

Universität Potsdam

Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät

Titel der Diplomarbeit:

**Holocaust-Erinnerung und arabisch-israelischer Konflikt.  
Wechselwirkungen in der israelischen Öffentlichkeit  
2000 – 2006**

Erstkorrektor: Prof. Dr. François Guesnet

Zweitkorrektorin: Dr. Renate Schmidt

eingereicht von: Bettina Sommer (Matrikelnr.: 71 60 94)

am: 17.05.2007

Bettina Sommer

Maximilianstr. 45

13 18 7 Berlin

Tel.: 030/ 47 03 42 15

Elektronisch veröffentlicht auf dem  
Publikationsserver der Universität Potsdam:  
<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1863/>  
[urn:nbn:de:kobv:517-opus-18635](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18635)  
[<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18635>]

## Inhaltsverzeichnis

<b>0.</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>4</b>
<b>I.</b>	<b>Kollektive Erinnerung, kollektive Identität und Geschichte.....</b>	<b>8</b>
<b>1.</b>	<b>Kollektive Erinnerung und kollektive Identität.....</b>	<b>8</b>
1.1.	Kollektives Gedächtnis nach Maurice Halbwachs.....	8
1.1.1.	<i>Die kollektive Bedingtheit des Gedächtnisses.....</i>	8
1.1.2.	<i>Erinnerungsfiguren – Konservatoren des Gedächtnisses.....</i>	9
1.1.3.	<i>Kritische Anmerkungen.....</i>	10
1.2.	Jan Assmanns Theorie der Zweidimensionalität des kollektiven Gedächtnisses.....	11
1.2.1.	<i>Das kommunikative Gedächtnis.....</i>	11
1.2.2.	<i>Das kulturelle Gedächtnis.....</i>	12
1.3.	Kollektive Identitätsbildung und ihre Dynamiken.....	14
1.3.1.	<i>Zur Funktion fundierender Erinnerungen bzw. Mythen.....</i>	14
1.3.2.	<i>Bildung kollektiver Großidentitäten.....</i>	17
1.3.3.	<i>Kollektive Identitäten im Konflikt.....</i>	21
<b>2.</b>	<b>Geschichte der Widerpart des Gedächtnisses?.....</b>	<b>24</b>
2.1.	Halbwachs und Nora.....	25
2.2.	Aleida Assmann – Eine vermittelnde Theorie.....	26
2.3.	Geschichtlicher Kanon – Wenn Geschichte zur fundierenden Erinnerung wird.....	28
2.4.	Darstellbarkeit der Shoah – Nachdenken über eine andere Art der Geschichtsschreibung.....	30
<b>3.</b>	<b>Exkurs: Geschichte und kollektive Erinnerung in der jüdischen Tradition – Der Erbe der Staates Israel.....</b>	<b>32</b>
<b>4.</b>	<b>Fazit.....</b>	<b>34</b>
<b>II.</b>	<b>Shoah-Erinnerung in Israel.....</b>	<b>35</b>
<b>1.</b>	<b>Entwicklung der Shoah-Erinnerung.....</b>	<b>37</b>
1.1.	Erste Phase: Von Helden und Lämmern – Die Anfangsjahre.....	38
1.2.	Zweite Phase: Ein Prozess und zwei Kriege – Beginn des öffentlichen Erinnerns.....	41

1.2.1. <i>Der Eichmann-Prozess</i> .....	41
1.2.2. <i>Der Sechs-Tage-Krieg</i> .....	43
1.2.3. <i>Der Yom-Kippur-Krieg</i> .....	44
1.3. Dritte Phase: Arafat der neue Hitler – Beginn und die Inflation der Shoah-Vergleiche.....	46
1.3.1. <i>Menachem Begin</i> .....	46
1.3.2. <i>Die Erste Intifada und der Golfkrieg</i> .....	48
1.3.3. <i>Oslo</i> .....	49
1.4. Vierte Phase: Die Weltanschauung des „Neue Antisemitismus“ und gesellschaftliche Veränderungen in Israel.....	50
1.4.1. <i>Die Zweite Intifada und die Theorien vom     „Neuen Antisemitismus“</i> .....	50
1.4.2. <i>Eine Gesellschaft in Veränderung</i> .....	53
<b>2. Instrumentalisierte und manipulierte Erinnerung – Die Sicht der Neuen Historiker</b> .....	<b>54</b>
2.1. <i>Die Neuen Historiker – Das Shoah-Tabu wird aufgebrochen</i> .....	58
2.2. Die hegemoniale Erinnerungsmatrix.....	60
2.2.1. <i>Offiziell-israelische Geschichtsinterpretation</i> .....	61
a: Zionistische Geschichtsinterpretation vor der Shoah.....	61
b: Israelisch-zionistische Geschichtsinterpretation nach der Shoah.....	62
c: Opfer-Identität, Projektion und die israelische Sicherheits-Doktrin.....	64
2.3. Erinnerungsagenturen.....	67
2.3.1. <i>Historiker</i> .....	68
2.3.2. <i>Schulen</i> .....	68
2.3.3. <i>Feste und Orte der Erinnerung</i> .....	69
2.3.4. <i>Medien</i> .....	69
2.3.5. <i>Beispiel: Polenfahrten</i> .....	70
2.4. Tuvia Frilings und Yehuda Bauer – Kritik an den <i>Neuen Historikern</i> .....	72
2.5. Dan Bar-Ons Konzept der israelischen Identität.....	76

2.5.1. <i>Die monolithische Phase der Vergangenheit</i> .....	77
2.5.2. <i>Die Auflösung der monolithischen Identität in der Gegenwart</i> .....	78
2.5.3. <i>Schritte zu einer dialogischen kollektiven Identität</i> .....	79
2.5.4. <i>Die Situation nach dem Beginn der Zweiten Intifada</i> .....	80
<b>III. Zeitungsanalyse</b> .....	<b>81</b>
1. <b>Vorgehensweise</b> .....	<b>82</b>
2. <b>Die Jerusalem Post</b> .....	<b>85</b>
3. <b>Die Analyse</b> .....	<b>87</b>
3.1. Gibt es ein breites Bekenntnis zu einer auf Abschreckung basierenden militärischen Sicherheitsdoktrin?.....	87
3.2. Opfer-Identität, Kritikabwehr und Feindwahrnehmung.....	90
3.3. Explizite Shoah- und Nazi-Vergleiche.....	93
3.4. Die Weltanschauung des „Neuen Antisemitismus“.....	97
4. <b>Fazit – Kollektive Identität?</b> .....	<b>99</b>
<b>VI. Schlussfolgerung</b> .....	<b>100</b>
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	<b>105</b>

## **0. Einleitung**

Am 18.04.2007 veröffentlichte die israelische Zeitung HaAretz einen Artikel, der die Instrumentalisierung der Shoah<sup>1</sup> durch den israelischen Staat kritisiert. Der zentrale Vorwurf des Artikels besteht darin, dass Israel die Shoah in ein politisches Kapital umgewandelt hat und es jetzt im israelisch-palästinensischen Konflikt gegen die Palästinenser einsetzt. Israel habe eine Opferhierarchie geschaffen, an deren oberster Stelle die Juden stehen. Die Lehre aus der Shoah sei die „Sicherheit für die Juden“ (Hass 2007) mit der alle Maßnahmen gegen die Palästinenser gerechtfertigt werden. Wer es wagt daran Kritik zu äußern, werde als Antisemit gebrandmarkt. Auf diese Weise habe Israel ein System der Diskriminierung und Separation auf der Basis ethnischer Zugehörigkeit geschaffen (Hass 2007).

Zu diesem Artikel gab es ein Diskussionsforum<sup>2</sup>, in dem Leser ihre Meinungen zu dem Beitrag kundtun konnten. Der Artikel erhielt relativ wenig zustimmende Beurteilungen, die kritischen und ablehnenden Stimmen waren bei Weitem in der Mehrheit. Hier drei dieser Äußerungen:

„This woman stops at nothing in her hate toward Israel.“<sup>3</sup>

„(...) A pity for the Nazi regime she was not available to write on Der Sturmer...  
And a shame for Haaretz Editors, to provide her to destillate her venom from an Israeli based newspaper. (...) AM ISRAEL HAI.“<sup>4</sup>

„Does Haaretz actually pay Amira Haas REAL money for this trash?!?“<sup>5</sup>

Das Thema der Instrumentalisierung der Shoah vor dem Hintergrund des israelisch-palästinensischen Konflikts ist, wie man am Beispiel dieses Artikels sehen kann, auch heute noch aktuell und führt immer wieder zu sehr heftigen und oft auch emotionalen und unsachlichen Auseinandersetzungen in der israelischen Politik und Öffentlichkeit. Einige Autoren gehen davon aus, dass die Erinnerung an die Shoah, so wie sie in Israel betrieben wurde und wird, einen starken Einfluss auf die Wahrnehmung des gegenwärtigen Konfliktes hat und sogar eines der primären Hindernisse für seine friedliche Beilegung darstellt, da die Vergangenheit der Shoah auf die Gegenwart projiziert wird (Segev 2000:124-130, Zuckermann 2000:111-116, Pappé 2000:116-123, Zimmermann 2000:105-110).

---

<sup>1</sup> Ich habe mich in dieser Arbeit dafür entschieden den Begriff der Shoah für die Vernichtung der europäischen Juden in der Zeit des Nationalsozialismus zu verwenden. Der Begriff des Holocaust wird nur in direkten Zitaten verwendet oder bei feststehenden Begriffen wie z.B. dem der Holocaustforschung.

<sup>2</sup> Unter: <http://www.haaretz.com/hasen/spages/849669.html> (letzter Zugriff: 16.05.2007) Die Rechtschreibfehler in den Stellungnahmen wurden übernommen. Zur Identifizierung des Stellungnahme wurde der Betreff angegeben.

<sup>3</sup> Betreff: Amina's article is an obscenity.

<sup>4</sup> Betreff: Even freedom of speech has also limits. (Am Israel hai!, dt.: Es lebe das Volk Israel!)

<sup>5</sup> Betreff: Do Haaretz editors even read her garbage before painting it?

