

Osnabrücker Jahrbuch  
Frieden und Wissenschaft  
VI / 1999

- OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 1998
- MUSICA PRO PACE 1998
- BEITRÄGE ZUM SCHWERPUNKTTHEMA:  
ZUSAMMENPRALL DER KULTUREN IM  
ZEICHEN DER GLOBALISIERUNG?

Herausgegeben vom Oberbürgermeister der  
Stadt Osnabrück und dem Präsidenten der  
Universität Osnabrück

Universitätsverlag Rasch Osnabrück

# Inhalt

Vorwort der Herausgeber . . . . .	7
Editorial . . . . .	9

## I. OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 1998

Udo Steinbach, Hamburg <i>Islam und der Westen. Zukunft im Zeichen friedlichen Zusammenlebens?</i> . . . . .	15
---	----

Rita Süssmuth, Bonn <i>150 Jahre nach 1848 – Herausforderungen für die parlamentarische Demokratie</i> . . . . .	37
---	----

Podiumsdiskussion <i>Angst vor dem Fremden: Die ›Einheimischen‹ und die ›Anderen‹</i> Cornelie Sonntag-Wolgast, Günther Beckstein, Cem Özdemir, Peter Graf . . . . .	49
---	----

Wilhelm Heitmeyer, Bielefeld <i>Freigesetzte Gewalt – Sozialisation zwischen Desintegration und Nutzenkalkül</i> . . . . .	67
---	----

Dieter Chenaux-Repond, Bonn <i>»Europa sieht Deutschland«: Hat der Westfälische Friede das Europa von heute vorgeprägt?</i> . . . . .	79
--	----

Podiumsdiskussion <i>Kritischer Dialog oder Konfrontation mit islamistischen Staaten und Bewegungen?</i> Henry Kissinger, Johannes Rau, Sabine Christiansen . . . . .	89
---	----

<i>»Ist die Integration von türkischen Mitbürgern in Deutschland geschei- tert?« – Publikumsfragen an Henry Kissinger und Johannes Rau</i> . . . . .	104
--	-----

## II. MUSICA PRO PACE – 25. OKTOBER 1998

Stefan Hanheide, Osnabrück <i>›Friedensseufftzer und Jubelgeschrey‹ – Kriegsklagen und Friedensfeiernmusik um 1648</i> . . . . .	111
---	-----

### III. BEITRÄGE ZUM SCHWERPUNKTHEMA:

#### *Zusammenprall der Kulturen im Zeichen der Globalisierung?*

Cornelia Schmalz-Jacobsen, Berlin

*Einwanderung und Gemeinsinn: Von der selbstbewußten offenen Gesellschaft* . . . . . 131

Dieter Kramer, Frankfurt a.M.

*Kulturelle Vielfalt ist eine notwendige Struktur menschlicher Vergemeinschaftung* . . . . . 143

Jost Halfmann, Dresden

*Können Kulturen zusammenprallen? Die Theorie der Weltgesellschaft und der »clash of civilizations«*. . . . . 157

Bassam Tibi, Göttingen / Harvard

*Friede im Nahen Osten im Lichte einer Vergegenwärtigung des Westfälischen Friedens* . . . . . 175

Moshe Zuckermann, Tel Aviv / Berlin

*Antisemitismus, Zionismus und Assimilation* . . . . . 187

Mohssen Massarrat, Osnabrück

*Islamischer Orient und christlicher Okzident: Gegenseitige Feindbilder und Perspektiven einer Kultur des Friedens* . . . . . 197

Michael Bommers, Osnabrück

*Multikulturalität und Transnationalismus: Über die nachlassende Integrationskraft des nationalen Wohlfahrtsstaates* . . . . . 213

### IV. ANHANG

Referentinnen und Referenten, Autorinnen und Autoren . . . . . 231

Abbildungsnachweis . . . . . 236

## Antisemitismus, Zionismus und Assimilation

I. — Die lapidar generalisierende These, derzufolge das Judentum als ›negatives Paradigma der abendländischen Kultur‹ – genauer: des Zusammenstoßes der abendländischen Kultur mit dem aus ihr selbst erwachsenen, schlechthin ›Anderen‹ – zu begreifen sei, ist gelegentlich zu hören.<sup>1</sup>

Unabhängig davon, ob man den Begriff ›abendländische Kultur‹ im Sinne eines Homogenen, gar Monolithischen, überhaupt zulassen möchte, aber selbst noch, wenn man bewußt von einer höchst heterogenen, durch eine Vielfalt unterschiedlicher Einzelkulturen gekennzeichneten ›abendländischen‹ Kultur ausgeht, hat diese These dennoch ihre gewisse Berechtigung.

