

Israel: Zur Dialektik einer offen-geschlossenen Gesellschaft

Moshe Zuckermann

Abendvorlesung

Es darf als ausgemacht gelten, dass die Kategorie des Geschlossenen nur im Verhältnis zur der des Offenen bzw. Geöffneten begriffen werden kann. Es handelt sich um einen relativen Begriff, der sich dem Absoluten entschlügt. Dies gilt auch für die Auffassung gesellschaftlicher und politischer Formationen. Nicht von ungefähr hat man sich bei der Benennung der wohl geschlossenen Regimeformen im 20. Jahrhundert mit dem Attribut des Totalitären (und eben nicht des Totalen) begnügt. Selbst der totalitäre Staat ist, was Strukturen, Institutionen und Kontrollmechanismen anbelangt, nicht als hermetisch geschlossen anzusehen. Gefestigtes weist stets das Potential der Aufweichung auf, wie denn andererseits dynamisch-offene Gebilde sich irgendwann verhärten und in der Verfestigung schließen mögen.

Im Folgenden soll die Dialektik von Geschlossenem und Offenem in der israelischen Gesellschaft dargelegt und analysiert werden. Dabei müssen auch die historischen Prädispositionen der Strukturen dieser Gesellschaft anvisiert werden – und zwar nicht nur, weil es sich um eine junge Gesellschaft handelt, die sich in einem „verspätet“ gegründeten Staat herangebildet hat, mithin die prästaatliche Phase dieses Staates als komplementärer Faktor mitgedacht werden muss, sondern weil es die Spezifika dieser Prädispositionen sind, die das offen-geschlossene Wesen der israelischen Gesellschaft von ihrem Anbeginn bestimmten und bis heute erst eigentlich ausmachen.

Beginnen kann man, so besehen, mit der Phänomenologie des Juden in der westlichen Moderne; das „Westliche“ muss dabei betont werden, denn Genese und Etablierung des Judentums in orientalischen Ländern verlief gerade in der modernen Ära anders als die des europäischen Judentums. Es soll hier also, auch im Hinblick auf die Geschichte des Zionismus, primär vom westlichen bzw. europäischen (oder auch aschkenasischen) Judentum die Rede sein. Vorangeschickt muss werden, dass sich das Judentum insgesamt, seinem (religiösen) Selbstverständnis entsprechend, seit der Zerstörung des zweiten Tempels im 1. Jahrhundert als im Exil bzw. in der Diaspora lebend begriffen hat. Das Judentum war daher messianisch ausgerichtet. Mochte es sich noch so sehr in seinen jeweiligen Residenzländern, in denen es versprengt war, niedergelassen und etabliert haben, war es religiös von dem Gedanken der noch bevorstehenden Ankunft des Messias beseelt, die die verheißene Wiedererrichtung des untergegangenen alten Königreichs Israel zur Folge haben werde.

Betrachtet man nun die Gemeinden des von der Spätantike über das Mittelalter bis in die letzten Phasen der Vormoderne in den verschiedenen Ländern diasporisch lebenden Judentums, so sticht in ihnen das Grundmuster des Geschlossenen hervor. Dies hatte nicht nur mit der allgemeinen Immobilität des mediävalen Daseins zu tun, welches an sich schon geschlossen strukturiert war. Vielmehr wirkte sich bei der jüdischen Geschlossenheit zum einen ihre (primär religiös begründete) konsensuelle

Ausschließung aus der nichtjüdischen Welt des christlichen Abendlands aus; die „Gottesmörder“ waren zu meidende, immer wieder auch mit brachialer Gewalt zu verfolgende Aussätzige. Zum anderen aber manifestierte sich dabei auch die selbstauferlegte Absonderung vom christlichen Umfeld, welche sich sowohl durch das Bewusstsein der Auserwähltheit als auch durch das Bestreben, das streng religiös-orthodoxe Gemeindeleben betreiben zu können, legitimierte; da die jüdische Religion darüber hinaus prinzipiell nicht missionarisch eingestellt ist, galt es das nichtjüdische Äußere zu meiden. Man hat späterhin das Überdauern des jüdischen Volkes trotz seiner horrenden Verfolgungsgeschichte als Resultat dieses religiös motivierten Geschlossenheitsethos gepriesen. Hinzufügen mag man, dass das Ghettodasein der Juden durchaus aufgezwungen aber auch gewollt war, mithin sich eine Dialektik von äußerer Ausschließung und innerer Einschließung sozial und politisch auswirkte.