In dieser Arbeit soll untersucht werden, welchen Einfluss kollektive Erinnerung und offizielle Geschichtsschreibung auf die Bildung kollektiver Identitäten haben und speziell auf Israel bezogen, wie und ob aus der Erinnerungskultur an die Shoah Handlungsmotivationen im gegenwärtigen Konflikt abgeleitet und diese mit Bezug auf die Shoah legitimiert werden. Einleitend muss hier allgemein gefragt werden, welche Bedeutung die Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit für ein Gruppe bzw. ein Kollektiv bis hin zu einem modernen Staat hat. Jan Assmann schreibt:

„Die Vergangenheit nun (...) entsteht überhaupt erst dadurch, daß man sich auf sie bezieht.“ (J. Assmann 2000:31)

Was bringt Gruppen dazu sich an eine gemeinsame Vergangenheit zu erinnern? Wie wird gemeinsame Vergangenheit erinnert und welche Funktion hat diese Erinnerung? Der Historiker Horst Möller weist darauf hin, dass eine Kultur ohne historische Erinnerung „theoretisch undenkbar und praktisch unmöglich ist“ (Möller 2001:8). Ist kollektive Erinnerung also überlebensnotwendig für eine Gruppe, die als Gruppe existieren will?

Eine allgemeine Erkenntnis der kollektiven Gedächtnisforschung ist, dass Erinnerung immer eine auf eine Gruppe bezogene soziale Verpflichtung ist, die sich an der Frage orientiert, was die Gruppe als *wir* nicht vergessen darf, um die Gemeinschaft als Gemeinschaft zu stiften, zu konsolidieren und aufrechtzuerhalten. Umgekehrt benötigt der einzelne ein Gedächtnis, um sich zu einer Gruppe zugehörig zu fühlen. So schreibt Jan Assmann:

„Das Gedächtnis (...) gehört nicht zum Egoismus (...). Ein Gedächtnis braucht der Mensch um dazuzugehören. Das Gedächtnis macht ihn zum Mitmenschen, befähigt ihn zum Leben in der Gemeinschaft“ (J. Assmann 1995:51).

Das Judentum bzw. das Volk Israel gilt als *das* Volk der Erinnerung. Es hat eine besonders lange und stabile Erinnerungskultur, die im religiösen Gebot des sich Erinnerns und nicht Vergessens wohl ihren reinsten Ausdruck findet. Dieses Gebot entsprang aus der Überzeugung, Gottes auserwähltes Volk zu sein. J. Assmann merkt an, dass das jüdische Volk so zum Prototyp der Nation überhaupt wurde (J. Assmann 2000:30ff.). Das Nicht-Vergessen von kollektiver Vergangenheit ist kein naturwüchsiges Phänomen, sondern setzt den Willensakt einer Gemeinschaft voraus, zu bewahren und mitzunehmen, was ihr wichtig erscheint.

Allgemein lässt sich sagen, dass Erinnerungskultur der Ausbildung sozialer Sinn- und Zeithorizonte einer Gruppe dient. In der Erinnerung wird die Vergangenheit jedoch nicht als solche festgehalten, sondern von der Gegenwart und ihren Bedürfnissen aus organisiert und rekonstruiert (J. Assmann 2000:31, Joggerst 2002:21, Möller 2001:11f.). Es wird also immer

nur das in der kollektiven Erinnerung einer Gruppe aufbewahrt, was für das Leben in der Gegenwart und die Zukunftsplanung wichtig ist und aus dem sich Handlungsimperative für das Hier und Jetzt entwickeln lassen (J. Assmann 2000:32f.). Yael Zerubavel weist ausdrücklich darauf hin, dass kollektive Erinnerungen niemals vollkommen erfunden sein können, sie gehen nur selektiv mit der Vergangenheit um.

„Collective memory continuously negotiates between available historical records and current social and political agendas. (...) Their relationships are underlined by conflict as well as interdependence, and this ambiguity provides the commemoration with the creative tension (...)“ (Zerubavel 1995:5, vgl. auch J. Assmann 2000:76ff., Joggerst 2002:29).

Auch wenn einige Autoren wie beispielsweise Hobsbawm von einer „erfundenen Tradition“ (Hobsbawm/ Rager 1992) vor allem im Zusammenhang mit modernen Nationalismen sprechen, bezieht sich *erfunden* weniger auf die Ereignisse als solche, sondern vielmehr auf deren Zusammenstellung und nachträgliche Sinngebung. Smith konstatiert für den Zionismus:

„Thus Zionist symbolism, history and mythology was the work of modern intellectuals from Max Nordau to Ben-Zion Dinur, who supplied their leaders and movements with resonate materials culled from a rich heritage to suit present preoccupations and needs“ (Smith 1999:205).

Wichtig für die kollektive Identität, die aus dem kollektiven Gedächtnis hervorgeht, ist die zeitliche Kontinuität. Das kulturelle Gedächtnis wird von der Gegenwart aus so organisiert, dass es Brüche übersieht bzw. abmildert und Kontinuität erinnert, so dass ein konsistenter Sinnzusammenhang in der Zeit entsteht. Ziel ist die Vermittlung der Botschaft:

„Wir waren, wir sind und wir werden immer sein“ (Joggerst 2002:21).

Eine weitere Frage, die sich im Zusammenhang mit kollektiver Erinnerung und kollektiver Identität stellt und die auch im ersten Teil dieser Arbeit analysiert werden soll, ist das Verhältnis von moderner Geschichtswissenschaft und kollektivem Gedächtnis. Ist sie, die Geschichtswissenschaft, eine Gegnerin der kollektiven Erinnerung? Zeigt sie die Vergangenheit wie sie wirklich war, oder wirken auf sie die gleichen Einflussfaktoren und Bedürfnisse wie auf die kollektive Erinnerung und ist sie damit nur eine andere Ausprägung dieser? Als Beispiel für diese Problematik soll hier die Problematik der geschichtlichen Darstellung der Shoah dienen. Durch ihre Bedeutung, die die Shoah für das kollektive Gedächtnis der Israelis aber auch der Deutschen haben, wird hier sehr schnell offensichtlich, wie schwer, ja eigentlich unmöglich, eine echte Trennung von Geschichtswissenschaft und kollektiver Erinnerung in der gelebten



Realität einer Gruppe ist, da sich beide Bereiche meist durchdringen. An diese Überlegungen schließt sich ein kurzer Exkurs zum Verhältnis von kollektiver Erinnerung und Geschichte in der jüdischen Tradition, der zur Veranschaulichung der vorangegangenen, doch sehr theoretischen Teile gedacht ist sowie zusammen mit dem Fazit als Überleitung zum zweiten Teil der Arbeit dienen soll, der sich mit der Entwicklung und den Dynamiken der Shoah-Erinnerung und –Rezeption in Israel seit 1948 beschäftigt.

Im ersten Abschnitt des zweiten Teils der Arbeit werden die vier Phasen der Entwicklung der Shoah-Erinnerung in Israel detailliert beschrieben, von der Konfrontation der jungen israelischen Gesellschaft mit den Überlebenden der europäischen Katastrophe und der beidseitigen Überforderung, über das einschneidende Ereignis des Eichmann-Prozesses, der das Schweigen und die Scham über die Shoah aufbrach und in dessen Folge es zu einer öffentlichen und staatlich unterstützten Erinnerung kam, die massive Instrumentalisierung der Shoah unter dem Ministerpräsidenten Menachem Begin, vor dem Hintergrund des Libanonkrieges, bis hin zur ersten Intifada, den sich anschließenden Friedensverhandlungen der 1990er Jahre, die eine echte Hoffnung auf eine friedliche Beilegung des Konflikts versprochen und so eine Atmosphäre schufen, in der sich eine neue Generation von Historikern mit den nationalen Mythen Israels – darunter auch der hegemoniale Shoah-Diskurs – kritisch auseinander setzten und eine breite Öffentlichkeit erreichen konnten. Am Ende dieses historischen Überblicks steht die erneute massive Zuspitzung des israelisch-palästinensischen Konflikts durch die Zweite Intifada und die veränderte weltpolitische Lage nach dem 11. September 2001, die die neue Weltsicht des „Kampfes der Kulturen“ und des „Neuen Antisemitismus“ mit sich bringen.

Der zweite Abschnitt thematisiert die Problematik der instrumentalisierten und manipulierten Erinnerung an die Shoah durch die israelischen politischen Eliten nach Einschätzung der *Neuen Historiker*. Diese Historiker und Sozialwissenschaftler gehen davon aus, dass in Israel so etwas wie eine hegemoniale Erinnerungsmatrix was die Shoah angeht existiert, die durch Sozialisationsagenturen reproduziert wird und so weiterhin entscheidend ist für die Identitätsbildung der Israelis. Diese enthält eine jüdisch-zionistische Geschichtsschreibung, die man auch als Geschichte von Verfolgung, Vertreibung und Mord beschreiben kann und deren Kulminationspunkt die Shoah ist, die durch die Gründung des Staates Israel zu einer positiven Lösung gebracht wurde, da dieser Staat nun in der Lage ist, seine Bürger vor jeder weiteren Bedrohung zu schützen. Der Schutz und die Verteidigung des Lebens seiner Bürger ist die primäre Aufgabe des Staates vor dem Hintergrund dieser Geschichtsschreibung. Weitere Bestandteile dieser hegemonialen Erinnerungsmatrix, die sich aus der Geschichtsinterpretation

ableiten, sind eine ausgeprägte Opferidentität sowie die Projektion der Shoah auf den gegenwärtigen Konflikt und die gegenwärtigen Gegner, die Palästinenser.

Der letzte Teil der Arbeit, ist eine Zeitungsanalyse, an Hand einiger Ereignisse im israelisch-palästinensischen Konflikt, welche die v.a. im zweiten Teil der Arbeit vorgestellten Wechselwirkungen von Shoah-Erinnerung und Konflikt-Wahrnehmung überprüfen soll. Kommt es in Zeiten der äußeren Bedrohung durch Selbstmordanschläge oder andere außen- und innenpolitischen Unsicherheitssituationen zu einer verstärkten Projektion der Shoah-Erinnerung auf die Gegenwart und lassen sich die Erkenntnisse aus dem ersten und zweiten Teil der Arbeit durch die Realität verifizieren?

## **I. Kollektive Erinnerung, kollektive Identität und Geschichte**

### **1. Kollektive Erinnerung und kollektive Identität**

#### **1.1. Kollektives Gedächtnis nach Maurice Halbwachs**

##### *1.1.1. Die kollektive Bedingtheit des Gedächtnisses*

Die besondere Bedeutung der Theorie des französischen Soziologen Maurice Halbwachs liegt in der Zusammenführung von klassischer Soziologie und Sozialpsychologie auf dem Gebiet der Gedächtnis- und Erinnerungsforschung. Seine zentrale These ist, dass das Gedächtnis, gerade auch das individuelle, sozial bedingt ist. Er geht davon aus, dass Menschen überhaupt erst im Prozess ihrer Sozialisation, durch Interaktion und Kommunikation mit anderen Menschen ein Gedächtnis ausbilden. Man erinnert, was einem andere als bedeutsam bestätigen und was man von anderen hört (Halbwachs 1991:3). Was nun wiederum als bedeutsam wahrgenommen wird, bestimmt zu einem großen Teil der soziale Rahmen, Halbwachs spricht in diesem Zusammenhang oft vom Milieu (Halbwachs 1985:368, vgl. auch J. Assmann 2000:35f.). Dieser soziale Rahmen bzw. das Milieu determiniert unsere Wahrnehmung und Erinnerung (Halbwachs 1991:11).