Denn in der Tat waren Juden während ihrer zweitausendjährigen Diaspora-Geschichte in fast allen Regionen, Ländern und Kulturen des Abendlandes mit je spezifischer gesellschaftlich-kultureller Präsenz, Auffälligkeit und Einbindung anwesend. Daß sie dabei eine gewisse Autonomie bei gleichzeitiger massiver Fremdbestimmung durch ihr nicht-jüdisches Umfeld wahrten; daß sie zumeist *real* ausgegrenzt waren, gleichwohl stets um Akkulturation und – ab einem gewissen historischen Zeitpunkt – auch um Assimilation bemüht waren; daß sie also, subjektiv wie objektiv bestimmt, Juden blieben und dieses durch Ereignisse und Prozesse in den jeweiligen Residengesellschaften geprägte Selbstverständnis indes auch fortwährender Transformation unterworfen, läßt sie gleichsam zur Folie bzw. Matrix einer Wesensbestimmung des ›Zusammenpralls von Kulturen‹ werden.

Denn eine Sache ist es, die konfliktuelle Begegnung einander genuin fremder Kulturen – etwa im Zuge kriegerischer oder kolonialistischer Expansion – anzusprechen, eine andere aber, die komplexe Begegnung mit dem Fremden *innerhalb* der jeweiligen hegemonialen Kultur zu thematisieren. Dieses *eigene* Fremde bzw. ›Anderen‹ kann die unterschiedlichsten Erscheinungsformen annehmen: die einer Klasse, einer Ethnie, einer Religionsgemeinschaft, zuzeiten auch des ›Volkes‹, der ›Massen‹ oder des ›Pöbels‹.

So besehen, boten sich ›die Juden‹ deshalb als Paradigma des ›Anderen‹ an, weil sie sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch in den heteronomen Zuschreibungen durch Nichtjuden etwas von alledem tatsächlich aufwiesen, mithin als Gegenstand ernsthafter Erörterung oder zynischer Polemik zu verschiedenen Zwecken ge- bzw. mißbraucht werden konnten.

So konnte Richard Wagners *Judentum in der Musik* für die antisemitische Aussonderung des in die deutsche Kultur eingedrungenen Undeutschen gleichermaßen als Paradigma des im Zuge der gesellschaftlichen Emanzipation des Menschen zu Überwindenden erhalten wie *Karl Marx*' (in gewisser Hinsicht auch nicht ganz antisemitismusfreie) Behandlung der *Judenfrage*;

nicht minder aber auch Lessings weiser *Nathan* als idealtypische Verkörperung des ›Aufgeklärten‹.

Als ›auserwählt‹ sah sich von jüdisch-religiöser Warte das jüdische Volk selber. Zum Inbegriff des kollektiven ›Untermenschen‹ avancierte es in der nationalsozialistischen Weltanschauung. Die Namensfolge *Heine-Marx-Freud-Einstein* ließ sich als eine stolz rezipierte Exemplifizierung modernen ›jüdischen Geistes‹ vereinnahmen, in nicht minderem Maß aber auch als letzter ›Beweis‹ für den Einfluß ›jüdisch-zersetzender Intelligenz‹. Gemeinsam ist all diesen Kategorien das dem Judentum, dem Jüdischen, dem Juden beigemessene Attribut des Wesenhaften: Die konkrete Erscheinung der Juden wird einem jeweils konstruiert-verklärten bzw. vorgefaßt-determinanten Vorurteil subsumiert, aus dem es weder im Philo- noch im Antisemitismus ein Entrinnen zu geben scheint. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen zu klären, *warum* dem so sei; *daß* dem so sei, darf gleichwohl als vorausgesetzte Annahme für die weiter folgenden Überlegungen gelten.

II. — Zweierlei muß indes zunächst festgehalten werden: So sehr der nicht-jüdische Blick auf die Juden – der antisemitische zumal – diese zu homogenisieren trachtete, kann doch spätestens seit der europäisch-jüdischen Aufklärungsbewegung (*Haskala*) von einer homogenen jüdischen Gemeinschaft objektiv keine Rede sein. Das gilt, auch wenn die Juden, auf diese ihre heteronome Bestimmung als Juden reagierend, sich in der ihnen auferlegten Ausgrenzung *volens nolens* homogenisieren ließen.