Die westliche Moderne bewirkte einen Bruch revolutionären Ausmaßes in dieser Traditionsstruktur. Die fundamentale Umgestaltung der gesamten europäischen Gesellschaft durch die industrielle und die große Französische Revolution sowie infolge der Aufklärung und des von ihr ausgehenden (säkularen) geistigen Umbruchs prägte auch die jüdische Welt zutiefst. Nicht nur hatte die von Napoleon nach Europa getragenen Ideen von 1789 die Befreiung der Juden aus den Ghettos zur Folge, sondern die aus der Verschwisterung der neuen ökonomischen Produktionsweise des Kapitalismus und der neuen politischen Formation des modernen Nationalstaats mündete zwangsläufig in die Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft mit einer neuen herrschenden Klasse, zugleich aber auch mit einer neuartigen Zulassung der Partizipation am politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben als Ergebnis der zumindest formal proklamierten unveräußerlichen bürgerlichen Rechte und Freiheiten.

Für die Juden bedeutete dies den Eingang in die bürgerliche Gesellschaft, welcher aber nur unter den Bedingungen einer Abkehr der Juden von den sozialen Strukturen ihres traditionellen Daseins vollzogen werden konnte: eine notwendige Abwendung von der Ghetto- bzw. osteuropäischen Shtetl-Gemeinschaft zugunsten der neuen Einrichtung in der transformierten bürgerlichen Gesellschaft. Tönnies' Kategorien, die für die Analyse des gesamten Übergangs von der absolutistischen Feudal- zur kapitalistischen Klassengesellschaft typologisch herangezogen werden können, dürfen einen besonders brisanten Anspruch bei der Charakterisierung dessen geltend machen, was den Juden Europas bei diesem Transformationsprozess nicht nur lebensweltlich, sondern auch mentalitätsmäßig und ideell widerfuhr.

Indes, dieser Wandel im europäischen jüdischen Leben brachte ein neues Problem mit sich: die sogenannte „jüdische Frage“ bzw. das „jüdische Problem“. Um es sogleich klarzustellen: Was immer es für innerjüdische Probleme im Übergang von der traditionellen Gemeinschaft zu modernen Gesellschaft geben mochte, die „jüdische Frage“ war kein von den Juden selbst formuliertes, sondern ein von Nichtjuden an die Juden herangetragenenes „Problem“. Denn galten die Juden schon aus religiösen Gründen als Fremde im hegemonial christlichen Umfeld, so schärfte sich nunmehr die Frage ihrer Zugehörigkeit gerade an den säkularen Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft. Was waren sie? Eine Religion? Dann waren sie nicht nur dem Christentum fremd, sondern auch dem modernen (nationalstaatlichen) Gedanken der Trennung von Staat und Kirche. Ein Volk? Dann waren sie ja ein Fremdkörper im „Volkskörper“ ihrer Wirtsgesellschaften. Oder gar eine eigenständige Nation? Welches Verhältnis unterhielten sie dann den Nationen gegenüber, die sich infolge der politischen Emanzipationsprozesse in ihren Residenzländern als solche revolutionär konstituierten? Was denen, die den Juden mit derlei Misstrauen begegneten, nicht vertraut gewesen sein mochte, war der Umstand, dass – von der theologischen Doktrin eines Bundes des auserwählten Volkes mit Gott ausgehend – die Kategorien Religion, Volk und Nation dem orthodoxen Judentum als nicht voneinander trennbar galten. Es handelte sich um eine archaische Einheitsvorstellung, die den modern-westlichen Begriffen des Volkes und

der Nation als neue politischen Entitäten und der Religion als einer von ihnen zu lösenden Kategorie im Wesen fremd sein musste.

Verstärkt wurde dieses ressentimentgeladene Misstrauen durch die Heraufkunft des in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich zunehmend ausreifenden modernen Antisemitismus. Dieser ist vom primär religiös begründeten traditionellen Judenhasse zu unterscheiden. Der Antisemitismus bewegte sich eher im sozial-ökonomischen Bereich und hatte einiges mit den neuen Exklusionsmechanismen des nationalen Chauvinismus und den Entfremdungsmustern der bürgerlichen Gesellschaft zu tun, kaum etwas mit der Religion per se. Es handelte sich zwar noch nicht um den rassenbiologisch begründeten eliminatorischen Antisemitismus des Nazismus, aber doch schon um eine solchermaßen von Vorurteil und Hass getriebene Bewegung, dass die mit dem „jüdischen Problem“ befassten Juden sich einer qualitativ ganz neuen Dimension der sozialen Herausforderung ausgesetzt sahen.