Halbwachs zweite Grundthese, die sehr eng mit der ersten verbunden ist, besagt, dass lebendige Menschen durch ihre gemeinsamen Erinnerungen als Gruppen zusammengehalten werden (nach A. Assmann 1995:173). So prägte er den Begriff vom „Gruppengedächtnis“, zwar ist das Subjekt der Erinnerung das Individuum, aber es erinnert sich eben nur in Abhängigkeit vom Rahmen. Es kann nur das erinnert werden, was im Bezugsrahmen einer bestimmten Gruppe andocken kann. Diese Theorie erklärt auch das Vergessen, denn vergessen wird, was zum Bezugsrahmen der Gruppe keinen Bezug hat (Halbwachs 1991:6f., vgl. auch J. Assmann

2000:37).<sup>6</sup> Löst eine Gruppe sich auf, kann nur das in der Erinnerung festgehalten werden, was auch im Rahmen anderer Gruppen, an denen das Individuum teil hat, rekonstruierbar ist (Halbwachs 1991:13f.). Individuell ist ein Gedächtnis nur in seiner spezifischen und einzigartigen Zusammensetzung verschiedener Gruppengedächtnisse.<sup>7</sup>

„Wir würden sagen, jedes individuelle Gedächtnis ist ein ‚Ausblickspunkt‘ auf das kollektive Gedächtnis; dieser Ausblickspunkt wechselt je nach der Stelle, die wir darin einnehmen, und diese Stelle selbst wechselt den Beziehungen zufolge, die ich mit anderen Milieus unterhalte“ (Halbwachs 1991:31).

### *1.1.2. Erinnerungsfiguren – Konservatoren des Gedächtnisses*

Bevor jedoch etwas in das Gedächtnis einer Gruppe eingehen und damit von ihren Mitgliedern erinnert werden kann, muss es in sogenannte Erinnerungsfiguren übersetzt, d.h. versinnlicht werden. Jede Person, jeder Ort und jedes Ereignis muss mit einer Idee verknüpft werden und umgekehrt (Halbwachs 1985:372, 377). Es findet eine „Verschmelzung von Begriff und Bild“ statt (J. Assmann 2000:38). Diese Erinnerungsfiguren haben drei Merkmale: Sie sind erstens raum- und zeitkonkret, was bedeutet, dass z.B. Orte, an denen einmal eine gemeinsame Interaktion der Gruppe stattfand, zu einem Symbol für die Identität der Gruppe werden und damit zu einem Punkt in Zeit und Raum, an dem sich Erinnerung festhalten kann (Halbwachs 1985:377). Auch wenn die Gruppe den ursprünglichen Ort ihrer Interaktion einmal verlässt, nimmt sie ihn in seiner symbolisierten Form mit sich und reproduziert ihn durch Feste oder Riten. Zweitens sind Erinnerungsfiguren identitätskonkret, d.h. sie sind an das kollektive Gedächtnis einer ganz bestimmten Gruppe gebunden und können nicht willkürlich übertragen werden. Sie versorgen diese Gruppe mit einem Sinnhorizont, einer Identität und definieren ihre Ziele.

„Auf die eine oder andere Art bemüht sich jede soziale Gruppe, in ihren Mitgliedern ähnliche Überzeugungen zu unterhalten“ (Halbwachs 1991:27).

---

<sup>6</sup> „Das Vergessen oder die Deformierung bestimmter Erinnerungen erklärt sich aber auch aus der Tatsache, daß diese Rahmen von einem Zeitabschnitt zum anderen wechseln“ (Halbwachs 1985:368).

<sup>7</sup> Halbwachs merkt an, dass eigentlich nur die Empfindungen wirklich individuell sind, nicht jedoch die Erinnerungen (Halbwachs 1991:26ff.).

Um dieses Ziel zu erreichen ist es notwendig, dass die Erinnerungsfiguren die Differenz der Gruppe nach außen betonen und nach innen herunterspielen (Halbwachs 1985:382, vgl. auch J. Assmann 2000:39f., Zerubavel 1995:4), sowie die Zeitlosigkeit der Identität der Gruppe betonen, d.h. aus der Vergangenheit das auswählen, was diese Kontinuität bestätigt. Das dritte Charakteristikum der Erinnerungsfiguren ist ihre Rekonstruktivität. Kein Gedächtnis ist in der Lage Vergangenheit als solche festzuhalten.

„Die Gesellschaft stellt sich die Vergangenheit je nach den Umständen und je nach der Zeit in verschiedener Weise vor: sie modifiziert ihre Konventionen“ (Halbwachs 1985:368).

So kann, wie oben bereits bemerkt, nur das erinnert werden, was im Bezugsrahmen einer bestimmten Epoche und Gruppe rekonstruierbar ist. Die Vergangenheit wird von den sich ändernden Bezugsrahmen der Gegenwart aus ständig neu organisiert und konzipiert. In der Erinnerung gibt es keine reinen Fakten (Halbwachs 1985:380f.).

### *1.1.3. Kritische Anmerkungen*

Maurice Halbwachs vermeidet es, das normative Element von kollektiven Gedächtnissen klar zu benennen. Für ihn basiert der Zusammenschluss von Gruppen auf einer rein gefühlsmäßigen Bindung – auf Affektivität, wie J. Assmann es ausdrückt.

„Nicht Gewalt, sondern Gefühle halten die Kultur zusammen, Gefühle formen die Erinnerung, färben sie ein, verleihen ihr Prägnanz“ (Halbwachs nach J. Assmann 1995:60).

Es ist zwar richtig, dass jeder Mensch das Bedürfnis hat sich Gruppen anzuschließen und dazuzugehören, andererseits herrscht in jeder Gesellschaft jedoch auch ein gewisser Integrationsdruck bzw. –zwang. Erwähnenswert ist auch, dass man sich die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen gar nicht aussuchen kann, sondern in sie hineingeboren wird – in eine bestimmte Familie, in einen bestimmten sozialen Zusammenhang, in eine bestimmte Nation. All diese Gruppen kann man zwar verlassen, jedoch ist dies kein einfacher Prozess. Er ist oft schmerzhaft, verwirrend und gelingt meist nur teilweise, da diese Gruppen einen Teil unserer Identität ausmachen, ob es einem nun recht ist oder nicht.

Die Politikwissenschaftlerin Karin Joggerst weist im Zusammenhang mit der Normativität kollektiver Gedächtnisse auch ausdrücklich auf ihr manipulatives Potential hin, das in der Rekonstruktivität der in ihr enthaltenen Erinnerungen begründet liegt.

„Dabei [beim Prozess der Bildung kollektiver Erinnerungen] werden weder die Ereignisse als solche, noch die historische Tragweite der Erfahrungen und Erinnerungen einer Gemeinschaft im kollektiven Gedächtnis bewahrt, sondern der Sinn, den diese für die Gegenwart tragen“ (Joggerst 2002:27).

Halbwachs benennt diesen rekonstruktiven Charakter der Erinnerung zwar deutlich (Halbwachs 1985:381), erkennt oder benennt jedoch nicht das damit einhergehende Gefahrenpotential.

Gruppedächtnisse sind in der Theorie von Halbwachs immer Generationengedächtnisse, auch wenn eine Gruppe scheinbar über mehrere Jahrhunderte dieselbe zu bleiben scheint, beweist sich diese Annahmen bei näherer Betrachtung als falsch. So hält Halbwachs fest:

„Aber die Gesamtheit der Menschen, die dieselbe Gruppe in zwei aufeinanderfolgenden Perioden bilden, sind zwei Bruchstücke, die einander allein an ihren beiden entgegengesetzten Endpunkten berühren und nicht wirklich einen und denselben Körper bilden“ (Halbwachs 1995:68).

In der Nachfolgegruppe können durchaus manche Erinnerungen der Ausgangsgruppe erhalten bleiben, jedoch immer nur in dem Maße, indem dies der neue gegenwärtige Rahmen erlaubt, der Rest der Erinnerung geht verloren. Auch das Gedächtnis der Nation, von dem Halbwachs spricht, ist nur ein Generationengedächtnis.

## 1.2. Jan Assmanns Theorie der Zweidimensionalität des kollektiven Gedächtnisses

Jan Assmann entwickelt auf der Grundlage von Halbwachs Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis seine Theorie vom kulturellen Gedächtnis. Dabei geht er von der Grundvoraussetzung aus, dass das kollektive Gedächtnis aus zwei Komponenten zusammengesetzt ist, dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis.<sup>8</sup> In geschichtlichen Kulturen durchdringen sich diese beiden Arten der erinnerten Vergangenheit jedoch häufig (J. Assmann 2000:50).

### *1.2.1. Das kommunikative Gedächtnis*

Das kommunikative oder biographische Gedächtnis reicht ca. 80 Jahre in die Vergangenheit zurück. Es entspricht dem von Halbwachs beschriebenen kollektiven Gedächtnis. Erworben wird diese Form der Erinnerung durch soziale Interaktion. Sie entsteht mit einer Gruppe, wächst mit ihr und vergeht auch mit ihr. Typisch für dieses Gedächtnis ist, dass nach ungefähr 40 Jahren – das ist in etwa der Zeitpunkt zu dem die, die die gedächtnisformenden Ereignisse als Erwachsene erlebt haben, aus dem aktiven Arbeitsleben ausscheiden – eine Verschriftlichung

---

<sup>8</sup> Für beide Arten des kollektiven Gedächtnisses nach J. Assmann gelten jedoch die Charakteristika der Halbwachs'schen Erinnerungsfiguren – sie sind raum-zeit-konkret, identitätskonkret und rekonstruktiv.

dieses Gedächtnisses einsetzt. Das geschieht aus dem Bedürfnis der Zeitzeugen heraus ihre Erinnerungen weiterzugeben<sup>9</sup> (J. Assmann 2000:50f.). Das kommunikative Gedächtnis ist heutzutage Gegenstandsbereich einer verhältnismäßig neuen Form der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Geschichte, der sogenannten *Oral History*, sie bezieht sich auf Erinnerungen, die in mündlicher Befragung gesammelt werden (J. Assmann 2000:51, Höschler 1995:154).

