelte. Als nationale und weitgehend säkulare Bewegung entstanden, war er bemüht, die ethnisch-kulturelle Identität der weltweit zerstreuten Juden ins öffentliche Bewußtsein zu rücken, sie in einem jüdischen Staat zusammenzuführen und in der neuen – alten – Heimat den „neuen Juden“ zu schaffen. In diesem Sinne war die jüdische Nationalstaatsidee nicht nur eine Antwort auf den europäischen Antisemitismus, sondern beinhaltete sie zugleich „die Suche nach Selbstbestimmung und Befreiung unter den modernen Bedingungen der Säkularisierung und des Liberalismus“.¹⁴

Strömungen innerhalb der zionistischen Bewegung

Der Zionismus entwickelte sich nicht als homogene Bewegung, sondern umfasste von Anfang an mehrere ideelle und organisatorische Strömungen. Deren Anhänger waren sich zwar einig im Bestreben, eine öffentlich-rechtliche Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina zu schaffen, unterschieden sich jedoch in ihren Auffassungen hinsichtlich des Weges und der Methoden, mit denen das Ziel erreicht werden sollte, sowie in ihren Vorstellungen über den Charakter des künftigen Staates. Es bildeten sich vier Hauptrichtungen heraus, die sich bis heute im israelischen Parteienspektrum wiederfinden:

- Als erste spezifische Ausrichtung entstand ein religiöser Flügel, dessen Vertreter glaubten, durch die Errichtung des jüdischen Staates in Palästina ein jüdisches Leben – streng nach dem Gesetz und unbeeinflusst durch assimilatorische Tendenzen – führen zu können. Religiöse Parteien, wie der 1902 gegründete Misrachi und später die Nationalreligiöse Partei, suchten der Religion im künftigen Staat einen zentralen Stellenwert zu verschaffen.
- Die sozialistische Fraktion propagierte eine Synthese sozialdemokratischen und zionistischen Gedankengutes und strebte die Errichtung eines sozialistischen Judenstaates an. Ausgehend von den Theorien Nachman Syrkins, Dov Ber Borochovs, A. D. Gordons und Viktor Chaim Arlosoroffs verkündete sie, die Inbesitznahme Palästinas müsse primär durch körperliche Arbeit, insbesondere in der Landwirtschaft, erfolgen; nur auf

diese Weise entstände der „neue Jude“. Aus den ersten 1905/06 gegründeten linkszionistischen Parteien (Poale Zion, Ha-Poel Ha-Zair) entwickelten sich einerseits die Kommunistische Partei Palästinas bzw. die linkszionistische MAPAM, andererseits die Hauptkraft der israelischen Sozialdemokratie, die MAPAI bzw. aus ihr die Mifleget ha-Avodah (MAI). Die „Arbeiterzionisten“ dominierten seit Mitte der dreißiger Jahre die zionistische Bewegung und führten bis 1977 alle israelischen Regierungen. Das Zentrum des politischen Spektrums wurde durch bürgerlich-liberale Parteien besetzt, die sich weder als religiös noch sozialistisch verstanden und für die Errichtung eines bürgerlichen Gemeinwesens nach europäischem Vorbild eintraten. Es handelte sich zunächst um die Bewegung der „Allgemeinen Zionisten“; aus ihr gingen die Progressive Partei und die später im Likud aufgehende Liberale Partei hervor.

Insbesondere in Opposition zum Arbeiterzionismus bildete sich Mitte der zwanziger Jahre im Jischuv ein konservativ-militanter bzw. extrem-nationalistischer Flügel heraus, der einen jüdischen Staat zu beiden Seiten des Jordan erstrebte und sich zunehmend durch eine antibritische und antiarabische Haltung auszeichnete. Als geistiger Vater der Bewegung gilt Wladimir Zeev Jabotinsky, der Begründer der Revisionistischen Partei. Im Staat Israel stehen insbesondere die Cherut-Partei bzw. der rechte Flügel des Likud sowie kleinere Rechtsparteien in dieser Tradition.

Die jüdische Orthodoxie bekämpfte den Zionismus zunächst mit Vehemenz, erwartete sie doch die Erlösung durch den Messias und nicht durch die Errichtung eines jüdischen Staatswesens; die Benutzung des Hebräischen als profane Umgangssprache lehnte sie als Sakrileg ab. Da die säkularen Zionisten beabsichtigten, sich aus der Stedtl-Existenz in Osteuropa zu lösen, stellten sie mehrheitlich zugleich die Dominanz der Rabbiner in der jüdischen Gemeinschaft in Frage. Die Unvereinbarkeit in den Gesellschaftsvorstellungen säkularer und orthodoxer Juden zeichnete sich somit bereits in der Gründungsphase der zionistischen Bewegung ab. Erst unter dem Eindruck der Schoah fanden sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Palästina/Israel Teile der Ultraorthodoxie bereit, mit zionistischen Parteien zu kooperieren, ohne allerdings ihre prinzipielle Skepsis gegenüber dem Zionismus aufzugeben. Seit Mitte der achtziger Jahre dagegen ist in Israel eine deutliche Politisierung der Ultraorthodoxie zu verzeichnen, die sich in ihrer gewachsenen Repräsentanz

in der Knesset und auf kommunalpolitischer Ebene sowie ihrem zunehmenden Einfluss auf die Innen- und Außenpolitik widerspiegelt.¹⁵

Selbstverständnis Israels als eines „jüdischen Staates“

In Verwirklichung des UN-Beschlusses 181 (II) vom 29. November 1947, der die Beendigung des britischen Mandats, die Teilung Palästinas in einen jüdischen und einen arabischen Staat sowie die Internationalisierung Jerusalems vorsah, proklamierte David Ben Gurion am 14. Mai 1948 den jüdischen Staat, ohne dass die parallele Gründung eines arabisch-palästinensischen Staatswesens erfolgte. In der Unabhängigkeitserklärung wurde Israel als „jüdischer Staat im Lande Israel“ definiert, der „der jüdischen Einwanderung und der Sammlung der Juden im Exil offen stehen“ sowie „allen seinen Bürgern ohne Unterschied der Religion, der Rasse oder des Geschlechtes soziale und politische Gleichberechtigung verbürgen“ sollte.¹⁶