Grosso modo lassen sich drei zentrale, im jüdischen Diskurs des 19. Jahrhunderts erörterte Strategien zur Bewältigung des „jüdischen Problems“ aufweisen. Erstens – die der Assimilation bzw. Akkulturation. Das Postulat der Assimilation basierte auf der Grundannahme, dass eine gelungene Integration, welche eine Modifikation der sich der nichtjüdischen Welt verschließenden Identität zur Voraussetzung hatte, die Lösung des sozialen Ausgrenzungsproblems der Juden bieten könnte. Man redete demzufolge einer bewussten Anpassung jüdischer Lebenswelten ans Außerjüdische der modernen Welt das Wort. Zweitens – die Strategie des Sozialismus. Die diesem Postulat zugrunde liegende Annahme ging davon aus, dass die Lösung der „jüdischen Frage“ nicht gesondert, sondern im Rahmen einer allgemeinen gesellschaftlichen Emanzipation des Menschen zu verfolgen sei. Marx' 1844 publizierte Schrift „Zur Judenfrage“ darf als paradigmatischer Text dieser Ausrichtung gelten. Nicht von ungefähr schlossen sich viele Juden sozialistischen Bewegungen an, fungierten mithin als Revolutionsführer. Drittens – die Strategie des Zionismus. Diese basierte auf der Grundüberzeugung, dass das Problem der diasporisch lebenden Juden angesichts des politisch und sozial sich verschärfenden Antisemitismus einzig im Rahmen einer eigenen nationalen Heimstätte zu lösen sei. Selbst ein sozialistisch ausgerichteter Denker von Schlage eines Moses Hess propagierte mit merklicher Emphase den politischen Zionismus.

Anzumerken ist, dass alle drei Optionen, von denen anfangs die des Zionismus die geringste Anziehungskraft ausübte, in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf praktische Geltung pochten. Assimilation galt dem säkularen Juden nicht als das Pejorativum, welches es dem orthodoxen Judentum immer war und zu welchem es späterhin dem Zionismus gerann. Sozialismus erschien gerade Juden als ein vertretbares gesellschaftliches Ziel und legitime Weltanschauung, und zwar so sehr, dass sich zentrale Strömungen im frühen Zionismus ihn sich zur Grundlage ihrer sozialen und politischen Praxis erkoren. Es war interessenterweise gerade der Zionismus, der seinen Anhängern zu Beginn ideelle wie strukturelle Probleme aufwarf.

Denn zum einen stand er der jüdischen Religionsorthodoxie diametral entgegen. Dies war nicht nur der kategorischen Abwendung vom Glauben bzw. den semisäkularen jüdischen Reformbestrebungen der Religion geschuldet, sondern hatte mit der dem Zionismus als solchem eignenden Übertretung einer theologischen Grunddoktrin der Orthodoxie zu tun: Wie bereits angeführt, galt (und gilt) es dieser als unverbrüchlich, dass es der Ankunft des Messias bedarf, damit das alte Königreich Israel, mithin ein moderner Staat Israel erst eigentlich gegründet werden kann. Allein das Ansinnen des Zionismus, sich dieser Vorbedingung zu entziehen und die historische Förderung einer nationalen Staatsgründung – gleichsam „vorzeitig“ – zu betreiben, erschien der Orthodoxie als ein Sakrileg, das ihr den politischen Zionismus zum innerjüdischen Feind werden ließ.