Die Partizipationsstruktur des kommunikativen Gedächtnisses ist diffus und informell. Es existiert keinerlei Expertentum. Das Wissen über die Vergangenheit wird hier mit dem Spracherwerb und über die Alltagskommunikation erworben (J. Assmann 2000:52).

Das kulturelle Gedächtnis erweitert nun den Horizont der von einer Gruppe erinnerten Vergangenheit über die Lebensdauer der einzelnen Mitglieder hinaus. Seine erinnerte Vergangenheit reicht sehr viel weiter in die gemeinsame Vergangenheit zurück, bis in die Zeit, in der die Gruppe ihren Ursprung lokalisiert, d.h. dieses Gedächtnis beinhaltet die fundierenden Erinnerungen einer Gruppe (J. Assmann 2000:52). Es ist in ihr stets präsent beispielsweise durch Rituale, Tänze, Feste, Kleidung, Landschaften und Zeichensysteme.

### 1.2.2. Das kulturelle Gedächtnis

Das kulturelle Gedächtnis ist ein gestiftetes Gedächtnis und durch seine festen Formen künstlich verankert und institutionalisiert. Die Partizipationsstruktur ist verhältnismäßig differenziert. Es existieren spezielle Träger, sogenannte Experten oder „Wissensbevollmächtigte“ (J. Assmann 2000:54). Der Wissensinhalt des kulturellen Gedächtnisses spricht sich im Gegensatz zu dem des kommunikativen, nicht von selbst herum, eine Einweisung ist notwendig, die eine Kontrolle der Verbreitung und der Grenzen des kulturellen Gedächtnisses ermöglicht (J. Assmann 2000:55).

Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit, jedoch nicht auf die Vergangenheit als solche. Diese Fixpunkte sind symbolische Figuren, an die sich die Erinnerung heften kann und die die jeweilige Gegenwartssituation beleuchten. Für das kulturelle Gedächtnis ist es nicht von Bedeutung, ob die Erinnerungsfiguren auf Mythen<sup>10</sup> oder realen Ereignissen der Vergangenheit basieren. Es zählt nur die erinnerte Geschichte (J. Assmann 2000:52), was bedeutet, dass auch faktische Geschichte, dadurch, dass das kulturelle Gedächtnis sie in

<sup>9</sup> J. Assmann weist darauf hin, dass auch etwa 40 Jahre nach dem Holocaust die Überlebenden zunehmend ihre Geschichten erzählen und weitergeben wollen und Archive diese Aufzeichnungen sammeln (J. Assmann 2000:51).

<sup>10</sup> Der Mythos im klassischen religionswissenschaftlichen Zusammenhang bezeichnet eine traditionelle Erzählform mit sakralweltanschaulichem Gehalt. Die in ihm geschilderten Ereignisse liegen in einer vorgeschichtlichen Zeit. Sie entstammen dem Bedürfnis des Menschen nach dem Wissen über seine Ursprünge und erklären sie. Im 19. Jahrhundert wurde der Mythosbegriff von den neu entstehenden Sozialwissenschaften sowie der Geschichte und der Philosophie aufgegriffen und sein Bedeutungsrahmen erweitert. Der Mythosbegriff wird im Zusammenhang mit der Bildung von Gruppenidentitäten bis hin zur Nation (mit verschiedenen Nuancen und Schwerpunkten) so definiert, wie auch Assmann ihn erklärt.

Erinnerungsfiguren umformt, in Mythen transformiert werden, die „die Gegenwart vom Ursprung her erhell[en]. (...) Dadurch wird sie [die faktische Geschichte] nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft“ (J. Assmann 2000:52). Zerubavel beschreibt das Verhältnis von historischen Fakten und erinnerten Mythen als eines von Selektion (Zerubavel 1995:5). Die Erinnerung erhält durch diesen Prozess etwas sakrales, ja man kann sogar sagen einen religiösen Sinn, der zumeist in Form von Festen und Ritualen in der Gruppe kontinuierlich vergegenwärtigt wird. Ziel der Vergegenwärtigung, der fundierenden Erinnerung bzw. der fundierenden Mythen ist der Aufbau und die Stabilisierung einer kollektiven Identität. Diese Identität, die keine Alltagsidentität ist, wird in zeremonieller Form innerhalb der Gruppe über Texte, Riten, Tänze, Bilder u.v.a.m. kommuniziert (J. Assmann 2000:52f.).

Fundierende Erinnerungen sind einheitsstiftend, handlungsorientierend, normativ, formativ und verleihen dem menschlichen Leben eine Zweidimensionalität bzw. Zweizeitlichkeit. Sie werden zumeist in poetischer Form gespeichert, durch rituelle Inszenierung abgerufen und über die kollektive Partizipation vermittelt, d.h. die Mitglieder einer Gruppe gewinnen über die Anwesenheit und Teilnahme bei Festen und Riten Anteil am kulturellen Gedächtnis. Eine regelmäßige Weitergabe bzw. Auffrischung des identitätsstiftenden Wissens ist überlebensnotwendig für die Gruppe als kulturelle Entität, sie sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit (J. Assmann 2000:56f.).

Für diese Kohärenz in Raum und Zeit ist es notwendig, dass die fundierenden Erinnerungen so gestaltet bzw. zusammengestellt sind, dass sie Kontinuität und nicht etwa Kontingenz vermitteln. Historische Veränderungen treten aber dennoch auf, sie sind meist Resultat eines Prozesses und nicht eines einzelnen Ereignisses. Die kulturelle Erinnerung verfährt jedoch so, dass sie im Nachhinein ein Ereignis herausucht und es dann als den Wendepunkt identifiziert. Er steht dann als Symbol für den Zeitpunkt in der Geschichte, an dem sich das Schicksal der Gruppe gewandelt hat. So ist eine ritualisierte Erinnerung sehr viel einfacher möglich (Zerubavel 1995:8).

Wie bereits bemerkt, sind die beiden Elemente des kollektiven Gedächtnisses in vielen Kulturen nicht strikt voneinander getrennt. Sie sind dann eher als Extrempole einer Skala zu verstehen (J. Assmann 2000:55). Eine Misch- bzw. Übergangsform von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis, die auch in modernen Gesellschaften und Nationalstaaten fast überall vorkommt, ist das Totengedenken. Kommunikativ ist es insofern, dass es eine allgemein menschliche Form der

Erinnerung ist, eine kulturelle Ausprägung erhält es, wenn es spezielle Träger, Riten und Institutionen ausbildet.

„In der erinnernden Rückbindung an die Toten vergewissert sich eine Gemeinschaft ihrer Identität“ (J. Assmann 2000:63).

Durch die Verpflichtung auf bestimmte Namen, wird das Gedenken an die Toten zu einem Bekenntnis, zu einer sozio-politischen Identität. Bei Kriegsdenkmälern, bei denen die Namen in die Tausende gehen oder bei Gräbern des „unbekannten Soldaten“, steht das Element der Gemeinschaftsstiftung und Stabilisierung im Vordergrund, meist aufgeladen mit nationalen Vorstellungen. Durch die Ehrung, die man den Toten erweist, ist es möglich, politische Legitimität für das hier und jetzt zu gewinnen (J. Assmann 2000:60-63).

### 1.3. Kollektive Identitätsbildung und ihre Dynamiken

#### *1.3.1. Zur Funktion fundierender Erinnerungen bzw. Mythen*

„Mythos [fundierende Erinnerung] ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt. (...) Die Vernichtung des europäischen Judentums z.B. ist eine geschichtliche Tatsache und als solche Gegenstand der historischen Forschung. Im modernen Israel jedoch ist sie darüber hinaus (...) unter der Bezeichnung ‚Holocaust‘ zur fundierenden Geschichte und damit zum Mythos geworden, aus der dieser Staat einen wichtigen Teil seiner Legitimierung und Orientierung bezieht, die in öffentlichen Denkmälern und Gedenkveranstaltungen nationalen Charakters feierlich commemoriert und in Schulen gelehrt wird und daher zur Mythomotorik dieses Staates gehört“ (J. Assmann 2000:76f.).

Nach der Umwandlung in einen Mythos, wird das Ereignis also nicht weniger real, es gewinnt dadurch eine „die Zukunft fundierende Verbindlichkeit“ (J. Assmann 2000:77) und erhält damit eine sinnstiftende Funktion.<sup>11</sup> Die Gegenwart erscheint im Licht des Mythos sinnvoll, richtig oder sogar gottgewollt. Carl Beck weist darauf hin, dass diese Mythen meist sehr viel mehr Einfluss auf das Selbstbild einer Gruppe und die sie bildenden Individuen haben, als Ergebnisse der historischen Forschung, auch wenn diese den Mythen widersprechen (Beck nach Zerubavel 1995:3).

Die Soziologin Yael Zerubavel macht darauf aufmerksam, dass die einzelnen kollektiven Erinnerungen und Mythen<sup>12</sup> einer Gesellschaft, nicht einfach wahllos zusammengestellt werden,

<sup>11</sup> Spielen die Mythen einer Gruppe in der historischen Vergangenheit, ist das Selbstbild dieser Gruppe von ihrem geschichtlichen Werden und der Sinnggebung durch die Geschichte geprägt (J. Assmann 2000:78).

<sup>12</sup> Zerubavel unterscheidet hier noch einmal zwischen Mythos und kollektiver Erinnerung, der Mythos ist die stärkere bzw. normativ gesteigerte Form der kollektiven Erinnerung. So entsteht eine Wechselwirkung zwischen dem Mythos und dem Kollektiv. Eine kollektive Erinnerung wird zum Mythos auf Grund bestimmter Bedürfnisse/ Einstellungen in der Gegenwart, ist er erst mal einer, kann er aber auch Bedürfnisse/ Handlungen/ Einstellungen in einer neuen Gegenwart formen (Zerubavel 1995:9).



sondern einer Grundlinie, *basic line* (Zerubavel 1995:6) folgen. Diese ist eine kulturelle Konstruktion, die die Gruppe mit einer allgemeinverbindlichen Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Vergangenheit versorgt. In diese Grundlinie, die wohl dem halbwegs'schen spezifischen sozialen Rahmen einer Gruppe sehr nahe kommt, können auch neue Segmente eingefügt werden. Die Fülle aller gemeinsamen normativen Erinnerungen bilden das *master commemorative narrative* oder wie Assmann es bezeichnen würde, den kulturellen Kanon einer Gruppe. Dieses *master commemorative narrative* hebt die Einzigartigkeit der sozialen Identität einer Gruppe und ihrer historischen Entwicklung hervor und „[is] portraying it [the group] as a unified group moving through history“ (Zerubavel 1995:7). In diesem Narrativ werden zwar einzelne Ereignisse hervorgehoben, jedoch durch ihre Einfügung und Platzierung innerhalb des Narratives wird der Eindruck erweckt, als gäbe es für die Gruppe immer wiederkehrende historische Muster (Zerubavel 1995:6f.).