Die Staatsgründung stellte eine Zäsur in der jüdischen Geschichte und in der Evolution des Zionismus dar. Sie war gleichzeitig mit weitreichenden Konsequenzen für die arabische Bevölkerung Palästinas – zum Zeitpunkt des Teilungsbeschlusses zwei Drittel der Gesamtbevölkerung des Mandatsgebietes – und für die Nahostregion insgesamt verbunden. Nach Flucht und Vertreibung der Palästinenser lebten Ende 1949 auf dem Staatsterritorium Israels eine Million Juden (86,4% der Bevölkerung) und 160.000 Araber (13,6%). In den folgenden fünf Jahrzehnten veränderte sich die Bevölkerungszusammensetzung durch natürliches Wachstum und Einwanderung – bis zum Jahr 2001 wanderten 2,9 Mill. Juden bzw. deren (z. T. nichtjüdische) Familienangehörige nach Israel ein. Heute beträgt die Gesamtbevölkerung 6,4 Millionen Menschen; davon sind fünf Millionen Juden, 1,2 Mio. Angehörige anderer Religionen, vor allem arabische Muslime, Christen und Drusen, sowie ca. 200.000 Personen, die keiner Religionsgruppe zugeordnet werden können.¹⁷

Das Selbstverständnis bzw. der Anspruch Israels als „jüdischer Staat“ bezieht sich nicht primär auf die Religion, sondern vornehmlich auf die Volkszugehörigkeit bzw. Nationalität. Jüdische Geschichte und Tradition sowie die moderne hebräische Sprache spielten von Anfang an eine große Rolle als Ferment für die Integration der aus über 100 Staaten stammenden Einwanderergruppen. Wie bereits erwähnt, waren die europäischen Gründerväter in

ihrer Mehrheit säkular eingestellt; sie maßen dem nationalen Konsens – nicht zuletzt angesichts äußerer Bedrohung – jedoch große Bedeutung bei und suchten nach Formeln, um die Kluft zwischen religiösen und säkularen Juden zu überbrücken bzw. die Gegnerschaft der Orthodoxie zum zionistischen Aufbauwerk zu neutralisieren. Aus diesem Grunde verständigte sich 1947 der Führer der israelischen Sozialdemokratie, David Ben Gurion, mit Vertretern religiöser Parteien und der Allgemeinen Zionisten über die Rolle, die die jüdische Religion im öffentlichen Leben des künftigen Staates spielen sollte. Das sogenannte Status-quo-Abkommen¹⁸ legte fest, dass die religiösen Gesetze in zentralen Bereichen beachtet werden sollten. Das betraf z. B. den Sabbat als gesetzlichen Feiertag, die Einhaltung der Speisegesetze, die Festlegungen des Personenstands- und Familienrechts sowie das Bildungswesen. Letzteres bedeutete, dass neben den staatlichen Bildungseinrichtungen die Schulen und Kindergärten der Nationalreligiösen als staatlich-religiöser Bildungsweg legitimiert wurden; darüber hinaus erhielten auch die ultraorthodoxen Juden das Recht auf einen autonomen Bildungssektor. Nach der Staatsgründung verfügte Ben Gurion überdies die Befreiung der religiösen Jeschiwa-Schüler – damals etwa 400, heute viele Tausende – vom Wehrdienst. Durch die genannten Festlegungen wurde die religiöse Säule zum Bestandteil des konstitutiven Fundaments der jüdisch-israelischen Gesellschaft.

Das Status-quo-Abkommen garantierte den nichtjüdischen Religionsgemeinschaften gesetzliche Feiertage gemäß ihrer Tradition und ein Leben entsprechend ihrer religiösen Vorschriften. Es sicherte den jüdischen, christlichen und islamischen Autoritäten die Beibehaltung ihrer öffentlich-rechtlichen Funktionen aus der Mandatszeit zu und verschaffte ihnen damit bedeutenden Einfluss nicht nur auf das Leben ihrer jeweiligen Gemeinschaft, sondern – zutreffend insbesondere auf die jüdischen Funktionsträger – auch auf die Gestaltung des neuen Staates.

Das komplizierte Verhältnis von Staat und Religion hat von Anfang an die Entwicklung Israels geprägt. Die regierenden Parteien sahen sich – im Interesse des nationalen Konsens und der Regierbarkeit des Landes – immer wieder zu Zugeständnissen gegenüber klerikalen jüdischen Parteien und religiösen Instanzen gezwungen. Diese Konstellation war letztlich auch der Hauptgrund dafür, dass bis heute kein Einvernehmen über eine Verfassung erzielt werden konnte. Als verfassungsrechtliche Grundlagen gelten die Un-

abhängigkeitserklärung von 1948 sowie zwölf in den folgenden Jahrzehnten durch das Parlament erlassene „Basic Laws“. Insbesondere die 1992 durch die Knesset verabschiedeten Grundgesetze „Berufsfreiheit“ und „Menschenwürde und Freiheit“ definieren Israel als einen „jüdischen und demokratischen Staat“¹⁹. Diese Festlegung ist nicht unumstritten und dient seither immer wieder als Ausgangspunkt für Diskussionen über den Charakter des Staates bzw. die Grenzen der israelischen Demokratie.

Wertewandel in Israel

Seit Beginn der neunziger Jahre hat sich die israelische Gesellschaft aufgrund veränderter internationaler, regionaler und landesspezifischer Konstellationen und Wirkungsfaktoren umfassend gewandelt. Das Ende des Kalten Krieges, die Suche nach tragfähigen Kompromissen mit den Palästinensern und den arabischen Nachbarstaaten, die Masseneinwanderung aus der Sowjetunion und deren Nachfolgestaaten, Globalisierung und Medienrevolution haben zu einer deutlichen Veränderung politischer und gesellschaftlicher Werte geführt. Berührt davon sind alle Gebiete des täglichen Lebens und insbesondere die politische Kultur des Landes. Standen während der ersten Jahrzehnte israelischer Staatlichkeit die Existenzsicherung bzw. die Abwehr der äußeren Bedrohung im Mittelpunkt, so zeichnen sich seit Beginn der neunziger Jahre mehrere innergesellschaftliche Widerspruchsachsen ab, die in der Geschichte des Landes wurzeln, in hohem Maße die gegenwärtige Situation prägen und zweifellos auch die Zukunft des Landes mitbestimmen werden.

Es handelt sich erstens um Gegensätze auf national-kultureller bzw. sozio-ethnischer Ebene – zwischen jüdischer Bevölkerungsmehrheit und arabisch-palästinensischer Minderheit, zwischen Juden aus Europa und Amerika (Aschkenasim) und dem orientalischen „Zweiten Israel“ (Misrachim) sowie zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten. Die verstärkte Artikulation der jeweiligen Gruppeninteressen bringt nicht nur veränderte demographische Konstellationen, sondern auch das gewachsene Selbstbewusstsein der einzelnen Bevölkerungskomponenten zum Ausdruck.