Zum anderen sah sich aber der Zionismus immanenten Strukturproblemen ausgesetzt. Begreift man nämlich die zionistische Bewegung als Auswirkung der im europäischen 19. Jahrhundert sich ausbreitenden nationalstaatlich-emanzipativ ausgerichteten Strömungen, so können bei aller unterschiedlicher Ausgestaltung dieser nationalen Bewegungen drei ihnen gemeinsamen Grundbedingungen angeführt werden: Es bedurfte der Einheit eines legitim beanspruchten Territoriums, auf dem der Staat gegründet werden sollte; eines sich als Nation selbstbestimmenden Kollektivs zur Bevölkerung dieses Territoriums; und eines sich als Nationalsprache manifestierenden kulturellen gemeinsamen Nenners. Alle drei Grundbedingungen waren im Falle des Zionismus nicht gegeben. Das Territorium, das späterhin das des israelischen Staates werden sollte, war zu Beginn der zionistischen Bewegung nicht in jüdischer Hand. Das Kollektiv, für welches dieser Staat bestimmt war, war zum damaligen Zeitpunkt noch in aller Herren Länder (diasporisch) versprengt. Und selbst die Nationalsprache war noch nicht eindeutig bestimmt: In einem zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit großer Verve ausgefochtenen Sprachkrieg standen sowohl das damals noch nicht ausgereifte moderne Hebräisch als auch Jiddisch, Sprache der aschkenasischen Juden Osteuropas, zur Disposition.

Theodor Herzls berühmte Tagebuchnotiz nach dem ersten Zionistischen Kongreß 1897 „In Basel habe ich den Judenstaat gegründet“ enthält bereits das ganze Paradox: Der Staat der Juden wurde in der Tat im Überbau einer nicht existierenden Basis gegründet. Damit die Basis bestehe, war es notwendig, ihr Territorium zu bestimmen. Damit das Territorium tatsächlich das seine werde, musste es erobert werden. Für diese Eroberung aber war eine besiedelnde Bevölkerung nötig; so sorgte man für die Ankunft eines kolonisierenden Volkes. Erst dann konnte der Staat als formaler Rahmen jener Bewegung gegründet werden. Und erst nach der Gründung des Staates wurde die für dessen Bestehen kritische Masse seiner Bürgerbevölkerung nach Israel gebracht – als ein staatlich organisiertes massives Einwanderungsprojekt. Der Staat der Juden ist der wohl einzige Staat der Welt, der ideell bestimmt wurde, bevor es die materielle Basis für die Verwirklichung der Idee gab; der territorial bestimmt wurde, ehe es das Kollektiv für die Besiedlung seines Territoriums gab; der gegründet wurde, ehe die notwendige Bürgermasse für seine Existenz bestand. Darf man also von einem basislosen Überbau sprechen; einem Überbau ohne reale gesellschaftliche Praxis?

Nein. Denn das Bewusstsein der „notwendigen“ Gründung eines Judenstaates ist durch das soziale Sein der (europäischen) jüdischen „Diaspora“ bestimmt worden. Das ist der Grund für die zentrale Rolle, die das Postulat der „Diaspora-Negation“ in der zionistischen Ideologie spielte. Lange bevor der Zionismus wusste, was es mit dem „Neuen Juden“, den er schaffen wollte, auf sich hatte, wusste er, was er nicht sein durfte: Der „Neue Jude“ sollte das negative Abziehbild des „diasporischen Juden“ bilden. Überwunden werden sollte also eine Realität, in welcher sich der Jude der Aggression und Gewalt seiner nichtjüdischen Umwelt ausgesetzt sah; in welcher er (aus historischen Gründen) gezwungen war, sich den Berufen der Zirkulationssphäre zu verschreiben; kurz, in welcher er sich weder individuell noch kollektiv selbst zu bestimmen vermochte. Das indiziert aber zugleich auch, warum die identitäre Selbstbestimmung der Juden im Zionismus primär ex negativo verlief. Da die positive Bestimmung dessen, was das Jüdische am Juden ausmachte, gerade durch die oben beschriebenen Koordinaten der „jüdischen Frage“ in der modernen bürgerlichen Gesellschaft erodiert war, gewann die heteronome Bestimmung an entscheidendem Gewicht. Daraus ergaben sich strukturell zwei für die Dialektik von Geschlossenheit und Offenheit im (modernen) Judentum, besonders aber im Zionismus höchst wirkmächtige Momente: Zum einen schlich sich die Religion – gleichsam „durch die Hintertür“ – in die identitäre Diskursformation des sich säkular dünkenden Zionismus ein; denn ging es um eine positive Selbstbestimmung des Judentums, war die Religion das genuin Jüdische par excellence (davon wird noch zu reden sein). Zum anderen sah sich aber der Zionismus mit den negativen Antrieben sei-

ner Bestimmung aufs engste verschwistert. Man geht nicht fehl in der Behauptung, dass der Zionismus auf die Wirkmächtigkeit des Antisemitismus nachgerade angewiesen war – je schlimmer es um die Juden in ihren Wirtsländern bestellt war, desto besser bediente es die reale Verwirklichung des zentralen Postulats des Zionismus: der Diaspora-Negation. Die ideologischen Auswirkungen davon gilt es gesondert zu erörtern.