Hervorzuheben ist an dieser Stelle der Umstand, dass ein- und dieselbe normative Erinnerung genutzt werden kann, um die bestehenden Herrschafts- und Sozialverhältnisse zu fundieren und zu stabilisieren, aber auch dazu, um eben gegen diese Verhältnisse aufzubegehren. Ist das der Fall, entstehen natürlich auch zwei verschiedenen Handlungsimperative für Gegenwart und Zukunft. Dieses Phänomen zeigt sich meist in Unterdrückungssituationen, in denen die sich benachteiligt fühlende Gesellschaftsgruppe das hegemoniale Narrativ so interpretiert, dass es sich gegen die Herrschaft richtet (J. Assmann 2000:83f., Zerubavel 1995:9f., Bar-On 2001:72f.). In jeder Gesellschaft existiert ein hegemonialer Diskurs über die fundierenden und normativen Erinnerungen. Dieser Diskurs wird von den herrschenden Eliten zur Legitimation ihrer Politik benutzt<sup>13</sup>, d.h., dass kollektive Erinnerungen – auch in westlichen Demokratien – oft sehr manipulativ eingesetzt werden (Zerubavel 1995:10, Joggerst 2002:20, 30f., Smith 1999:205, J. Assmann 2000:71ff.). Vergegenwärtigt man sich diesen Zusammenhang zwischen politischer Herrschaft und kollektiver Erinnerung, wird schnell offensichtlich, wie wichtig die Interpretationshoheit über kollektive Erinnerungen ist und was für ein Machtpotential sie birgt. Zweifelt jemand die hegemoniale Interpretation an und stellt ihr eine andere gegenüber, greift er damit die Legitimationsbasis der politischen Herrschaft an.

---

Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich in diesem Zusammenhang vom hegemonialen (kulturellen) Narrativ oder fundierenden bzw. normativen Erinnerungen sprechen oder allgemein vom kollektiven Gedächtnis.

<sup>13</sup> „Das kollektive Gedächtnis ist immer ein politisch instrumentalisiertes Gedächtnis“ (A. Assmann/ Frevert 1999:42). Zuckermann erklärt in einem Interview aus dem Jahre 2000, dass das kollektive Gedächtnis vor dem Hintergrund einer Ideologie (hier dem Zionismus) politisch instrumentalisiert wird (Zuckermann 2000:112f.).

„The master commemorative narrative represents the political elite’s construction of the past, which serves its special interests and promotes its political agenda. Counter-memory challenges this hegemony by offering a divergent commemorative narrative representing the views of marginalized individuals or groups within the society. The commemoration of the past thus become a contested territory in which groups engaging in a political conflict promote competing views of the past in order to gain control over the political centre or to legitimise a separatist orientation“ (Zerubavel 1995:10f.).

Gerät das hegemoniale Narrativ z.B. durch Umbruchsituationen in der Gesellschaft ins Wanken, d.h. haben sich die realen Bedingungen so sehr geändert, dass die fundierenden Erinnerungen die neue Situation nicht mehr fassen können oder sogar mit ihr in Widerspruch geraten, kann es zu gewalttätigen und fanatischen Versuchen einiger der Mitglieder des Kollektives<sup>14</sup> kommen, gegen jede Vernunft und Aussicht auf langfristigen Erfolg, an dem hegemonialen Narrativ festzuhalten (Bar-On 2001:21, 57). Die Gründe dafür liegen eigentlich auf der Hand. Es sind die Angst vor Sinnverlust, Identitätsverlust, Orientierungslosigkeit und (Entscheidungs-) Unsicherheit, denn die Konstruktion und Aufrechterhaltung all dessen war die Aufgabe des hegemonialen Narratives, sowie die Vermittlung der Gewissheit, dass man selbst zu einer guten Gemeinschaft gehört, deren Handlungen moralisch, ethisch und gerecht sind (J. Assmann 2000:125).

Eine weitere wichtige Funktion der fundierenden Erinnerungen ist, dass sie die Komplexität und Mehrdimensionalität der Realität verringert, sie fungieren sozusagen als Linse (Zerubavel 1995:9) oder WahrnehmungsfILTER (Münkler 1988:66) und vermitteln so ein einfach strukturiertes Weltbild, in dem es eine klare Unterscheidung zwischen gut und böse gibt und in dessen Rahmen Entscheidungen leicht fallen.<sup>15</sup>

„Politische Mythen versichern der Gemeinschaft, daß das, was geschehen ist, geschehen musste, daß die Ereignisse nicht zufällig, sondern notwendig und zwangsläufig vonstatten gingen und daß sie mehr waren und sind als bloße Ereignisse. Geschichte wird zur Teleologie mit einer heilsgeschichtlichen Dimension“ (Joggerst 2002:32).

Der kulturelle Kanon, das *master commemorative narrative* oder die Gesamtheit der politischen Mythen bzw. fundierenden Erinnerungen einer Gruppe – wie auch immer man es bezeichnen möchte – dienen der kollektiven Identitätsstiftung und –stabilisierung und bilden gleichzeitig die Basis der individuellen Identität der Mitglieder.

„Er [der Kanon] repräsentiert das ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertesystem, im Bekenntnis zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut“ (J. Assmann 2000:127).

<sup>14</sup> Meist sind es die politischen und gesellschaftlichen Eliten, die von diesem Narrativ profitieren, aber durchaus auch andere.

<sup>15</sup> J. Assmann bezeichnet diese Funktion der fundierenden Erinnerung als „motivationsorientierte Wertperspektive“ (J. Assmann 2001:126, vgl. auch Huber 1990:58ff., A. und J. Assmann 1990:8, 26).

### 1.3.2. *Bildung kollektiver Großidentitäten*

Identitätsbildung ist der Prozess des Bewusstwerdens eines unbewussten Selbstbildes. Die Identität eines Menschen besteht aus drei Komponenten: der individuellen, der personalen und der kollektiven (J. Assmann 2000:130). Die individuelle Identität bildet sich im Prozess der Individuation und bezieht sich auf die Körperlichkeit und vitalen Grundbedürfnisse eines Menschen. Im Prozess der Sozialisation entwickelt man eine personale Identität, die sich auf die soziale Anerkennung und Zugehörigkeit eines jeden bezieht.

„Personale Identität ist ein Bewußtsein von sich, das zugleich ein Bewußtsein der andern ist: der Erwartungen, die sie an einen richten, die Verantwortung und Haftung, die sich daraus ergibt“ (J. Assmann 2000:135).

Diese beiden auf den Einzelnen bezogenen Komponenten der Identität sind soziogen und kulturell beeinflusst. Die Gesellschaft ist nicht eine dem Einzelnen gegenüberstehende Größe, „sondern [ein] konstituierendes Element seiner Selbst“ (J. Assmann 2000:32). Somit ist auch die Ich-Identität eine sozial konstruierte und von der jeweiligen Kultur abhängig.

Die kollektive Identität hat keinen physischen Körper, sie ist eine imaginäre Größe, ihre Träger sind immer die einzelnen Individuen. Sie enthält das Bild, das eine Gruppe von sich selbst entwirft und mit dem sich ihre Mitglieder identifizieren. Grundlage dieses Bildes sind Ereignisse in der gemeinsamen Vergangenheit, die ins kulturelle Gedächtnis Eingang gefunden haben. Eine kollektive Identität „ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag“ (J. Assmann 2000:132). Kollektive Identitäten sind nicht irreversibel und unaufkündbar, sie können verschwinden, sich wandeln oder verblassen.

Kultur und Gesellschaft bilden und formen Identität, jedoch nicht automatisch auch kollektive Identität. Diese entwickelt sich erst in der Konfrontation mit einer anderen Gruppe/ Kultur und der damit einhergehenden Bewusstwerdung der Andersartigkeit der Anderen und der eigenen Eigenartigkeit. J. Assmann definiert die kollektive Identität als eine „reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit“ (J. Assmann 2000:134). Er geht auch davon aus, dass jeder Kultur eine ethnozentrische Perspektive eigen ist, d.h. das eigene wird als gut und hochentwickelt, das andere wenn nicht gleich als böse so doch als minderentwickelter und weniger zivilisiert angesehen.

Die Voraussetzungen für die Ausbildung einer kollektiven Identität sind eine gemeinsame Sprache und ein gemeinsames Symbolsystem, ein Vorrat an identitätsstiftendem Wissen, dessen normative, formative, handlungsorientierende und sinnstiftende Kraft, den einzelnen zur Sorge

um das Ganze anhält sowie die Sicherstellung der Zirkulation dieses Wissens (J. Assmann 2000:138-144). Aus diesen Ausführungen ergibt sich nun die Schlussfolgerung, dass das kollektive Gedächtnis die kollektive Identität bildet, wiederum aber die kollektive Identität, also das Selbstbild der Gruppe, entscheidend dafür ist, was ins kollektive Gedächtnis aufgenommen, d.h. festgehalten und erinnert wird.