Ein zweites Spannungsfeld bilden die unterschiedlichen Interessenlagen und Lebenshaltungen von säkularen Israelis auf der einen, Vertretern religiös-orthodoxer bzw. ultraorthodoxer Tendenzen auf der anderen Seite. Der

„Kampf um den Staat“, häufig als „Kulturkampf“ apostrophiert, wird vor allem um zwei gegensätzliche Optionen geführt – die generelle Trennung von Staat und Religion oder die Verwandlung Israels in einen theokratischen Halacha-Staat. Wenngleich beide Szenarien in reiner Form zumindest kurz- und mittelfristig nicht umsetzbar sein dürften, liefern sich ihre jeweiligen Protagonisten erbitterte Auseinandersetzungen. Bis zum Ausbruch der Al-Aqsa-Intifada Ende September 2000 waren die Israelis mehrheitlich davon überzeugt, dass der Riss zwischen den beiden Polen im Kulturkampf die größte Gefährdung für die Existenz des Staates darstelle. Die israelische Tageszeitung *Jediot Acharonot* schrieb z. B. am Vorabend des jüdischen Neujahrsfestes, Mitte September 2000: „Die großen Gegensätze in Israel spielen sich heute nicht mehr auf der Ebene Sozialismus versus Kapitalismus oder Frieden versus Erez Israel, sondern auf der Ebene des Gegensatzes zwischen Religiösen und Nichtreligiösen ab.“²⁰

Seit dem Sechstagekrieg von 1967 steht der Streit um das Schicksal der besetzten Gebiete im Mittelpunkt innenpolitischer Auseinandersetzungen. Er bildet eine dritte Widerspruchsachse in der Gesellschaft. Der Interessengegensatz zwischen „Tauben“ und „Falken“ konzentriert sich vor allem auf die Frage, wie den israelischen Bürgern dauerhaft individuelle und nationale Sicherheit – politisch oder militärisch – garantiert werden kann. Der Bereitschaft der „Tauben“ zu territorialen Kompromissen bzw. zur teilweisen Akzeptanz der nationalen Forderungen der Palästinenser stehen das Beharren der „Falken“ auf israelischen Herrschaftsansprüchen in der Westbank und im Gaza-Streifen, auf dem Golan und in Ostjerusalem sowie nicht selten die generelle Ablehnung der nationalen Rechte der Palästinenser gegenüber. Insbesondere die Aktivisten der Siedlerbewegung halten nach wie vor am Anspruch auf ein „Großisrael“ in biblischen Grenzen fest.

Zu den Infragestellungen auf ethnisch-kultureller, weltanschaulicher und sicherheitspolitischer Ebene gesellt sich ein weiteres Spannungsfeld im Bereich der sozialen Beziehungen. Die Veränderungen in den entwickelten Industriestaaten der westlichen Welt, die sich seit den siebziger Jahren mehr und mehr vom Modell der sozialen Marktwirtschaft bzw. des Wohlfahrtsstaates abwandten, in denen die Medien einen entscheidenden Einfluss auf Gesellschaft und Individuen gewannen sowie Partikularismus und Pragmatismus zu bestimmenden Determinanten aufstiegen, blieben nicht ohne Auswir-

kungen auf Israel. Die sozio-ökonomischen Disparitäten vertieften sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten wesentlich. Nicht zu übersehen sind die „ethnische Stratifikation“ der israelischen Gesellschaft – „die armen und arbeitenden Klassen sind vorwiegend orientalisch, die Mittelschichten – bei aschkenasischer Dominanz – ethnisch gemischt und die obere Mittelschicht sowie die Elite vor allem aschkenasisch“²¹ – und eine Überlappung von ethnischer Herkunft, sozialem Standort, weltanschaulicher Position und Haltung in der Friedensfrage.

Die Herausbildung und Konsolidierung von sozial-politischen Gruppen und Schichten, die unterschiedliche Konzepte für die Entwicklung des Staates vertreten, ist Ausdruck eines tiefgreifenden Wandels im sozialen und politischen Profil des Landes. Der im Jischuv der Vorstaatszeit dominierende sozialistische Zionismus bzw. die Ideologie der Mamlachtijut (Staatlichkeit) aus der Regierungszeit David Ben Gurions wurden durch ein Wertesystem bzw. durch Staatsideen abgelöst, die sich einerseits an westlichen Demokratien orientieren, sich andererseits jedoch zunehmend an jüdische Religion und Tradition anlehnen. Israelische Autoren, wie Charles Liebman und Eliezer Don-Yehiya, sprechen von der Herausbildung neuer Formen einer *civil religion*. Sie führen die wachsende Rolle traditioneller jüdischer Symbole auf das Scheitern bisheriger Wertesysteme zurück.²² Bereits für die siebziger und achtziger Jahre konstatieren sie einen Bedeutungszuwachs der Termini „Jüdisches Volk“ bzw. „Am Jisrael“ sowie eine engere Verbindung zwischen Israel und jüdischer Diaspora. Allgemeiner Grundwert sei – anstelle des sozialistisch-zionistischen Pionierideals oder der Vorstellung vom modernen Staat westlicher Prägung – die Verpflichtung gegenüber Israel als einem „jüdischen Staat“. Die Betonung jüdischer (anstatt zionistischer oder israelischer) Identität geht einher mit der verstärkten Bezugnahme auf die nationalsozialistische Judenverfolgung (Schoah) und mit der Hervorhebung und Nutzung religiöser Symbole. Als Reaktion auf die skizzierten Trends artikuliert sich am gesellschaftlichen und weltanschaulichen Gegenpol seit Ende der achtziger Jahre zugleich eine „säkulare Orthodoxie“, deren Protagonisten sich von der Vision eines aufgeklärten westlich orientierten israelischen Staatswesens leiten lassen und die eine Überbetonung des „jüdischen“ Charakters ihres Landes ablehnen.

Die mit der exogenen Einflusskonstellation und mit dem Generationswechsel verbundene Infragestellung des bisherigen israelischen Wertesystems widerspiegelt sich sowohl im öffentlichen Diskurs über den weiteren Entwicklungsweg Israels als auch im Verhältnis der einzelnen Bevölkerungskomponenten zueinander. Im September 2000 führte beispielsweise das Gallup-Institut eine Meinungsumfrage über Risse und Gegensätze innerhalb der israelischen Bevölkerung durch. 54% der Befragten antworteten, die tiefste Kluft bestünde zwischen Säkularen und Ultraorthodoxen, 24% sahen sie zwischen jüdischen und arabischen Israelis und 17% zwischen Aschkenasim und Misrachim; 5% äußerten keine Meinung. Gefragt, ob sie der Heirat eines Familienmitglieds mit dem Angehörigen einer der anderen Gruppen zustimmen bzw. diese ablehnen würden, antworteten dieselben Personen allerdings häufig ganz anders. So lehnten 84% die Heirat mit einem israelischen Araber, 49% mit einem Mitglied oder Anhänger der ultraorthodoxen sefardischen Shas-Partei, 35% mit einem äthiopischen Juden, 31% mit einem Siedler, 26% mit einem Linken (Smolan) und 24% mit einem Neueinwanderer aus den GUS-Staaten ab.²³ Die Meinungsumfragen veranschaulichen die Spannungen, die sich während des letzten Jahrzehnts innerhalb der israelischen Bevölkerung herausgebildet haben; sie weisen nach, dass die jüdische Bevölkerung des Landes keine homogene Gruppe bildet bzw. es nicht möglich ist, undifferenziert von *den* Israelis oder *dem* israelischen Volk zu sprechen.