Was die Religion anbetraf, so war sie letztlich der einzig mögliche gemeinsame Nenner innerhalb der zutiefst heterogenen, auf allen Kontinenten versprengten Judenheit. Ungeachtet der Frage, inwieweit das säkularisierte Judentum praktisch noch einer religiösen Lebenshaltung anhing, wurde auch vom säkular orientierten Zionismus eingesehen, dass wenn die Juden aus aller Welt in einem zionistischen Judenstaat versammelt werden sollten, die Religion, wie immer lippenbekenntnishaft, seine ideologische Matrix zu bilden habe. Nicht von ungefähr wurde das biblische Land Israel zum Territorium des noch zu gründenden Staates erkoren und Hebräisch, die uralte Sprache der Hebräer, zur (noch zu modernisierenden) Nationalsprache erwählt. Nicht von ungefähr richtet sich das staatsoffizielle Leben Israels nach dem jüdischen Kalenderjahr mit all seinen Feiertagen (fast allesamt religiöser Natur), und der Personenstand der jüdisch-israelischen Bürger wird nach orthodox-religiösen Geboten registriert und gehandhabt. Hierbei ist besonders hervorzuheben, dass als jüdisch gilt, nur wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde bzw. als Nichtjude eine orthodoxe Konversion begangen hat. Vor allem aber, dass im zionistischen Staat nur Juden Staatsbürger werden dürfen. Jeder Jude auf der Welt wird automatisch israelischer Staatsbürger, wenn er die Einwanderung beantragt, mag er auch den Großteil seines Lebens irgendwo auf der Welt verbracht haben. Israel ist also per definitionem eine geschlossene Gesellschaft, und zwar in einer Weise, die mit dem modernen Bürgerbegriff nicht vereinbar ist: der (letztlich religiös und biologisch bestimmte) Faktor des familiären Stammbaums wird zum Kriterium des Anspruchs auf die legale Staatsbürgerschaft erhoben. Es handelt sich um einen Nationalstaat, der de facto nicht der Staat all seiner Bürger ist bzw. derer, die als Nichtjuden seine Bürger gern werden würden. Zwar lebt in Israel eine arabische Bürgerminorität (rund 20 Prozent der israelischen Einwohner), die aber realiter ein Leben von Bürgern zweiter Klasse fristet: sowohl in der Ressourcenverteilung, im Erziehungswesen, in den realen Zugängen zu den Eliten oder als mögliche Koalitionspartner im Parlament, wie in vielen anderen wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Bereichen wirkt sich ihr (nichtjüdisches) Fremdsein im eigenen Land strukturell nachteilig aus. Das hat viel mit den im israelisch-palästinensischen Konflikt beidseitig generierten Ressentiments zu tun, nicht minder aber auch mit den institutionellen Exklusionsmechanismen, die ihren Ursprung in der bewussten jüdischen Selbstschließung haben.

Identitätsstiftend wirkt dabei der Antisemitismus, welcher als Kohäsionsfaktor ex negativo der geschlossenen israelischen Gesellschaft solchermaßen ideologisch instrumentalisiert wird, das man von ihm als integralen Bestandteil der politischen Kultur Israels sprechen darf. Man geht fehl in der Annahme, dass Israel als „Staat der Juden“, wie es sich selbst versteht, an der Bekämpfung, geschweige denn der Eliminierung des Antisemitismus in der Welt interessiert sei. Im Gegenteil: Da er das Ziel des Zionismus (Auswanderung von Juden aus den Ländern, in denen sie leben, nach Israel) strukturell bedient, hatte der zionistische Staat stets ein genuines Interesse daran, dass der Antisemitismus, wo auch immer, fortbestehe, und – gemäß einem überlieferten Diktum von Ben Gurion – anzufachen sei, wo er sich abschwäche. So ist auch das ideologische Verhältnis des zionistischen Israel zum Holocaust zu begreifen. Der Zionismus durfte in der monströsen Katastrophe des europäischen Judentums den gleichsam endgültigen historisch-empirischen Beweis für seine Behauptung erblicken, dass Juden keine Zukunft in der Diaspora hätten, mithin in eine geschichtliche Phase äußerster gewaltsamer Verfolgung geraten waren, und deshalb in einem jüdischen Israel versammelt werden müssten. „Von der

Shoah zur Auferstehung“ hieß entsprechend der israelische Slogan, in welchem man die Katastrophe mit der Raison d'être einer nationalen Heimstätte für die Juden amalgamierte. Dem Holocaust wurde somit ein Telos beigemessen – es verkam ideologisch zum Argument. Die Auswirkungen dieses Ideologems sind stets hör- und beobachtbar.