Bei kleinen Gruppen bzw. kleinen kulturellen Formationen existiert noch eine Deckungsgleichheit von ethnischer, kultureller und politischer Formation. Erst wenn eine Gemeinschaft beginnt zu wachsen und sich in ihre kleinen Subformationen zu bilden anfangen, treten Integrations- und Distinktionsdynamiken auf, da eben die ethnische, kulturelle und politische Formation nicht mehr deckungsgleich ist. In großen sozialen Verbänden wie Staaten werden die kleineren kulturellen Formationen von der Mehrheit dominiert und marginalisiert. So entsteht eine übergeordnete kulturelle Formation, die zur Stabilisierung der politischen Formation dient. Es gilt nun Institutionen zu schaffen, die dafür sorgen, dass es dieser übergeordneten kulturellen Formation gelingt, eine alle verbindende und stabile kollektive Identität zu schaffen, die in der Lage ist, eine Vielzahl heterogener soziokultureller Formationen zu integrieren (J. Assmann 2000:148, Bar-On 2001:19, 65). In diesen Großformationen sind die fundierenden Erinnerungen sowie ihre rituelle und zeremonielle Weitergabe weniger Inbegriff des Selbstverständnisses der Gruppe, als eher ein Mittel der Integration zur Stabilisierung der politischen Formation. Diese Großidentität ist aber nicht mehr evident-selbstverständlich, da man gewahr wird, dass es sehr viele andere Möglichkeiten/ Sinnwelten gibt. Deshalb ist sie auch so fragil und es bedarf einer enormen Anstrengung, um sie aufrecht zu erhalten. Kollektive Identität wird zu einer angestrebten und bewusst erworbenen Zugehörigkeit. Die Sozialisation in diese kollektive Identität verläuft in solchen kulturellen Großformationen sehr viel differenzierter. Die oben erwähnten gesellschaftlichen Institutionen, dazu gehören unter anderem Kindergärten, Schulen, Parteien, religiöse Gemeinschaften, bildungspolitische Organisationen, werden zu den primären Übermittlern des formativen, die kollektive Großidentität bildenden Wissens. Zerubavel verweist in diesem Zusammenhang auf den großen Einfluss solcher Institutionen auf die kindliche und frühkindliche Sozialisation. In dieser Lebensphase werden in den Individuen bereits die Bilder der nationalen Tradition geformt.

„These commemorations contribute to the early formation of sentiments as ideas about the past that might persist even in the face of a later exposure of history“ (Zerubavel 1995:6).

Je komplexer Gesellschaften werden, d.h. je mehr verschiedenen kulturelle Formationen sie enthalten und je mehr diese etwa gleichstark sind, desto schwieriger aber auch notwendiger ist die Schaffung eines übergeordneten Selbstbildes, mit dem sich alle Mitglieder der Gemeinschaft, trotz ihrer unterschiedlichen und sich zum Teil widersprechenden Subidentitäten, identifizieren können. Eine Möglichkeit ist die Etablierung einer der Subidentitäten als monolithische kollektive Großidentität<sup>16</sup>, die dann die Repräsentation des Ganzen beansprucht. Die anderen Subidentitäten gelten somit als unzulänglich, minderwertig oder sogar entartet.<sup>17</sup> Problem dieser monolithischen Identitäten ist die ihnen inhärente Unterdrückungsdynamik. Wird dieser Druck unerträglich und erstarken gleichzeitig verschiedene Subformationen und damit ihre Identitäten, besteht die Gefahr einer offenen Konfrontation und sogar eines Auseinanderbrechens der Großformation. Solche offenen Konflikte können allerdings vermieden werden, wenn es in der Gesellschaft möglich ist, die Großidentität veränderten Bedingungen und Bedürfnissen anzupassen, sie also in einem Prozess der gesellschaftlichen Interaktion zu modifizieren. Das ist bei verfestigten monolithischen Identitäten jedoch schwierig. Da diese monolithischen Großidentitäten meist den Interessen der etablierten politischen Eliten einer Gesellschaft dienen, d.h. ihrem Machterhalt, und eine Modifizierung diesen gefährden würde, wird oft nicht das Mittel der Neuaushandlung und Anpassung der Identität gewählt, sondern auf ein anderes gesetzt. Aus der Erkenntnis heraus, dass bei einem Individuum, das Anteil an verschiedenen kollektiven Identitäten hat, meist diejenige sich in den Vordergrund stellt, die zu der Gruppe gehört, deren Existenz als bedroht empfunden wird, ist es also notwendig, um die monolithische Großidentität wieder zu stabilisieren, das Gefühl eines permanenten und vitalen Bedrohungszustands der Großformation (z.B. der Nation) zu konstruieren bzw. aufrechtzuerhalten. Das Individuum wird sich dann im Regelfall mit der Großformation identifizieren und die Bedürfnisse und Frustrationen seiner anderen kollektiven Identitäten hinten anstellen (vgl. J. Assmann 2000:151-153, Bar-On 2001:23f., 32, 75). Ein Beispiel für ein solches Phänomen ist das Verhalten beider nationaler Kollektive im Israel-Palästina-Konflikt. Einige Beobachter prophezeien der israelischen Gesellschaft für den Fall der Lösung des Konflikts, d.h. des Wegfalls des äußeren Bedrohungspotential für das gesamte

---

<sup>16</sup> Eine monolithische Identität ist eine einheitliche geschlossene Identität, die keine inneren Widersprüche und Gegensätze zulässt (Bar-On 2001:17).

<sup>17</sup> Für die israelische Gesellschaft war diese monolithische Großidentität lange Zeit die aschkenasisch-europäische, ihr gegenüber standen z.B. die sephardisch-orientalische oder sich neu bildende Identitäten wie z.B. die feministische, post-zionistische oder homosexuelle.

nationale Kollektiv, ein Auseinanderbrechen der Gesellschaft auf Grund der vielen in ihr existierenden Bruchlinien.<sup>18</sup>

An dieser Stelle möchte ich auf einige diskussionswürdige Problemkonstellationen im Zusammenhang mit kollektiven Großidentitäten hinweisen, ohne sie an dieser Stelle ausführlich zu behandeln. Ich werde aber im weiteren Verlauf der Arbeit auf sie zurückkommen. Es stellt sich beispielsweise die Frage, wie freiwillig die Mitgliedschaft in diesen Identitäten ist. Zwar sind sie wie bereits erwähnt nicht unaufkündbar, dennoch ist in diese Überlegung mit einzubeziehen, inwieweit der Einzelne einer Manipulation unterliegt, was das Gefühl der Freiwilligkeit angeht (Joggerst 2002:20) und inwieweit ein echter Zwang zur Mitgliedschaft besteht. J. Assmann vertritt diesbezüglich eine vermittelnde Position, in dem er allen Komponenten bei der Bildung einer kollektiven Identität einen Anteil zubilligt: dem Zwang, der Manipulation und der Affektivität (Halbwachs) bzw. dem Wunsch nach Zugehörigkeit (J. Assmann 1995:62). Ich möchte dem noch hinzufügen, dass wohl kaum jemand im Stande ist die Gewichtung dieser Einflussgrößen auf die Bildung seiner eigenen kollektiven Identität wirklich zu bestimmen.

Ein zweiter wichtiger Verweis auf Problemkonstellationen im Zusammenhang mit kollektiven Identitäten stammt von Möller, der anmerkt, dass dieses Phänomen eine enorme Vielschichtigkeit und Multikausalität aufweist, die die Analyse kollektiver Identitäten so erschwert. Ein Individuum hat nicht nur eine individuelle, eine personale und eine kollektive Identität, sondern auf Grund seiner Teilhabe an verschiedenen Gruppen, mehrere kollektive Identitäten, die sich im Laufe seines Lebens ändern und von denen einige sogar miteinander im Konflikt stehen können (Möller 2001:11). Wie kann man auf Grund dieser Tatsache also von einheitlichen nationalen Großidentitäten sprechen und wie einheitlich sind sie wirklich? Auf wie viele fundierende Erinnerungen gründen sie sich, die alle miteinander teilen?

Der letzte Punkt, den ich an dieser Stelle erwähnen möchte und der gleichzeitig eine gute Überleitung zum nächsten Abschnitt darstellt, ist die Frage, wie normativ und monolithisch eine kollektive Identität sein muss, um gegen Einflüsse von außen (und innen) bestehen zu können? Wie viel Öffnung verträgt sie, ohne sich aufzulösen? Und wann werden die Normativität und Formativität zur Gefahr und schlagen in Aggression gegen andere Gruppen oder Angehörige der eigenen Gruppe um?

---

<sup>18</sup> Vergleiche einleitend in dieses Thema den Aufsatz von Ute Klein 1999: *Zum Verhältnis von Nationalität, Ethnizität, Religion und Geschlecht: Spaltungen in der israelischen Gesellschaft*, in: Schmidt, Renate (Hrsg.) 1999: *Naher Osten. Politik und Gesellschaft*, Potsdamer Textbücher 3, Berlin, S.109-134. (Vgl. auch Bar-On 2001:70-78, 205ff., Ravitzky 1999:148, Diner 1999:173-189).

### 1.3.3. Kollektive Identitäten im Konflikt

Die große Integrations- und Assimilationskraft einer Kultur ist abhängig von ihrer Fähigkeit der Sichtbarmachung und Stilisierung von Andersartigkeit bzw. Distinktion.

„Indem die Kultur nach innen Identität erzeugt, stiftet sie nach außen Fremdheit. (...) Kulturell induzierte Fremdheit kann sich [allerdings] bis zu Xenophobie, Völkerhaß und Vernichtungskrieg steigern. Liebe und Haß sind zwei Seiten der selben gruppenbildenden Grundfunktion“ (J. Assmann 2000:151f.).

Und ein Stück weiter heißt es:

„Nichts schweißt enger zusammen als die Abschottung gegen eine feindliche Umwelt. Das beste Mittel gegen innenpolitische Schwierigkeiten ist eine aggressive Außenpolitik“ (J. Assmann 2000:152f.).

Zu bemerken ist an dieser Stelle die gefährliche Tatsache, dass diese kulturell induzierte Fremdheit oft am wirksamsten ist, wenn sie extrem stereotyp und/ oder erfahrungsfern ist (Straub 1998:100, Bar-On 2001:169-193, 205-213, Horkheimer/ Adorno<sup>19</sup> 2003:210f., 215f.).

Aleida und Jan Assmann weisen darauf hin, dass es, obwohl sich Distinktion und Integration gegenseitig bedingen, dennoch einen Unterschied macht, ob eine Kultur primär durch Distinktion nach außen, d.h. negative Integration, oder durch ihre Integrationskraft nach innen, d.h. positive Integration, definiert ist (J. Assmann 2000:154, A. u. J. Assmann 1990:27f.). Die Grundvoraussetzung dafür, dass eine Kultur überhaupt tradiert werden kann, ist die Grenzziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Die territoriale Abgrenzung ist nur eine unter vielen Möglichkeiten. Mühlmann nennt diese Formen der Abgrenzung „limitische Symbolik“, dazu können u.a. Kleidung, Körperbemalung und Speisevorschriften zählen.

„Das alles ist nicht bloß ‚da‘, es grenzt auch ab gegen die ‚Anderen‘, ist mit Vorzugs- und Überlegenheitsbegriffen, Ideologien markierend verbunden“ (Mühlmann zitiert nach A. u. J. Assmann 1990:28, vgl. auch J. Assmann 2000:56).