Mochten die Juden infolge des auf sie ›von außen‹ ausgeübten Drucks noch so kohäsiv sich verhalten und in vielen Regionen das Gemeinschaftliche in der Tat auch institutionalisieren, so zeichneten sie sich besonders im Verlauf der bürgerlichen Revolutionierung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert durch eine immer deutlicher sich herausbildende Heterogenität aus: Das Auseinanderklaffen von traditionellen Lebensweisen und modernen Gegenentwürfen, das früher oder später den größten Teil Europas kennzeichnete, ging an der jeweiligen jüdischen Bevölkerung keineswegs vorbei. Es entfalteten sich ganz unterschiedliche Lebenswelten; Klüfte entstanden in der Beziehung zur jüdischen Tradition und Kultur. Es kamen ganz neue Lebensentwürfe und Ausrichtungen auf die Gesellschaft, mithin auf die nicht-jüdische Welt zustande.

Darüber hinaus unterschieden sich aber auch die Diasporagemeinschaften des Abendlandes in erheblichem Maß *untereinander*. Es reicht hin, an die Begegnung zwischen den infolge russischer Pogromwellen Anfang des 20. Jahrhunderts in Berlin angekommenen ›Ostjuden‹ und dem jüdischen Berliner Bürgertum zu denken, um sowohl die vorgebliche (mentale, kulturelle, soziale oder sonstige) Homogenität ›der Juden‹, vor allem aber die vermeintlich unter ihnen stets herrschende Solidarität gründlich in Frage zu stellen. Die unter Juden im Laufe der jüdisch-diasporischen Verfolgungsgeschichte gebil-

dete Solidarität scheint sich eher negativem Bedrohungsdruck ›von außen‹ als einer positiven, ›von innen‹ her wirkenden Bindung verdankt zu haben. Auf diesem Hintergrund gewinnen die seit der Aufklärung sich entfaltenden jüdischen Assimilationsbestrebungen eine tragische Dimension. Denn je emphatischer sich die Emanzipationsverheißung der neuen Zeit gab, je ausdrücklicher sich das universelle Versprechen der Freiheit in politischen Tathandlungen zu manifestieren schien, desto drastischer bildeten sich zugleich die gegenläufigen antisemitischen Strömungen im modernen Europa heraus.

Weder soll hier der Sicht der jüdischen Geschichte als einer nicht abreißen-  
den Leidensgeschichte das Wort geredet werden, noch auch *Gerschom Scholems* Postulat hinsichtlich der nicht eingetretenen jüdisch-deutschen Symbiose das Maß präeterminierter Notwendigkeit beigemessen werden, welches ihm in Scholems zionistisch durchwehtem Pathos stets anzuhaften schien. Aber es kann nicht übersehen werden, daß der traditionelle, primär religiös begründete Judenhaß im Zeitalter der vorgeblichen (aber auch tatsächlichen) säkular-emanzipativen Loslösung von den alten repressiven Bindungen in die Radikalität des Rassenantisemitismus umschlug. Die relative (missionarisch motivierte) ›Offenheit‹ der Religion geriet zur Auswegslosigkeit der weltlichen Pseudowissenschaft.

Beide Momente lagen dem sich Ende des 19. Jahrhunderts herausbildenden, säkularen *politischen Zionismus* zugrunde, der von der jahrtausendealten religiösen Zionssehnsucht zu unterscheiden bleibt.

Zum einen war der Zionismus durch das Pathos der Selbstbestimmung europäischer Nationalbefreiungsbewegungen *positiv* geprägt; zum anderen war er aber auch von einem gewichtigen *negativen* Faktor beseelt: Denn insofern sich der Zionismus (in wesentlichem Gegensatz zum messianisch-utopischen Religionsglauben) als die auto-emanzipatorische Nationalbewegung des ›jüdischen Volkes‹ verstand, jedoch das säkular Nationale von Anbeginn in konkreten *territorialen* Kategorien artikulierte, mußte sich der Zionismus um die Versammlung der in aller Herren Länder verstreuten Diaspora-Gemeinschaften auf dem *vorbestimmten* Territorium des neu zu gründenden Staates Israel ›kümmern‹.