Denn nicht nur wird die Erinnerung der Shoah funktionalisiert; nicht minder wird die Möglichkeit einer nächsten jüdischen Shoah heraufbeschworen. Mit der Realität einer wirklichen Bedrohung für Juden und Israel hat diese Heraufbeschwörung so gut wie gar nichts zu tun. Sie wird interessengeleitet in zweckdienlicher Absicht praktiziert. Inwieweit die Erinnerung an die reale historische Katastrophe dabei kontaminiert wird, mag hier unerörtert bleiben. Klar ist aber, dass die heteronome Verwendung der Erinnerung dessen, was geschah, sich politisch, sozialpsychisch und eben ideologisch auswirkt. Der Stellenwert der Bedrohung ist nämlich vielfältig austauschbar: Feinde, wie etwa seinerzeit Palästinaerführer Yassir Arafat oder der sich nuklearisierende Mullah-Staat Irans werden mit den Nazis oder mit nazistischem Ansinnen verglichen, um „Angst“ zu verdinglichen und ideologisch-fetischistisch zu schüren. Zugleich wird jegliche Kritik an Israel als antisemitisch apostrophiert, womit denn Antisemitismus, Antizionismus und Israelkritik gleichgesetzt werden – was schon inhaltlich unhaltbar ist. Bekannt sind in dieser Hinsicht vor allem die berüchtigten rhetorisch-politischen Praktiken eines Benjamin Netanjahu; auf den Punkt gebracht hat es aber bereits der ehemalige Premier Israels, Ariel Sharon, der im Jahre 2004 schlicht deklarierte, alle aus Europa kommende, an Israel geübte Kritik sei stets für antisemitisch zu erachten. Was Israel durch seine völkerrechtswidrige und menschenverachtende Politik selbst verursacht, wird dabei wohlweislich außer Acht gelassen. Selbstviktimsierung ist angesagt, und diese wird gezielt so eingesetzt, dass der vermeintlich „von außen“ kommende („antisemitische“) Druck die Schließung der inneren ideologischen Reihen bewirkt. Die sozialen Muster der Bewältigung jüdischer Verfolgungsgeschichte gerinnen so zur verblendeten Selbstgerechtigkeit in fremdbestimmtem Kontext, fern von der historischen Wirklichkeit, deren man sich identitär bedient, um eigene Schuld von sich abzustreifen und die eigene problembeladene Realität zu leugnen. Die Eliminierung der realen Praxis dessen, was die „Diaspora-Negation“ aufzuheben gedachte, ist primär nicht durch die Ideologie der „Diaspora-Negation“ bewerkstelligt worden, sondern durch die Verwirklichung der rassistischen Vernichtungsideologie der Nazis. Was wäre der Judenstaat ohne den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts? Was wäre er ohne Auschwitz? Und man mag sich fragen: Wurde er, so wie er sich entwickelte, zur prinzipiellen Antwort auf diese?

Diesem geschichtlichen Ideologem der Selbstvergewisserung und der „Schließung-der-Reihen“ muss ein aktuell dauerhaft wirkendes Element hinzugefügt werden: die Sicherheitsfrage als Homogenisierungsfaktor ex negativo. Das will wohlverstanden sein: Israel war seit Anbeginn einem realen Sicherheitsproblem ausgesetzt. Umgeben von arabischen Staaten, die den Zionismus bekämpften, und konfrontiert mit einem palästinensischen Kollektiv, an dem der Zionismus historisches Unrecht begangen hatte (und immer noch begeht), sah sich der zionistische Staat in seiner Existenz bedroht und maß entsprechend der Sicherheitsfrage eine besonders große Bedeutung bei, eine Ausrichtung, die durch die Erfahrung der Shoah eine existentielle Steigerung erfuhr. Um diesen realen Wahrheitskern der Sorge um Sicherheit geht es hier aber nicht, sondern um dessen massive Ideologisierung und kollektive Fetischisierung, die einerseits zu einem ausgewachsenen Militarismus gerann, andererseits aber auch das durchideologisierte Selbstbild und historische Selbstverständnis massiv prägten. Im hier erörterten Kontext muss allerdings die Funktion hervorgehoben werden, die dieser heteronome Umgang mit der Bedrohung und der Sicherheit erfüll(t)en: die der nach innen homogenisierend wirkenden Schließung nach außen. So besehen, handelt es sich bei der Sicherheitsfrage Israels nicht um die reale Bedrohung der Existenz Israels, welche längst nicht mehr als solche gegeben ist, und nicht zuletzt