Die Idealtypische Form dieser limitischen Struktur ist, dass die eigene Kultur nicht als eine mögliche unter vielen betrachtet wird, sondern als die einzig richtige Lebensform. Andere Kulturen erscheinen in einer solchen Konstruktion fast als unmenschlich, es sind Wilde (Mühlmann nach A. u. J. Assmann 1990:28). Diese kulturelle Distinktion oder limitische Steigerung hat zwei Pole. Auf der einen Seite der Skala steht eben diese von Mühlmann

---

<sup>19</sup> Diese Erkenntnis gewinnen Horkheimer und Adorno zwar in dem Antisemitismuskapitel der „Dialektik der Aufklärung“, welches versucht den Antisemitismus und seine Dynamiken zu erklären, jedoch gelangen sie zu einer allgemeineren Schlussfolgerung, wenn sie schreiben: „[Es] kann jedes von ihnen [der Opfer] anstelle der Mörder treten, in derselben blinden Lust des Totschlagens, sobald es als die Norm sich mächtig fühlt“ (Horkheimer/ Adorno 2003:180).

definierte Idealform. Die eigene Kultur bedeutet Kultur überhaupt, sie dient zur Abgrenzung gegen das vermeintliche Chaos der Außenwelt. Auf der gegenüberliegenden Seite der Skala ist die limitische Steigerung ein Mittel zur Abgrenzung gegen andere, meist als stärker bzw. überlegen empfundene Kulturen. Diese Motivationsstruktur der Distinktion ist typisch für kulturelle Minderheiten, die sich dem Integrationsanspruch der hegemonialen Kultur widersetzen. Zu dieser hegemonialen Kultur wird, um kulturell überleben zu können, durch Entdeckung und Erfindung eigener Tradition eine Gegenidentität ausgebildet (A. u. J. Assmann 1990:29f., J. Assmann 2000:154f.). Der Distinktionsanspruch bzw. das Distinktionsbedürfnis kultureller Minderheiten kann soweit gesteigert werden, dass die Gruppe eine passive Konfliktbereitschaft ausbildet, d.h. dass man eher bereit ist, sich umbringen zu lassen, als sich in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren (A. u. J. Assmann 1990:30).<sup>20</sup> Bleibt zu fragen, was geschieht, wenn aus einer solchen kulturellen Minderheit, die kulturelle Mehrheit, d.h. die hegemoniale Kultur wird? Kann sich die unversöhnliche passive Aggressivität, die oft auf einem ausgeprägten Auserwähltheitsgefühl basiert, dann zu einer aktiven steigern, die sich gegen andere kulturelle Minderheiten richtet?

Aleida und Jan Assmann benennen in ihrem Aufsatz „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“ zwei Arten von Konflikten: den kommunikativen Konflikt, in dem der Rivale, als innerhalb einer gemeinsamen Ordnung stehend, wahrgenommen wird und den unkommunikativen Konflikt, in dem der andere der Feind ist und mit dem jede Gemeinsamkeit aufgekündigt wird. Für den Umgang mit diesem Feind gelten andere Regeln, die aktive Aggression wird zu einer Option. Aggression gegen andere Gruppen und deren Mitglieder ist immer eine „Sache überindividueller Steuerung, eine Sache des Über-Ich bzw. der kollektiven Identität und damit der kulturellen Formung“ (A. u. J. Assmann 1990:16, vgl. auch Huber 1990:52). Um die Voraussetzungen der unkommunikativen Form des Konflikts zu verdeutlichen, beziehen sich A. u. J. Assmann auf die Theorien von Carl Schmidt, denen zufolge der Feind so konstruiert werden muss, dass er im Konfliktfall bei den Mitgliedern der eigenen Gruppe uneingeschränkte Opferbereitschaft erzeugt. Er dient primär der Verstärkung der „Gruppenkohäsion und Modellierung von Gefolgsbereitschaft“ (A. u. J. Assmann 1990:21). Der so produzierte Feind gewinnt durch seine Stilisierung zum absoluten Feind eine metaphysische Komponente, mit seiner Existenz steht und fällt die eigene kollektive Identität (Bar-On 2001:29ff., A. u. J. Assmann 1990:23).

---

<sup>20</sup> „Im Zustand ihrer limitischen Aufrüstung ändert Kultur ihren Aggregatzustand; sie wird zur Religion. Das religiöse Element distinktiv gesteigerter Identitäten liegt in dem Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem dieses Wir-Bewußtsein durchgesetzt wird: Es will *alle* erfassen, und jeden Einzelnen *ganz*. Alle sonstigen Unterschiede verblassen vor der *einen*, entscheidenden Distinktion“ (J. Assmann 2000:157).



„Wer ihn nicht kennt, kennt sich selbst nicht, wer ihn im Konfliktfall nicht vernichtet, riskiert, von ihm vernichtet zu werden. Dieser Feind ist ‚die Negation der eigenen Art von Existenz‘, und damit ebenso sehr deren Bestätigung (also braucht man ihn) wie derer Bedrohung (also muß er vernichtet werden)“ (A. u. J. Assmann 1990:21).

Ein weiteres Motivationselement der Konstruktion eines absoluten Feindes ist das der politischen Vergesellschaftung.

„Die Konturen der eigenen Identität wie die Legitimation von Herrschaft gründen auf dem Bild des Feindes. (...) Wo immer ein metaphysischer, existentieller Feind auftritt, verbinden sich ‚Herrschaft‘ und ‚Heil‘ zu einer untrennbaren Einheit“ (A. u. J. Assmann 1990:23).

Nur durch ihn kann diese Verbindung geschaffen werden, da er das Bedrohungsbewusstsein in der Bevölkerung wach hält und so die politische Herrschaft und ihre Aktionen legitimiert.

Nun müsste man meinen, dass sich die Konstruktion absoluter Feinde in säkularen und demokratischen Ordnungen erschwert hätte, da es hier kaum noch absolute, geheiligte Wahrheiten gibt, sondern nur eine, im demokratischen Prozess durch Beteiligung aller Interessengruppen, ausgehandelte und damit relative Wahrheit. Aber auch hier ist es möglich absolute und letzte Wahrheiten zu schaffen, indem man einen Konflikt stark genug polarisiert, so dass nur noch eine Entweder-Oder-Entscheidung übrig bleibt, die dann mit der absoluten Wahrheit gleichgesetzt wird (A. u. J. Assmann 1990:8).

„Mit der Setzung [solcher] Zwangsalternativen wird die Unübersichtlichkeit und Komplexität, die jeder historischen Situation eignet, rigoros reduziert. Die Reduktion forciert moralische Eindeutigkeit und zerstört damit den Horizont vielfältiger Optionen“ (A. u. J. Assmann 1990:26).<sup>21</sup>

Eine so polarisierte Konfliktsituation führt zu einem „perfektischen Wahrnehmungsmuster“ (Huber 1990:60.), dessen Grundmotto lautet: Was nicht sein darf, dass nicht sein kann! Diese „perfektischen Wahrnehmungsmuster“ beinhalten bzw. bringen bestimmte Überzeugungen hervor. Dazu gehören u.a.: Die eigene Konfliktpartei kämpft immer für die gute Sache, deshalb kann auch nicht das eigene Handeln zu einer echten Gefahr im Konflikt werden, sondern nur der Gegner ist die Gefahr. Der Gegner dient als Projektionsfläche, auf den das Böse im Selbst<sup>22</sup> – was es ja nicht geben kann – übertragen wird (Huber 1990:58, Horkheimer/ Adorno 2003:190f., 192f.).

---

<sup>21</sup> Gewaltpotential und Opferbereitschaft werden in einem Konflikt exponential gesteigert, wenn man diesen Konflikt auf die Ebene letzter Wahrheiten schiebt, denn über diese kann man nicht mehr verhandeln, sondern man muss sie verteidigen (A. u. J. Assmann 1990:26).

<sup>22</sup> „Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu bekannt“ (Horkheimer/ Adorno 2003:191).

„Diese Spaltung kann so sehr Ausdruck einer Unfähigkeit zum Erinnern sein, wie sie auch umgekehrt eine erinnernde Annäherung an die Wahrheit versperrt“ (Huber 1990:58, vgl. auch Horkheimer/ Adorno 2003:196).

Aus dieser Prämisse folgt die Überzeugung, dass man über den Feind bereits alles weiß, denn er ist die negative Spiegelung des Selbst, seine Wahrnehmung ist also abgeschlossen und es finden auch keine neuen Informationen, sofern sie nicht das Feindbild bestätigen, Eingang ins Bewusstsein. Bezüglich der Handlungen des Feindes geht man immer von der schlimmstmöglichen Vermutung aus. Hinter all seinen Taten und mögen sie auch noch so positiv sein, steckt eine „wohldurchdachte böse Strategie“ (Huber 1990:60). Somit ist „jeder Gewinn für den Gegner (...) ein Verlust für einen selbst und umgekehrt“ (Huber 1990:60). Für den Feind und das Selbst gelten andere Bewertungsmaßstäbe. Kommt es im Konfliktverlauf durch Mitglieder der eigenen Gruppe zu moralisch verwerflichem Verhalten, ist dies nicht die Regel und nur den Umständen geschuldet, wohingegen sie für den Feind charakteristisch sind (Huber 1990:60, Bar-On 2001:118f.).

## **2. Geschichte der Widerpart des Gedächtnisses?**

Was nun ist der Unterschied zwischen Geschichte und Gedächtnis? Ist die Geschichte, hier als wissenschaftliche Disziplin zu verstehen, objektiv und vermag uns zu vermitteln was wirklich war, oder ist auch sie nur eine selektive Interpretation der Vergangenheit?

Spätestens seit der Aufklärung versteht sich Geschichtswissenschaft als – wie Aleida Assmann es ausdrückt – „Emanzipation vom legitimatorischen Gedächtnis“ (A. Assmann 1995:169). Sie hat sich eine objektive Erforschung des Vergangenen zum Ziel gesetzt, frei von jeglicher normativer und formativer Wertsetzung. Dieser klassischen Konzeption der Geschichtswissenschaft gelten materielle Zeugnisse aus einer bestimmten Epoche als sehr viel wertvoller, „(...) Erinnerungen erscheinen demgegenüber, zumindest sie nicht schriftlich fixiert sind, von vornherein als minderwertige Zeugnisse“ (Höschler 1995:154). Möller beschreibt die Arbeit des Geschichtswissenschaftlers wie folgt:

„Die Vergegenwärtigung der Geschichte durch den Historiker ist eine empirische, systematische, kontrollierte Rekonstruktion und Interpretation“ (Möller 2001:10).