Entwicklung zum „binationalen Staat“

Die starke nationale Minderheit der arabisch-palästinensischen Staatsbürger Israels umfasst im Jahre 2001 etwa 1,2 Mill. Menschen, davon 81,5% Muslime, 9,6% Christen und 8,9% Drusen. Von den 112 Orten in Israel, die eine Bevölkerung von mehr als 5000 Personen aufweisen, sind 41 arabische Städte und Dörfer. Die Entwicklung in Richtung auf einen binationalen Staat verdeutlichen die Angaben des Israelischen Zentralamts für Statistik, nach denen 2020 mindestens 25% der israelischen Bevölkerung Nichtjuden sein werden.²⁴

Historisch und emotional eng mit der arabischen Welt verbunden, in einem Staat lebend, der sich als jüdisch definiert, dessen Hoheitssymbole nicht die ihren sind und der sich lange im Kriegszustand mit den arabischen Nach-

barn befand, juristisch zwar weitgehend gleichberechtigt, de facto jedoch nur als Staatsbürger zweiter bzw. dritter Klasse akzeptiert, sah sich die Mehrheit der in Israel verbliebenen Palästinenser über Jahrzehnte einer ernsthaften Identitätskrise ausgesetzt, zumal das politische Establishment zunächst auf die „Israelisierung“ der palästinensischen Staatsbürger setzte. David Ben Gurion hatte die arabischen Bürger des Landes bereits in der Unabhängigkeitserklärung 1948 aufgerufen, sich loyal gegenüber dem jüdischen Staat zu verhalten: „Wir wenden uns – selbst inmitten der mörderischen Angriffe, denen wir seit Monaten ausgesetzt sind – an die in Israel lebenden Araber mit dem Aufrufe, den Frieden zu wahren und sich aufgrund voller bürgerlicher Gleichberechtigung und entsprechender Vertretung in allen provisorischen und permanenten Organen des Staates an seinem Aufbau zu beteiligen.“⁴²⁵

Die israelischen Staatsbürger palästinensischer Nationalität verfügten somit zwar von Anfang an über das aktive und passive Wahlrecht, waren jedoch bis 1966 einer Militäradministration unterworfen und maßgeblich in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt. Von jüdischen Israelis misstrauisch als „Fünfte Kolonne“ der arabischen Feindstaaten betrachtet und von den Arabern der Nachbarländer nicht selten als „Verräter“ gebrandmarkt, war es für die Mehrheit der Palästinenser in Israel auch nach Aufhebung der Militärverwaltung nicht leicht, sich in die jüdisch dominierte Gesellschaft einzufügen und gleichzeitig die nationale Identität zu bewahren bzw. sie neu zu bestimmen.

Wirtschaftlich und sozial wurde die arabische Bevölkerungsgruppe schrittweise integriert; ihr Bildungs- und Lebensstandard erhöhte sich in den zurückliegenden fünf Jahrzehnten deutlich. Dennoch blieb die soziale Kluft zwischen jüdischen und arabischen Bürgern des Landes bestehen. Mit Ausnahme der Drusen und Beduinen werden die israelischen Araber nicht zur Armee eingezogen; sie sind von allen Berufen ausgeschlossen, die direkt oder indirekt mit dem Militär in Zusammenhang stehen (u. a. auch von einer Tätigkeit in Betrieben, die der Militärindustrie zugeordnet werden). Aufgrund umfangreicher Landkonfiszierungen und der Unmöglichkeit, Grund und Boden von jüdischen Besitzern oder vom Staat zu erwerben, wandelte sich die Berufsstruktur. Die überwiegende Mehrheit der arabischen Beschäftigten ist heute in den Städten in relativ gering bezahlten Lohnarbeiterverhältnissen tätig. Im Vergleich zu den jüdischen Staatsbürgerinnen ist die Beschäftigungs-

rate arabischer Frauen deutlich niedriger. Ende 2000 lebten 42% der nichtjüdischen Familien, jedoch nur 18% aller israelischen Familien unterhalb der Armutsgrenze.²⁶ An der Universität Haifa, die als jüdisch-arabische Bildungsstätte gilt, sind lediglich acht von 289 festgestellten Akademikern Araber; auch die Universität Tel Aviv und die Bar-Ilan-Universität können jeweils auf nur fünf arabische Dozenten verweisen.²⁷

Der israelische Autor David Grossman resümierte nach Diskussionen mit arabischen und jüdischen Israelis: „Auf vielen Wegen, offen und versteckt, hat der Staat Israel seine Minderheit suspendiert und versperrt ihr – wie sich selbst – die Chance einer Eingliederung, einer gegenseitigen Befruchtung.“²⁸ Muhammad Darawsche, Begründer der Arabischen Demokratischen Partei, stimmte ihm zu: „Die Juden wissen nicht genug über uns. Sie wollen nicht einmal wissen, dass es hier ein anderes Volk gibt.“ Er fügte jedoch hinzu: „Aber wir sind auch schuld, denn wir haben gar nicht versucht, sie wissen zu lassen, wer wir sind.“²⁹

Eine Zäsur für die Herausbildung einer eigenen Identität der israelischen Staatsbürger palästinensischer Nationalität stellte die Besetzung der Westbank und des Gaza-Streifens während des Sechstagekrieges 1967 dar. Die in den folgenden Jahren möglichen Kontakte zu den Palästinensern der besetzten Gebiete förderten unter den israelischen Arabern einen Prozess der „Palästinisierung“, der sich während der siebziger und achtziger Jahren maßgeblich verstärkte. Er verlief parallel zum „Israelisierungsprozess“, der Ausdruck des Bemühens um Teilnahme am sozialen und wirtschaftlichen Leben bzw. der Anpassung an die Realitäten war. Bezeichneten sich 1976 nur 24,6% der israelischen Araber als „israelische Palästinenser“ oder „Palästinenser in Israel“, so waren es 1985 bereits 38,7% und 1999 sogar 49,4%.³⁰

Das ambivalente Verhältnis von Ethnizität, Religion und Staatszugehörigkeit widerspiegelt sich zunehmend auch auf politischer Ebene. So sind in der 120 Mandatsträger umfassenden Knesset seit 1999 drei Parteien mit 10 Abgeordneten präsent, die nahezu ausschließlich arabische Anhänger und Wähler vertreten.³¹ Die israelische Öffentlichkeit akzeptierte 1999 mit relativer Selbstverständlichkeit die erstmalige Kandidatur eines Arabers – des an der Berliner Humboldt-Universität promovierten Asmü Bischara – für das Amt des Premierministers. Wenngleich Bischara unmittelbar vor der Wahl seine Kandidatur zurückzog, um die Niederlage des Likud-Kandidaten Benjamin

Netanjahu und den Sieg Ehud Baraks zu ermöglichen, war das Hauptanliegen erreicht: Der jüdischen Bevölkerungsmajorität war verdeutlicht worden, dass die palästinensischen Bürger künftig eine größere Rolle im politischen Leben des Landes zu spielen gedenken.