Daß es sich dabei um *Palästina* als dem ›Land der Urväter‹ handelte, ergab sich für die vorwiegend säkularen Gründungsväter des Zionismus zwangsläufig. Nicht nur die tradierte ›Sehnsucht‹ spielte dabei eine Rolle, sondern vor allem die Notwendigkeit, auf einen gemeinsamen Nenner der zutiefst heterogenen, einander zumeist fremden oder entfremdeten Exilgemeinschaften zu rekurrieren. Dieser Nenner bestand, von der Warte expliziter *positiver* Bestimmung her gesehen, in nichts anderem als der gemeinsamen *religiösen* Zugehörigkeit. Religion sedimentierte sich, so besehen, von Anfang an als unsichtbarer, gleichwohl integraler Bestandteil der säkularen zionistischen Ideologie.

Da aber, um die Staatsgründung überhaupt ermöglichen zu können, das verstreute Volk auf besagtem Territorium zuallererst zusammengeführt und konsolidiert werden mußte, war das diesbezügliche Postulat seinem Wesen nach ein *negatives*: die *Negation der Diaspora* avancierte nicht von ungefähr zum zentralen Ideologem des Zionismus.

Denn mehr noch als durch die positive Anziehungskraft der bereits existierenden jüdischen Gemeinschaft im Palästina der prä-staatlichen Ära, speiste sich der zionistische Impetus vorwiegend durch das negative Bild jüdisch-diasporalen Lebens, das von Verfolgung, Leid, Unterwürfigkeit und Degeneration gezeichnet war. Sowohl im Sprachgebrauch der staatsoffiziellen Ideologie als auch als Terminus der israelischen Alltagskommunikation entwickelte sich das hebräische *galuth* (Exil) bzw. das Attribut *galuthi* (exilhaft) dann bald genug zum regelrechten Schimpfwort.

Freilich hatten gerade diese unter der Parole der »Erschaffung des Neuen Juden« und als ›Schmelztiegel‹-Ideologie praktizierte Politik massiver Immigration aus dem Exil und die rigide Indoktrination gemeinsamer ›nationaler Werte‹ eine andere Form des ›Zusammenpralls der Kulturen‹ zur Folge.

Denn die zusammengeführten, letztlich sehr verschiedenen Ethnien hatten sich zwar der staatsoffiziellen aschkenasisch-zionistischen Hegemonialideologie unterzuordnen. Gleichwohl erhielten sie sich in der Sphäre der realen Lebenswelten weiterhin als eigentümliche, partikuläre ethnische Gemeinschaften mit je eigener kultureller Identität und spezifischem sozialen Habitus. Denn sie unterteilten sich nicht nur in die Kategorien *aschkenasischer* und *sephardischer* bzw. *orientalischer* Juden, sondern differenzierten sich auch *innerhalb* dieser allgemeinen Kategorien deutlich.

Das ist keineswegs als Widerspruch zu erachten: Denn wohl kann man im nachhinein bezweifeln, daß die ›Schmelztiegel‹-Ideologie des Zionismus den abstrakt konstruierten, dabei freilich nach vorwiegend aschkenasischen Vorstellungen und Werten geprägten, homogenisierten ›Neuen Juden‹ hervorbrachte bzw. je hervorbringen konnte. Trotzdem läßt sich nicht bestreiten, daß bei aller vielfältiger Ausprägung der *Sabres*<sup>2</sup> nahezu *alle* Bürger des neuen Staates dem Zionismus verhaftet waren. Davon ausgenommen blieben nur die orthodoxen Juden und die in Israel verbliebene arabische Minderheit.

Gemessen an der noch von der prä-staatlichen *Yishuv*-Ära herrührenden Zusammensetzung der Eliten in den ökonomischen, politischen, militärischen, akademischen und kulturellen Bereichen waren dabei die orientalischen, und zwar vor allem die aus Marokko und dem Jemen stammenden Juden, unterprivilegiert, wenn nicht gar bewußt diskriminiert.<sup>3</sup>

Dies sollte sich aber erst sehr viel später – Jahrzehnte nach der Staatsgründung – zum bewußten politischen Diskurs der orientalischen Intelligenz und neuer politischer Kräfte in der israelischen Parteienlandschaft entfalten. Zweifellos erfüllte zunächst die zionistische Homogenisierungsideologie eine deutliche ›Kittfunktion‹ innerhalb der sich aus extrem unterschiedlichen

Bevölkerungsgruppen zusammensetzenden und erst allmählich heranbildenden israelischen Gesellschaft. Strukturell bedeutete das allerdings, daß sich Israels dynamische Einwanderungsgesellschaft von Anbeginn durch eine schwer überbrückbare Kluft zwischen dem unifizierenden Anspruch der staatstragenden Ideologie und einer ausgesprochenen gesellschaftlichen wie kulturellen Heterogenität in den realen Lebenswelten auszeichnete.