durch Israels Militärstärke regionale Kriege in der Größenordnung der Kriege von 1948, 1956, 1967, 1973 und 1982 längst Geschichte hat werden lassen. Stattdessen ist die israelische Armee weitgehend mit der Verwaltung des Okkupationsregimes in den besetzten Gebieten, vor allem im Westjordanland, und dem Schutz des in ihnen illegal praktizierten Siedlungswerks befasst. Der sogenannte „Kampf gegen den Terror“, der unweigerlichen Auswirkung ebendieses Besatzungsregimes, ist also dazu geschaffen, sich gegen etwas zu wehren, das man sich selbst beschert hat, ohne aber dass es in den Sinn käme, die Ursache dessen, wogegen man sich zu wehren hat, aus der Welt schaffen zu wollen. Statt den Weg des Friedens anzuvisieren, verschreibt man sich der Parole, dass es „keinen Partner“ dafür auf der anderen Seite gebe, womit denn auch garantiert wird, dass man sich in der Affirmation des „Sicherheitsproblems“ nicht nur der immerwährenden Existenz des äußeren Feindes versichern, sondern auch die innere Konsolidierung im Kampf gegen diesen ideologisch absegnen kann. „Die ganze Welt ist gegen uns“ ist ein populärer Slogan der israelischen Politikultur. Seine Wirkung erweist sich nicht nur in der Fetischisierung des Antisemitismus in der Welt, nicht nur in der Selbstvergewisserung, dass es keinen Zweck hat, mit den Feinden zu einem beidseitig akzeptablen Friedensschluss gelangen zu wollen, sondern vor allem in der ideologischen Verdinglichung des „Sicherheitsproblems“, das längst keins mehr zu sein hätte, wenn man es nicht stets auf die innere Verschließung vor dessen Lösung anlegen würde.

Die Frage, als was man die hier dargelegten Strukturen einer Dialektik von Öffnung und Schließung der israelischen Gesellschaft zu begreifen hat, lässt sich nicht simpel beantworten. Man geht aber nicht fehl, wenn man sie als Ding gewordene Mentalität betrachtet. Die Mentalität selbst erweist sich freilich als Erzeugnis eigentümlicher historischer Prädispositionen, welche sich ihrerseits aus einer gewachsenen Synthese von realen Gegebenheiten und deren nachhaltigen Ideologisierung zusammensetzen. Von großer Bedeutung darf dabei die Art und Weise gelten, wie geschichtlich begründbare Ängste bis hin zur rigorosen Verdinglichung fetischisiert wurden (und immer noch werden), mithin zu bestimmenden Koordinaten der politischen Praxis geronnen sind. Von nicht minder gravierender Bedeutung manifestiert sich die Rolle der Religion als Inklusions- und Exklusionsmechanismus des zionistischen Staates, der in der kurzen Zeit seiner Bestehens die im säkularen Zionismus immer schon latent bestehende Angewiesenheit auf die Religion gleichsam zur historischen Aufhebung verfestigt, mithin eine ausschlaggebende Dimension seiner Raison d'être auf archaisch-messianische Heilserwartungen verlagert hat. Dass dies mit einem möglichen geschichtlichen Ende des zionistischen Projekts einhergeht, also auch die Existenz Israels als zionistischen Staat aufs Spiel setzt, scheint die politische Klasse des Landes in der gegenwärtigen historischen Phase nicht sonderlich zu berühren. Und offenbar auch nicht das Gros der jüdisch-israelischen Bevölkerung Israels, das sein Schicksal ebendieser politischen Klasse und deren Politik einer sukzessiven Verschließung gegenüber „der Welt“ seit bedenkligh vielen Jahren anvertraut hat.