Die Solidarisierung der Palästinenser in Israel mit der Al-Aqsa-Intifada in den besetzten Gebieten verlieh dem Verhältnis von jüdischer Bevölkerungsmehrheit und arabischer Minderheit neue Brisanz. Als Anfang Oktober 2000 die Polizei – wie in der Westbank und im Gaza-Streifen nunmehr auch innerhalb Israels – von der Schusswaffe Gebrauch machte und 13 demonstrierende arabische Staatsbürger tötete, schien das Ende der jüdisch-arabischen Koexistenz in Israel gekommen. Wenngleich sich die Situation in den folgenden Monaten wieder beruhigte und – nach massivem Druck arabischer Persönlichkeiten, Parteien und Organisationen – eine Untersuchungskommission eingesetzt wurde, bleibt das Verhältnis gespannt. Die erstmalige Ernennung eines arabischen Ministers – eines drusischen Mitglieds der Israelischen Partei der Arbeit – durch den Likud-Ministerpräsidenten Ariel Scharon gilt als Versuch des politischen Establishments, die arabische Bevölkerung stärker in die Politik einzubinden bzw. sie in ihrer oppositionellen Haltung zu neutralisieren.

„Historikerstreit“ auf israelisch

Vor dem Hintergrund der benannten Entwicklungstendenzen liefern sich seit Beginn der neunziger Jahre israelische Historiker, Soziologen und Politologen heftige Debatten über zionistische Grundwerte und deren Bedeutung für die weitere Ausgestaltung des jüdischen Staates. Um eine Distanz zur bisherigen Gesellschaftsentwicklung und Geschichtsschreibung zu markieren, wurde der Begriff „Post-Zionut“ („Postzionismus“) kreiert; er suggeriert, dass das zionistische „Zeitalter“ vorüber sei und eine neue Etappe in der Geschichte des Staates Israel begonnen habe. Ist der Zionismus als ideelle Orientierung und politisches Programm – wie mitunter behauptet – also passé? Wo liegen die Ursachen für die in israelischen Fachzeitschriften und öffentlichen Medien ausgetragenen Kontroversen? Wer sind die Protagonisten des „Post-Zionut“ und welche Thesen vertreten sie?

Das Entstehen der Schule der „Post-Zionisten“ oder „Neuen Historiker“ steht im Zusammenhang mit den politischen Entwicklungen des letzten Jahrzehnts. Die Zurücknahme des Ost-West-Konflikts und die Friedenssuche für den Nahen Osten setzten Prämissen außer Kraft, die die Entwicklung Israels seit seiner Gründung begleiteten. Darüber hinaus verändert sich der Charakter der israelischen Gesellschaft, insbesondere durch erneute – nichtzionistische – Zuwanderung und durch Tendenzen einer Verwestlichung, die Grundwerte des Zionismus in Frage stellt. Die Amerikanisierung der Kultur und Lebensweise bedeutender Bevölkerungskomponenten untergräbt die Pflege jüdischer Tradition und jüdischen Brauchtums. Waren die Gründerväter ausgezogen, um die Sozialpyramide des jüdischen Volkes durch Ansiedlung im eigenen Land und durch tätige Selbstverwirklichung der Migranten vom Kopf auf die Füße zu stellen, so sind heute neben palästinensischen Billigarbeitern Gastarbeiter aus Südosteuropa, Südostasien und anderen Regionen eine Selbstverständlichkeit.

Die veränderte demographische Zusammensetzung stellt eine Realität dar, die die Forderung, Israel müsse ein „normaler“ Staat werden, verständlich erscheinen lässt. Die arabische Bevölkerung wuchs nicht nur quantitativ, sondern artikuliert mit gewachsenem Selbstbewusstsein auch ihre nationalen Ansprüche. Nicht zufällig wurde der Appell, Israel dürfe kein jüdischer Staat bleiben, sondern müsse ein „Staat für alle seine Bürger“ werden, erstmals Ende der achtziger Jahre von einem Araber – Asmi Bischara – artikuliert. Teile der israelischen Linken übernahmen den Slogan und machten ihn Mitte der neunziger Jahre zum Bestandteil des politischen Diskurses. Die Masseneinwanderung aus der Sowjetunion bzw. deren Nachfolgestaaten – seit 1989 etwa eine Million Menschen – förderte die Debatte über den „jüdischen“ Staat. Sie stärkte zwar einerseits die jüdische Bevölkerungsgruppe, brachte andererseits jedoch nicht nur Juden, sondern auch Zehntausende nichtjüdische Familienangehörige ins Land. Nicht zuletzt dieser Trend erfordert ein Überdenken und die Veränderung von Gesetzen – beispielsweise hinsichtlich der Personenzustandsfragen, die bisher nur nach religiösem Recht entschieden werden.

Die „Postzionisten“ fordern neue Antworten auf die in der Gesellschaft herangereiften Fragen. Im Mittelpunkt der Debatte über israelische Identität stehen das jüdisch-arabische Verhältnis und der Umgang mit der Schoah. Weitere kontrovers diskutierte Themen sind die Politik der Gründerväter ge-

gegenüber den Misrachim, den während der ersten zwei Jahrzehnte nach der Staatsgründung aus islamischen Staaten eingewanderten Juden, und die stete Politik der Zugeständnisse gegenüber den religiösen Parteien. Ausgehend von einer realitätsnahen Neubewertung der Gesellschaftsprozesse im Lande und in kritischer Distanz zu deren bisheriger Deutung sind die „neuen Historiker“ somit angetreten, die Geschichte des Zionismus und des Staates Israel neu zu schreiben. Es handelt sich bei ihnen um eine relativ kleine Gruppe zumeist jüngerer Wissenschaftler und Publizisten, die mehrheitlich nach der Staatsgründung geboren und durch Jom-Kippur-Krieg, Libanoninvasion und Intifada geprägt wurden. Zu den bekanntesten „Post-Zionisten“ gehören Ilan Pape, Benny Morris, Tom Segev, Uri Ram und Baruch Kimmerling.