Besonders tragisch vollzog sich im Zusammenhang solcher Diskrepanz zwischen den massiven Einwanderungswellen und den Vorgaben der Ideologie die anfängliche Auseinandersetzung des Zionismus mit dem *Holocaust*. Denn nicht nur betrachtete der seit 1945 zunehmend erstarkende Zionismus die *Shoah* als das schlagende Argument für die Rechtfertigung seiner politischen Lösung der eben im Holocaust endgültig zur Katastrophe ausgearteten ›jüdischen Frage‹. Der Zionismus objektivierte vielmehr seine historische Auffassung durch massive Vereinnahmung und Instrumentalisierung des Andenkens der Opfer, darüber hinaus aber auch durch einen seinem Wesen nach politisch ideologisierten Umgang mit den Überlebenden.

Es entstand hierbei eine *objektive* (also *nicht* unbedingt intendierte) Diskrepanz zwischen den in Israel angekommenen Holocaust-Überlebenden und der zionistische Staatsideologie: Denn insofern der auf der Doktrin der Diaspora-Negation basierende staatliche Zionismus den Holocaust als ultimative Manifestation des zu Negierenden begriff, konnte er den überlebenden Subjekten der Katastrophe letztlich nur als exemplarisch lebenden Mahnmälern des zu Negierenden begegnen.

Die Überlebenden personifizierten gleichsam all das, was man mit der ›nationalen Erneuerung‹ zu überwinden trachtete, verkörperten mithin paradigmatisch den vom *Neuen Juden* abzulösenden *Diaspora-Juden*. Diese historische Konfrontation wies unterschiedliche Dimensionen auf. Sie reichte von der ignorant-überheblichen Frage vieler Israelis: »Wie konntet ihr euch wie Vieh auf die Schlachtbank führen lassen?« und der mit der Logik dieser Frage einhergehenden Koppelung des ›Heldenmuts‹ an die *Shoah* im Titel des staatsoffiziell ausgerufenen Holocaust-Gedenktags,<sup>4</sup> über das israelische Verstummen um den Holocaust in den fünfziger Jahren bei gleichzeitig erstaunlich schnell vollzogener Materialisierung der Sühne im Wiedergutmachungsabkommen von 1952 bis hin zu der mit großem zionistischen Pathos proklamierten Ideologie des im neuen ›Land der Juden‹ möglich gewordenen ›Neubeginns‹.

Das will freilich wohlverstanden sein: Viele der Holocaust-Überlebenden bedurften genau einer *solchen* Ideologie für ihr Überleben, viele wurden gar zionistisch im Sinne einer ›Konsequenz‹ aus dem Grauen der eigenen Biographie. Das ändert nichts daran, daß die objektiv bestehende Diskrepanz sich auch tatsächlich *objektiv* auswirkte: eben als besagte Kluft zwischen den individuellen Realitäten der persönlichen Lebenswelten bzw. *psychischen* Befindlichkeiten und der staatlich-offiziellen Sphäre, die diese Lebenswelten

nicht nur aus materiellen und politischen Gründen übergehen mußte. Die staatlich-offizielle Sphäre mußte vielmehr den Momenten des Opfer-Daseins, der Ohnmacht, des Entsetzens, der Krankheit und der Verzweiflung, von denen die psychische und mentale Welt der Überlebenden beherrscht war, geradewegs entgegenwirken.

Daß also dem Bild des gesunden, wehrhaften, produktiven ›Neuen Juden‹ die – wie immer stereotypisierte – Vorstellung vom kranken, schwachen und ohnmächtigen Holocaust-Überlebenden gleichsam gegenüberstand, konnte einzig ideologisch ›aufgehoben‹ werden in einer Einheitsideologie der ›Heimkehr‹, des ›Schmelztiegels‹ und des ›Neubeginns‹. Die bei den meisten Holocaust-Überlebenden nachweisbare persönliche Verinnerlichung solch staatlich verordneter ›Aufhebung‹ machte dabei zum einen die gesellschaftlich legitimierte, *private Überlebensstrategie* aus, zum anderen aber auch das *kollektiv Ideologische* an dem vom neuen Staat geforderten ›neuen Bewußtsein‹ bzw. der von ihm formulierten ›neuen Identität‹.

III. — Es ist nun diese homogenisierte ›neue Identität‹, die im Zuge einer zunehmenden Schwächung der zionistischen Ideologie seit etwa einem Jahrzehnt allmählich aufbricht und sich in der Fragmentierung *partikularistischer* Identitätsdiskurse niederschlägt. Dabei gelangen die über Jahrzehnte mehr oder weniger latenten bzw. ganz bewußt unter den tagespolitischen Teppich gekehrten Konfliktpotentiale der israelischen Gesellschaft an die politisch-kulturelle Diskursoberfläche.<sup>5</sup>

Für den hier erörterten Zusammenhang sind zwei Achsen innerisraelischen ›Zusammenpralls von Kulturen‹ von besonderer Bedeutung. Zum einen ist die israelische Gesellschaft zur Zeit von einer Art ›Kulturkampf‹ gebeutelt: Die stark angewachsenen Kräfte der religiösen Orthodoxie haben sich in den letzten Jahren konsolidiert und treten nunmehr nicht nur mit dem Anspruch auf, Israels politische Sphäre in weit größerem Maß als zuvor zu beeinflussen. Sie verfechten vielmehr einen regelrechten Gegenentwurf zur bislang konsensuell gewährten zionistisch-säkularen Hegemonialkultur, jener Kultur also, die infolge der vorwiegend von aschkenasischen Juden geprägten historischen Entwicklung des prä-staatlichen Zionismus als eigentliche ideologische Matrix des israelischen Selbstverständnisses galt.

Daß die religiöse Dimension sich bereits in der säkularen Staatsideologie des frühen Zionismus sedimentiert hatte, ist erwähnt worden. Gleichwohl wurden die politischen Beziehungen zwischen dem Zionismus und der jüdischen Religion von vornherein ›geregelt‹: Primat behielt eindeutig der staatstragende Zionismus; die Religion hatte sich ihm politisch unterzuordnen. Das bedeutete im Fall der religiösen Orthodoxie – trotz interessengeleiteter, wenn auch beschränkter Beteiligung an seinen parlamentarischen Institutionen –, daß sie dem Zionismus zwar nominell die Anerkennung verweigerte. Aber sie erhob – von den *ultraorthodoxen* Gruppen abgesehen – nicht

den emphatischen Anspruch, den Zionismus wesenhaft zu unterwandern, geschweige denn ihn offen zu bekämpfen. Die religiöse Orthodoxie hielt sich gleichsam aus dem zionistischen Projekt heraus.

Für die Nationalreligiösen erübrigte sich diese Frage ohnehin, denn sie interpretierten gerade diesen historisch-politischen Akt als deutliches Indiz für die nahende Erfüllung der jüdisch-messianischen Verheißung – im Gegensatz zu den Orthodoxen, die die eigenmächtige zionistische Staatsgründung für ein regelrechtes Sakrileg hielten. Das weltliche Ereignis und der religiöse Erlösungsgedanke standen für die Nationalreligiösen somit in keinem Widerspruch zueinander. Im Gegenteil: Als im Krieg des Jahres 1967 die Gebiete des Westjordanlandes vom israelischen Militär erobert wurden, legte eine alsbald sich radikalisierte Bewegung innerhalb des nationalreligiösen Lagers (*gush emunim*) dieses militärisch-politische Ereignis als »Rückkehr in das Land der Urväter« aus, mithin als endgültigen Beweis für die immer näher rückende Ankunft des Messias (*pa'amej mashiach*).

Nicht nur verwandelte sich dabei das eroberte Land vom politischen Faustpfand in ein Objekt ideologischer Begierde. Die gesamte israelische, ihrer ursprünglichen Ausrichtung nach säkular orientierte politische Kultur erhielt vielmehr von da an eine gewichtige, Israels politische Öffentlichkeit zunehmend spaltende religiöse Dimension.

Die wirkungsreichste Wende in der von *orthodoxen* Juden bei besagter religiöser Einfärbung der israelischen politischen Sphäre gespielten Rolle wurde indes Mitte der achtziger Jahre durch die Gründung der *Schas*-Partei eingeleitet. Es handelt sich hierbei um einen politischen Körper, der drei zentrale Achsen der israelischen Konfliktlandschaft in sich vereinigt: eine *orthodoxe* Partei, deren Klientel fast insgesamt *orientalischer* Abstammung ist und sich aus den sozial-ökonomisch *niederen Schichten* der israelischen Gesellschaft rekrutiert. Das radikal Neue an dieser Partei ist, daß sie sich – im Gegensatz zur traditionellen Haltung der aschkenasischen Orthodoxie – nicht mehr mit politischer Tätigkeit auf der parlamentarischen Ausschußebene begnügt.