Ilan Pape z. B. definiert „Postzionut“ als „neuen Blickwinkel auf den Zionismus“. Er fordert, Israel zu einem Staat für alle seine Bürger werden zu lassen und das Rückkehrgesetz, das Juden ein primäres Recht auf Einwanderung einräumt, zu annullieren. Gegenüber der Tageszeitung *ha-Arez* erklärte er 1995, die „Post-Zionisten“ betrachteten kritisch die Transformation des Zionismus und visierten mit nicht-zionistischem Blick die Zukunft des Landes an.³² Benny Morris spricht im gleichen Kontext von der Notwendigkeit der Revolutionäre, ihr Leben neu zu ordnen, nachdem die Revolution vorüber sei; nach Erreichen des zionistischen Ziels könne der Zionismus nicht mehr die gesamte gedankliche Welt der israelischen Bürger bestimmen.³³ Andere Vertreter der „neuen Historiker“ betonen, dass sie sich durchaus als Zionisten verstünden und von dieser Position aus israelische Geschichte und Politik einer kritischen Betrachtung unterzögen.

Sowohl Vertreter der „alten“ als auch der „neuen“ Historiker fragen: Hat sich der Zionismus als politische Idee und Gesellschaftsprogramm erschöpft? Die Meinungen und Antworten sind kontrovers und nicht selten provokant. Vertreter der alten Generation, wie z. B. Josef Gorni von der Universität Tel Aviv, gehen davon aus, dass der Zionismus das jüdische Volk nach wie vor einige und als „Ideologie und Glaube“ so lange existieren werde wie das jüdische Volk selbst.³⁴ Auch Knessetsprecher Avraham Burg vertritt die These von der „Ewigkeit“ des Zionismus: „Solange es Juden gibt, die ihre Länder verlassen wollen oder müssen, und solange es Juden gibt, die Israel als Mittelpunkt ihres Lebens betrachten, solange hat der Zionismus nicht ausgedient.“³⁵ Der „neue Historiker“ Mosche Zimmermann dagegen ist der Auf-

fassung, dass der Mord an Jizchak Rabin letztlich „das Ende des klassischen Zionismus, der staatstragenden Ideologie Israels,“ symbolisiere. „Es zeigte sich der wahre Sachverhalt: Die Epoche des Zionismus ist nach hundert Jahren beendet.“³⁶

Die kritische Auseinandersetzung mit der israelischen Geschichte ist nicht neu; sie blieb bis Ende der achtziger Jahre jedoch Angelegenheit einzelner Wissenschaftler und fand nur wenig gesellschaftliche Resonanz. In den neunziger Jahren wurde der Streit über Israels Vergangenheit jedoch zugleich ein Streit über den Weg in die Zukunft, wobei die öffentlich vorgetragenen und diskutierten Positionen nicht nur veränderte gesellschaftliche Realitäten widerspiegeln, sondern auch das historische Bewusstsein verändern sollen. Uri Ram sieht im Disput beispielsweise den „Übergang von einem konsensuellen historischen Bewusstsein zu einem konfliktorientierten historischen Bewusstsein.“ Er schreibt: „Wenn man so will, handelt es sich hier um einen Übergang von [...] der offiziellen, einheitlichen, autoritativen Stimme des klassischen Zionismus, der Arbeiterbewegung und des souveränen Staates Israel hin zu einer Mehrzahl von Sendern, vielen und unterschiedlichen Stimmen.“³⁷

Einen bedeutenden Platz in der Debatte nimmt die Frage ein, ob Israel zugleich ein jüdischer und demokratischer Staat sein kann. Existiert perspektivisch nur die Alternative zwischen einem demokratischen binationalen und multikulturellen Staat auf der einen und einem undemokratischen jüdisch dominierten Apartheidstaat auf der anderen Seite? Während die „neuen Historiker“ dazu tendieren, die Entwicklung Israels zu einem „normalen“ Staat, zu einem „Staat für alle seine Bürger“, als einzig wünschenswerte Variante anzusehen, werden auf der anderen Seite des politischen Spektrums, insbesondere unter orthodoxen und ultraorthodoxen Juden, Auffassungen propagiert, die einen Erhalt des jüdischen Charakters des Staates für unabdingbar halten und den demokratischen Werten der westlichen Welt untergeordnete Bedeutung beimessen. Sie gehen davon aus, dass den Verwerfungs- und Entfremdungstendenzen in der Gesellschaft nur durch striktere Befolgung des jüdischen Gesetzes begegnet werden könne.

Die Kontrahenten und Kontroversen in der Auseinandersetzung über den Charakter von Staat und Gesellschaft – säkulare Juden versus Konservative und Ultraorthodoxe – prägen heute wesentlich die politische Szene Israels.

Es handelt sich an beiden Polen – laut Aviezer Ravitzky – um jeweils etwa 20% der jüdischen Bevölkerung³⁸; die Mehrheit freilich – 60% – sind Juden, die sich der jüdischen Tradition und Geschichte bzw. dem jüdischen Brauchtum zwar weiterhin verpflichtet fühlen, die religiösen Gebote jedoch nur zum Teil – beispielsweise an den Feiertagen – einhalten.

Nicht zuletzt angesichts jüdischer Geschichtserfahrung mißt die große Mehrheit der jüdischen Bürger des Landes der Existenz eines Staates, der als Zufluchtsort für Juden der Diaspora dient, in dem die Pflege jüdischer Kultur, hebräischer Sprache und jüdischen Brauchtums eine zentrale Rolle spielen und der international zum Erhalt des Judentums beiträgt, große Bedeutung bei. Damit jedoch stellt sich die Frage nach jüdischer Pluralität. Intellektuelle, die die Entwicklung Israels zu einem binationalen und multikulturellen Staat ablehnen und den jüdischen Charakter Israels für unverzichtbar halten, setzten sich nicht selten für ein pluralistisches Judentum ein. „Es gibt mehr als einen Weg, Jude zu sein“³⁹ – lautet beispielsweise der Slogan von Reformrabbinern, die der Dominanz der Orthodoxie zu begegnen suchen und um Anhänger werben. Gerade der Stärkung des jüdischen Charakters des Staates und der Betonung jüdischer Identität haben sich zahlreiche israelische Organisationen verschrieben, die in den letzten Jahren entstanden. So umfasst die 1998 gegründete Dachorganisation Panim ca. 90 Vereinigungen, die sich einer „Renaissance des Judentums“ widmen. Das „Zentrum für das Studium von Thora und Demokratie“, gegründet nach der Ermordung des israelischen Premierministers Jizchak Rabin durch einen jüdischen Fanatiker, will „religiöses Denken und religiöse Symbole mit der Verpflichtung gegenüber demokratischen und bürgerlichen Werten verbinden“.⁴⁰

Die Kontrahenten in der Auseinandersetzung über Identität und Demokratie unterscheiden sich somit vor allem durch den jeweils konkreten Stellenwert, den sie der jüdischen Tradition und der Einhaltung religiöser Gebote oder aber universalistischen Werten beimessen und gleichermaßen ihrem gesellschaftlichen Agieren bzw. ihrer individuellen Lebensführung zugrunde legen. Bernard Susser und Charles Liebman, zwei Professoren der Bar-Ilan-Universität in Ramat Gan, gehen z. B. davon aus, dass auch in einem vorstellbaren „binationalen Staat Israel“, der sich nicht explizit als „jüdischer Staat“ definieren müsse, Juden für die überschaubare Zukunft die demographische Majorität stellen und somit entscheidend die Politik und Kultur des

Landes prägen würden; Hebräisch bliebe Umgangs- und Behördensprache. Als existentielle Gefährdung gilt den Politologen der ungebremste Trend zur Verwestlichung und Individualisierung. Sie fordern, nicht alle westlichen Werte bedenkenlos zu übernehmen, sondern bei den Fremdeinflüssen jeweils zu prüfen, inwieweit sie mit dem jüdischen *way of life* kompatibel seien, diesem widersprechen könnten oder ihn aushöhlen würden.⁴¹ Für andere Wissenschaftler, wie den Soziologen Sammy Smooha von der Universität Haifa, ist es denkbar, dass in absehbarer Zeit größeren, relativ geschlossenen Bevölkerungskomponenten – palästinensischen Staatsbürgern z. B. oder jüdischen Ultraorthodoxen – kulturelle Autonomie gewährt wird.⁴²

Fazit

Während der ersten Jahrzehnte nach der Gründung des Staates Israel ließen gesellschaftliche Formierungsaufgaben und exogene Infragestellungen alle Widersprüche im Innern – sei es auf sozialer, politischer oder ethnisch-kultureller Ebene – weitgehend in den Hintergrund treten. Sie waren im politischen Leben präsent, dominierten jedoch nicht die innenpolitische Debatte. Erst die sich seit Beginn der neunziger Jahre vollziehenden Umbrüche in der Gesellschaft spülten die latenten Konfliktlagen an die Oberfläche. Dieser Prozess ist mit einem tiefgreifenden Wertewandel verbunden, der auch die zionistische Übereinkunft zwischen Establishment und Bevölkerungsmehrheit – eine Art israelischer Gesellschaftsvertrag – zunehmend in Frage stellt. In der ursprünglich von Kollektivgeist und Pionierideal geprägten israelischen Gesellschaft, deren Helden die Kibbuz-Pioniere und ZAHAL-Soldaten waren, dominieren immer mehr materielles Denken und individualistische Interessenwahrnehmung. Nicht zuletzt die umfassende Vermittlung von Bildern und Interessiertheiten, die das geistig-kulturelle und politische Leben in den USA oder in Westeuropa widerspiegeln, trug dazu bei, das bisher gültige israelische Wertesystem zu relativieren.

Der „Kulturkampf“ zwischen „Gruppen, Fraktionen und Lagern, die in derselben Gesellschaft leben, jedoch auf der jeweils anderen Seite der Barrikade stehen“,⁴³ wurde Teil der innergesellschaftlichen Konfrontation. Er unterminiert den nationalen Konsens in Existenzfragen und führt die „Schmelztiegelideologie“ der Gründerväter ad absurdum. Heute gibt es – so Schlomo

Ben Ami 1999 – verschiedene „Israelis“, die alle ihre Berechtigung haben: „Juden und Araber, Ultraorthodoxe und Nationalreligiöse, Traditionelle, Säkulare und die Angehörigen verschiedener ‚ethnischer Ursprünge‘ – Sephardim, Einwanderer, Aschkenasim“.⁴⁴ Nach wie vor, zunehmend jedoch fordernder, artikulieren die einzelnen Bevölkerungskomponenten unterschiedliche Vorstellungen vom künftigen Wesen des Staates. Die Utopie vom „Schmelztiegel“ ist inzwischen der Idee – und Realität – einer multikulturellen Gesellschaft gewichen. Avraham Burg, lange Jahre Vorsitzender der Jewish Agency und einer der führenden Vertreter der Israelischen Partei der Arbeit, hat den Abschied von diesem zionistischen Ziel in klare Worte gefasst: „Während vieler Jahre haben wir an den ‚melting pot‘, an den Schmelztiegel, geglaubt. Das Rezept war einfach. Man nehme zwei Marokkaner, zwei Russen, zwei Äthiopier, man schüttle sie gut – und dann, siehe da, haben wir einen neuen israelischen Prototyp, bei dem alles ‚israelisch‘ aussieht. Nach ein paar Jahren aber erkennt man, dass jeder seine eigene Identität behalten will. Israel verändert sich heute von einer Schmelztiegel-Gesellschaft zu einer Mosaik-Gesellschaft. Heute sind wir der Überzeugung, dass wir nur harmonisch zusammenleben können, wenn jeder Mosaikstein seine Identität innerhalb des Ganzen verwirklichen kann.“⁴⁵

Durch die Ende September 2000 ausgebrochene Al-Aqsa-Intifada gerieten objektive Widersprüche und subjektive Meinungsverschiedenheiten innerhalb der jüdischen Bevölkerungsgruppe zeitweilig in den Hintergrund. Burgfrieden, Wagenburgmentalität und nationaler Konsens wurden erneut zu bestimmenden Denk- und Verhaltensnormen. Dennoch steht außer Frage, dass sich die innergesellschaftlichen Gegensätze und Dispute wieder zuspitzen werden, sobald ein „Waffenstillstand“ mit den Palästinensern gefunden und die äußere Ruhe wiederhergestellt sind. Nicht ausschließen lässt sich freilich, dass Israel eine längere Phase bevorsteht, in der nationale Interessen und Existenzängste die sozialen und weltanschaulichen Divergenzen innerhalb der jüdischen Bevölkerungsmehrheit überlagern werden. Erst die Beendigung der Gewalt, die Garantie für nationale und individuelle Sicherheit der israelischen Staatsbürger, ein ausgewogener Kompromiss mit der palästinensischen Nationalbewegung und die Verbesserung des Verhältnisses zu den arabischen Nachbarstaaten – die wichtigen Erfordernisse des Augenblicks also und der unmittelbaren Zukunft – werden eine neue Realität und damit auch neue Vor-

aussetzungen für tragfähige und dauerhafte Antworten auf die inneren Entwicklungsfragen der israelischen Gesellschaft schaffen.