Sie bemüht sich bewußt um breite Einflußnahme, mithin um Ministerposten, gibt sich dabei jedoch prononciert als nicht-zionistisch. Ihr erheblicher Erfolg verdankt sich u.a. der Tatsache, daß sie ein weitgefächertes, ihre Klientel direkt bedienendes karitatives Netz angelegt hat. Als eine der wenigen Parteien in Israel spricht die Schas-Partei die »soziale Frage« direkt an. Zwar zeichnet sie sich durch gemäßigte Positionen in der Außenpolitik aus: Menschenleben geht vor Territorien, hat ihr geistiger Führer bestimmt. Andererseits gibt sie sich nicht als demokratische Partei, sondern beruft sich sowohl in der konkreten parlamentarischen Aktivität als auch in ihrer Gesamtausrichtung auf die halachischen Bestimmungen ihrer geistigen (rabbinischen) Führung.

Daß sie dabei einer Rückkehr zu Sitten und Gebräuchen der traditionellen jüdisch-orientalischen Kultur das Wort redet, verweist zudem auf die ethni-

sche Dimension ihrer gesellschaftlichen und politischen Erscheinung. Diese darf in der Tat als die andere zentrale Achse des inner-israelischen ›Zusammenpralls von Kulturen‹ erachtet werden.

Nicht nur die Schas-Partei, sondern eine zunehmend profilierte Intelligenz von jungen Israelis orientalischer Herkunft tritt seit einigen Jahren im gesellschaftlichen Diskurs Israels mit kritischem Anspruch auf. Dabei begnügt sich diese Gruppe nicht mehr mit der Aufdeckung sozial-ökonomischer Mißstände in den unteren, von Juden vorwiegend orientalischer Abstammung bevölkerten Schichten der israelischen Sozialstruktur. Sie prangert auch emphatisch das zionistische Establishment als aschkenasische Hegemonialkultur an, welche die in den fünfziger Jahren nach Israel eingewanderten orientalisch-jüdischen Ethnien ihrer kulturellen Identität und mithin ihrer traditionellen Lebensformen und habituellen Alltagspraktiken beraubt habe oder diese delegitimiert habe.

Dabei besteht die Grundannahme, daß es sich beim historischen Projekt des politischen Zionismus um eine primär *westliche*, somit also, auf Juden bezogen, ihrem Wesen nach *aschkenasische* Unternehmung handle. Die in Israel immigrierten orientalischen Ethnien hätten dementsprechend in erster Linie als ›Menschenmaterial‹, als ›Kanonenfutter‹ gedient. Die radikalen Wortführer dieser Intelligenz sprechen denn vom Zionismus als einer *Kolonisationsbewegung*, bei der nicht nur Juden das Land der Palästinenser, sondern auch die aschkenasisch-zionistische Ethnie die orientalisch-jüdische kolonisiert habe. Letztere habe ihre kulturellen Wurzeln im Orient, und wenn dieser politisch wie kulturell aus dem Blickfeld des westlich orientierten aschkenasischen Establishments pauschal ausgeblendet bzw. zum regelrechten kulturellen Feindbild erhoben wird, so werde letztlich die Identitätsgrundlage eines Großteils der israelischen Bevölkerung unterminiert.

Die Brisanz solcher Argumentation erweist sich daran, daß sie zu einem konventionell nicht selbstverständlichen Schluß zwischen besagter orientalisch-jüdischer Intelligenz, der religiösen Schas-Partei (oder anderer auf ›orientalischer‹ oder ›mediterraner Identität‹ beharrender politischer Gruppen) und den israelischen Arabern führen. Zumindest von der Konstellation der Protagonisten her betrachtet, kann sich darin eine progressive, weil über das Nationale hinausgreifende, Koexistenz-Politik herausbilden. Daß reale Herrschafts- bzw. materielle Besitzverhältnisse dabei unterbelichtet bleiben und daß das selbständig gewordene ›Kulturelle‹ somit den Primat über den sozial-ökonomischen Faktor gewinnt, der die eigentliche Diskrepanz begründet und perpetuiert, läßt diesen Identitätsdiskurs freilich eher ideologisch erscheinen.