Anmerkungen

- 1 Vortrag vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz Sozietät am 15. März 2001.
- 2 Vgl. Nohlen, Dieter (Hrsg.): Wörterbuch Staat und Politik, Bonn 1996, S. 515ff.; Reich, Bernard: Israel: Land of Tradition and Conflict, Boulder/San Francisco/Oxford 1993, S. 2. Gabriel Sheffer diskutiert diese Frage ausführlich in seinem Beitrag „Has Israel Really Been a Garrison Democracy?“, in: Israel Affairs, Vol. 3, No. 1 (Autumn 1996), S. 13–38.
- 3 Doron, Gideon: Two Civil Societies and One State: Jews and Arabs in the State of Israel, in: Norton, Augustus Richard (Hrsg.): Civil Society in the Middle East, Vol. II, Leiden, 1996, S. 193.
- 4 Ben-Eliezer, Uri: The Meaning of Political Participation in a Nonliberal Democracy: The Israeli Experience, in: Comparative Politics, Vol. 25, No. 4 (July 1993), S. 399.
- 5 Smootha, Sammy: Ethnic Democracy: Israel as an Archetype, in: Israel Studies, Vol. 2, No. 2 (Fall 1997), S. 198ff.
- 6 Yiftachel, Oren: Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: 'Ethnocracy' and its Territorial Contradictions, in: Middle East Journal, Vol. 51, No. 4 (Autumn 1997), S. 505-519.
- 7 Neuberger, Benjamin: Religion and Democracy in Israel, The Floersheimer Institute for Policy Studies, Jerusalem 1997, S. 19.
- 8 Ruppin, Artur: Die Juden der Gegenwart, Berlin 1920, S. 1.
- 9 Zuckermann, Moshe: Volk, Staat und Religion im zionistischen Selbstverständnis. Historische Hintergründe und aktuelle Aporien, Vorlesung an der Universität Münster, 24. Oktober 2000, veröffentlicht unter <http://www.diak.org/zuckermann.htm>, S. 3f. (11. März 2001).
- 10 I. Zionistencongress in Basel. Officelles Protocoll. Wien 1898, S. 114.
- 11 Zitiert nach Krupp, Michael: Zionismus und Staat Israel, Gütersloh 1992, S. 35.
- 12 Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Zürich 1988, S. 99.
- 13 Ebd., S. 102.
- 14 Avineri, Shlomo: The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State, New York: Basic Books, 1981, S. 13.
- 15 Vgl. Timm, Angelika: Israel: Status quo von Staat und Religion in der Zerreißprobe?, in: Sachor 10 (2000), S. 39–50 und Timm, Angelika: Israel auf dem Weg zur Theokratie? In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Bonn, 1999, No. 8, S. 927–931.
- 16 Wortlaut der Unabhängigkeitserklärung in: Eban, Abba: Dies ist mein Volk. Die Geschichte der Juden, München 1970, S. 367.
- 17 Population stands at 6.4 million on eve of holiday, Jerusalem Post, 25 April 2001.
- 18 Es handelte sich um einen Brief vom 19. Juni 1947, in dem David Ben Gurion als Vorsitzender der Jewish Agency und Repräsentant der Arbeiterfraktion, Jehudah L. Fischman als Vertreter des Misrachi und Jizchak Gruenbaum für die Allgemeinen Zionisten

- der Agudat Jisrael zusicherten, dass im künftigen Staat die religiösen Vorschriften eingehalten würden.
- 19 Gopher://israel-info.gov.il:70/00/constit/laws/bas.10; israel-info.gov.il:70/00/constit/laws/bas.11
- 20 Jediot Acharonot, 13. September 2000.
- 21 Smoocha, Sammy: "Jewish Ethnicity in Israel", in: Kyle, Keith/Peters, Joel (Hrsg.): *Whither Israel? The Domestic Challenges*, London–New York 1993, S. 164.
- 22 Liebman, Charles/Don-Yehiya, Eliezer: *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley u. a. 1983, S. 131.
- 23 Maariv, 19. September 2000.
- 24 Jerusalem Report vom 6. Dezember 1999, S. 10.
- 25 Eban, a.a.O. (siehe No. 16).
- 26 Senat. Economic and Social Policy Reports, February 2001, S. 2.
- 27 Galili, Lily/Nir, Or: From King Faisal Square to Golani Brigade, in: Ha-Arez, 19. November 2000.
- 28 Grossman, David: *Der geteilte Israeli. Über den Zwang, den Nachbarn nicht zu verstehen*. Wien 1992, S. 269f.
- 29 Ebd., S. 5.
- 30 Zu den Angaben von 1976 und 1985 siehe: Smoocha, Sammy: *The Arab Minority in Israel: Radicalization or Politicization?* In: Medding, Peter: (Hrsg.): *Israel: State and Society 1948-1988*, Oxford/New York 1989, S. 67. 1995 bzw. 1999 wurde die Frage nach der Identität folgendermaßen beantwortet: Arabisch (7,4% bzw. 9,2%), Palästinensisch (0,8% bzw. 3,2%), Arabisch-palästinensisch (9,5% bzw. 21,4%), Palästinenser in Israel (27,4% bzw. 46%), Arabisch-israelisch (38,4% bzw. 11%), Israelisch (7,8% bzw. 4,2%), Palästinensisch-israelisch (8,7% bzw. 3,4%). Survey of Arab Attitudes, imra@netvision.net.il (30. März 2000).
- 31 Die Vereinigte Arabische Liste – Demokratische Partei (MADA) erhielt fünf Sitze; die Demokratische Front für Frieden und Gleichheit (CHADASCH) verfügt über drei Mandate, davon wird eines von einer jüdischen Israelin wahrgenommen; der National-Demokratische Bund (BALAD) errang zwei Sitze, spaltete sich jedoch noch 1999 in zwei Einmann-Fraktionen auf.
- 32 Ha-Arez, 15. Oktober 1995.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd.
- 35 Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, 22. August 1996.
- 36 Zimmermann, Moshe: *Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion*, Berlin 1996, S. 13.
- 37 Ram, Uri: *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. 2000, S. 141.
- 38 Ravitzky, Aviezer: *Religiöse und Säkulare in Israel: Ein Kulturkampf?* In: Brenner, Michael/Weiss, Yfaat (Hrsg.): *Zionistische Utopie – israelische Realität*, München 1999, S. 171f.
- 39 Ha-Arez, 6. Juni 2000.
- 40 New Israel Fund 1998 Annual Report: *The New Israel: Mosaic of Identities*, Washington, DC 1999, S. 18.

- 41 Susser, Bernard/Liebman, Charles S.: *Choosing Survival: Strategies for a Jewish Future*, New York/Oxford 1999, S. 170f.
- 42 Vortrag Sammy Smoochas während des Ersten israelisch-zionistischen Kongresses, Jerusalem, 30. Mai 2000.
- 43 Ravitzky, Aviezer: *Religious and Secular Jews in Israel: A Kulturkampf?* Jerusalem 1999, S. 14.
- 44 Ben Ami, Shlomo: *Israel as Immigrants' Society*, unveröffentlichtes Manuskript, S. 3.
- 45 „Israel will kein Schmelztiegel mehr sein“, Gespräch mit Avraham Burg, in: *Israelitisches Wochenblatt* vom 22. August 1997, S. 83.