Bei aller sich verbreitenden ›Anerkennung‹ der identitätsstiftenden, dabei traditionell ausgerichteten ›orientalisch-jüdischen Kultur‹ wird der Armutszirkel, der gerade einen Großteil jener betrifft, die sich eine vermeintliche Achtung ihrer ›Identität‹ erkämpft haben, mitnichten aufgebrochen. Kultu-

relle ›Anerkennung‹ und ethnische ›Achtung‹ bedienen die Affirmation der beibehaltenen Klassenverhältnisse und der sich immer mehr ausweitenden sozialen Schere. Es mag sich hierbei etwas von der ideologischen Grundstruktur des allgemeinen *Globalisierungsdiskurses* in den eigentümlichen Verhältnissen der israelischen Gesellschaft niedergeschlagen haben: Pluralität kultureller Identitäten bei zugleich beibehaltener Hegemonie kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse.

Diese inner-israelischen Strukturveränderungen stehen allerdings auch in Zusammenhang mit einer deutlich werdenden Veränderung im Verhältnis zwischen Israel und der Diaspora. Denn nicht nur ist das ursprünglich vom Zionismus propagierte und in der politischen Kultur Israels über Jahrzehnte perpetuierte Postulat der Diaspora-Negation, das zuzeiten gar fetischisiert wurde, weitgehend enttabuisiert worden. Dies ist nicht nur im Zuge einer allgemeinen Aufweichung der als ›Kitt‹ der israelischen Gesellschaft fungierenden zionistischen Ideologie eingetreten.

Auch in den außerhalb Israels existierenden jüdischen Gemeinschaften selbst scheint sich eine modifizierte Einstellung gegenüber dem ›Staat der Juden‹ entfaltet zu haben: Israel wird zwar weiterhin als ›Land der Juden‹ unterstützt, hat aber längst die selbst beigemessene Aura eines Zentrums neuer israelisch-jüdischer Kultur verloren; auch das emotionale Pathos der Ideologie einer jüdischen Heimstätte und des potentiellen ›Zufluchtsortes‹ ist im Zuge der zunehmend hinterfragbaren, von Israel betriebenen ›Sicherheitspolitik‹ merklich verblaßt.

Nicht nur in den USA, einer ›Diaspora‹, die sich nie besonders angehalten sah, Zionismus als praktizierte Auswanderung nach Israel zu begreifen,<sup>6</sup> sondern auch in Europa und selbst in Deutschland wird mittlerweile die Existenz jüdischen Gemeindelebens außerhalb Israels mit größerer Emphase als je zuvor legitimiert – ohne herkömmliche ideologische Gewissensbisse.

Diese relativ neue Entwicklung wird in absehbarer Zukunft die zionistische Sicht des Antisemitismus, zugleich aber auch das reale Verhältnis zwischen Zionismus und Assimilation bestimmen. Welche Verschiebungen sich dabei im inner-israelischen Diskurs durch die Transformationen in der jüdischen Welt, die ihrerseits keinesfalls unabhängig von globalen Entwicklungen zu betrachten sind, einstellen werden, muß abgewartet werden.

- 
- 1 Ich beziehe mich in den vorstehenden Überlegungen nur auf Juden bzw. Judentum im Abendland. Vieles vom Gesagten dürfte auch auf außer-abendländische Kulturen zutreffen; gleichwohl nimmt das Abendland – angesichts der Ereignisse im 20. Jahrhundert zumal – im hier erörterten Zusammenhang einen besonderen Stellenwert ein.
  - 2 *Sabres* (eigentlich *zabarim* = Kaktusfrüchte) ist die im Hebräischen gebräuchliche Metapher für die Bezeichnung der in Israel Geborenen.
  - 3 Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Satz Ben-Gurions aus den fünfziger Jahren, zu erstreben sei ein »jemenitischer Generalstabschef« (im Militär); erst dann werde sich Israel »normalisiert« haben. So honorig sich dabei die Gleichheitsideologie ausnehmen mag, charakterisiert sie doch auch, gerade durch den in diesem Satz enthaltenen ›utopischen‹ Verweis, die damals real vorherrschende Dis-

krepanz zwischen den aschkenasischen und orientalischen Ethnien sowie die deutlich paternalistische Haltung der aschkenasischen Staatsführung gegenüber den orientalischen Juden.

- 4 *Yom ha'shoah we'hagwurah*: »Tag des Andenkens an die Shoah und an den Heldenmut«.
- 5 Vgl. hierzu: Moshe Zuckermann: Die eigentliche Bewährungsprobe steht noch aus. Der Friedensprozeß und die israelische Gesellschaft. In: Vereinte Nationen: Zeitschrift für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen. Nr.6, Dezember 1997, S. 199-203.
- 6 Komplementär dazu drängte Israel nie besonders darauf, diese ›Diaspora‹ zu negieren. Es gab genügend Interessen, sie sich dort zu erhalten.