Und etwas weiter heißt es:

„Aufgabe des Historikers ist stets, zu differenzieren. Er muss sowohl das Verhalten Einzelner als auch dasjenige sozialer Gruppen untersuchen: Er muss das Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft, einzelner Entscheidungen und überindividueller gesellschaftlicher Strukturen analysieren – seien sie nun zeitlich begrenzt oder von langer historischer Dauer“ (Möller 2001:12).

Möller unterscheidet klar zwischen der guten und objektiven Geschichtswissenschaft, die die Vergangenheit vermittelnd rekonstruiert und anderen Formen der Erinnerung wie Mythen, Legenden und zweckgebundenen politischen Instrumentalisierungen von Vergangenheit. Diese klare Trennung ist in der Praxis aber nicht aufrecht zu erhalten. Die Grenzen zwischen Geschichte als wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Vergangenheit und kollektivem Gedächtnis als normative und formative Beschäftigung mit der Vergangenheit sind oft fließend. Manches geschichtswissenschaftliche Werk trägt zum Teil gezielt zum Teil zufällig zur Mythenbildung bzw. Bildung fundierender Erinnerung bei. Und auch der Historiker konstruiert und interpretiert Vergangenheit nicht ohne Motiv. Auch er wurde in einer bestimmten Gesellschaft, in einer bestimmten Schicht sozialisiert und ist Träger eines bzw. mehrerer kollektiver Gedächtnisse. So liegt die Schlussfolgerung nahe, dass auch er die Vergangenheit nur innerhalb seines sozialen und epochalen Bezugsrahmens rekonstruieren kann, oder wie Yael Zerubavel es ausdrückt:

„Historians may indeed strive to become detached analysts, but they are also members of their own societies, and, as such, they often respond to prevalent social ideas about the past. In fact, historians may not only share the basic premises of collective memories but also help to shape them through their work, as the history of national movements has shown“ (Zerubavel 1995:5).

### 2.1. Halbwachs und Nora

Nach Maurice Halbwachs verfährt Geschichte genau entgegengesetzt zum kollektiven Gedächtnis. Während das Gedächtnis sein Interesse auf Ähnlichkeit und Kontinuität richtet und auf eine bestimmte Zeitdauer, die einer Generation, beschränkt ist, richtet die Geschichte das ihre auf Differenz und Diskontinuität und umfasst eine wesentlich längere Zeitspanne. Für sie ist alles gleichbedeutend, d.h. sie rekonstruiert Vergangenheit als „identitätsabstraktes Tableau“ (J. Assmann 2000:43). Halbwachs hebt hervor, dass Geschichte aus einzelnen Details ein ganzes zusammenfügt, wobei „...jedes [Detail] in gleicher Weise verdient, hervorgehoben und aufgeschrieben zu werden“ (Halbwachs 1991:72), wohingegen für das Gedächtnis der einzelnen Gruppen „die Ereignisse, Orte und Zeitabschnitte längst nicht alle von gleicher Bedeutung sind, da sie nicht in gleicher Weise von ihnen bemüht werden“ (ebd.). Die Geschichte ist universal,

sie existiert nur im Singular, da sie zeigt, was wirklich war. Erst wenn die Vergangenheit nicht mehr von dem Gedächtnis lebendiger Gruppen bewohnt ist, kann die Arbeit des Historikers beginnen.

„Man kann die Totalität der vergangenen Ereignisse nur unter der Voraussetzung zu einem einzigen Bild zusammenstellen, daß man sie vom Gedächtnis jener Gruppen löst, die sie in Erinnerung behielten“ (Halbwachs 1991:73).

Für Pierre Nora stehen sich analytische Geschichtswissenschaft, „die Entlegitimatorin von gelebter Vergangenheit“ (Nora 1992:13) und kollektives Gedächtnis sogar im Kampf gegenüber, den, so prognostiziert er, unweigerlich erstere gewinnen wird (Nora 1992:12). Während das Gedächtnis seinen Trägern gehört, gehört die Geschichte „allen und niemandem“ (Nora 1992:12). Sie ist analytisch, verweltlicht und intellektuell und will das Gedächtnis zerstören (Nora 1992:13). Nora schreibt:

„Das Gedächtnis ist ein Absolutes, die Geschichte kennt nur das Relative. (...) Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung“ (Nora 1992:13).

Eine Gesellschaft, die vollkommen im Zeichen der Geschichte lebt, wird jeglichen emotionalen Bezug zu ihrer eigenen Vergangenheit verlieren. Ihren Mitgliedern gelten die eigenen Monumente und Denkmäler dann ebensoviel wie die jeder anderen Kultur, sie sind interessant und vielleicht auch hübsch anzusehen, eine Erinnerung können sie jedoch nicht mehr an sie binden (Nora 1992:13). Nora weist jedoch darauf hin, dass es auch eine Geschichtsschreibung gibt, die das kollektive Gedächtnis legitimieren und untermauern kann. Diese dient dann zur Weitergabe von Werten und ist mit einem sakralen und zentralen Element des kollektiven Gedächtnisses verknüpft (Nora 1992:14ff.). Beide Autoren betonen den konstruierten, Sinn und Identität stiftenden Charakter von Gedächtnis und Erinnerung, während die Geschichte die Vergangenheit zeigt, wie sie tatsächlich war. In ihren Theorien schließen sich Geschichte und Gedächtnis gegenseitig aus und stellen einander in Frage.

## 2.2. Aleida Assmann – Eine vermittelnde Theorie

Geschichte und kollektives Gedächtnis verfügen über eine herausragende Gemeinsamkeit, die sie trotz ihrer Unterschiede miteinander verbindet – sie richten sich gegen das Vergessen. Die Unterschiede, die A. Assmann benennt, decken sich in etwa mit denen, die auch Halbwachs und Nora identifiziert haben. Die Geschichte nimmt Anachronismen wahr, hat eine kritisches Verhältnis zu den Quellen, die sie verwendet und interessiert sich für kausale Erklärungen,

während das kollektive Gedächtnis – oder der Traditionssinn wie A. Assmann es nennt – Anachronismen nivelliert, eine auratisches Verhältnis zu seinen Quellen besitzt und ein Interesse am normativen Gehalt der Vergangenheit hat (A. Assmann 1995:181f.). A. Assmann betont jedoch im Gegensatz zu Halbwachs und Nora, dass die in der Theorie so klar erscheinende Grenze in der Realität oft verschwimmt. So schreibt sie:

„Es scheint sich mittlerweile ein Konsens darüber gebildet zu haben, daß es gar keine Geschichtsschreibung gibt, die nicht zugleich auch Gedächtnisarbeit wäre, also unhintergebar verquickt ist mit den Bedingungen der Sinnggebung, der Parteilichkeit, der Identitätsstiftung“ (A. Assmann 1995:176).

Geschichte und Gedächtnis sind für A. Assmann zwei verschiedene Modi der Erinnerung, die sich jedoch nicht als Gegensatzpaar gegenüber stehen, sondern einander durchdringen und ergänzen. Der Historiker betreibt Erinnerungsarbeit im Zeichen der historischen Wahrheit. Er formt ein unbewohntes, ein Speichergedächtnis. Eine bestimmte Gruppe hingegen betreibt Erinnerungsarbeit im Zeichen eines Ideals/ einer Identität, sie formt ein bewohntes, ein Funktionsgedächtnis. Somit ergibt sich, dass das Funktionsgedächtnis gruppenbezogen, selektiv, wertgebunden, funktions- und zukunftsorientiert ist, wohingegen das Speichergedächtnis gruppenunabhängig, kumulativ, wertfrei, vergangenheitsorientiert ist und in sich aufnimmt, was seinen lebendigen Bezug zu Gegenwart und Zukunft verloren hat (A. Assmann 1995:180ff.). Das Bild, das A. Assmann für das Verhältnis von Funktions- und Speichergedächtnis entwickelt, ist das eines verstaubten, vollgestellten und verrümpelten Dachbodens auf dem wahllos alles aufbewahrt wird. Dieser Dachboden ist das Speichergedächtnis, sie nennt es auch das „Gedächtnis der Gedächtnisse“ (A. Assmann 1995:185). Das Funktionsgedächtnis hingegen ist ein bewohntes, nach dem Geschmack der sich in ihm aufhaltenden Person eingerichtetes Zimmer. Hier steht nur was nützlich und wichtig ist. Man kann jedoch jeder Zeit auf den Dachboden gehen und sich von dort etwas herunter holen und dafür etwas anderes heraufstellen, d.h. übersetzt: neue funktionale Sinn-Konfigurationen schaffen. Das Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis in A. Assmanns Theorie ist das von Vorder- und Hintergrund, durch ihre Bezogenheit aufeinander, kann das bewohnte Gedächtnis umgestaltet, aufgelöst oder neu zusammengesetzt werden.

„Die Tiefenstruktur des Gedächtnisses mit ihrem Binnenverkehr zwischen aktualisierten und nichtaktualisierten Elementen ist die Bedingung der Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung in der Struktur des Bewusstseins, das ohne den Hintergrund, jener amorphen Reserve erstarren würde. (...) So wie das Speichergedächtnis das Funktionsgedächtnis verifizieren, stützen oder korrigieren kann, kann das Funktionsgedächtnis das Speichergedächtnis orientieren und motivieren“ (A. Assmann 1995:184f.).

Die Frage, die in der Theorie von A. Assmann offen bleibt ist, wer sammelt die Sachen für den Dachboden? Nur die Historiker, d.h. gibt es dort nur wissenschaftlich überprüfte Fakten? Oder findet man auf dem Dachboden alles, was nicht weggeworfen, d.h. vollkommen vergessen wurde? Vielleicht kann man sagen, dass es auf dem Dachboden eine ordentliche Ecke gibt, in der man die Studien der Historiker findet und der Rest des Dachbodens ist gefüllt mit allem, was die Zeit überdauert hat. Klar scheint zumindest zu sein, dass auch die geschichtswissenschaftlichen Fakten, die sich hier befinden, nicht frei von subjektiven Elementen sind, da sie von Individuen gesammelt wurden, die ein bestimmtes Interesse an der Vergangenheit haben, die einer bestimmten Gesellschaft angehören, die es sich gerade in einem ganz speziell eingerichteten Zimmer bequem gemacht haben, dessen Einrichtung metaphorisch für den hegemonialen geschichtlichen Diskurs steht, den es in jeder Gesellschaft gibt. Nur eine geschichtliche Forschung, die bereit ist, auch Dinge vom Dachboden zu holen die nicht unbedingt zur gegenwärtigen Einrichtung passen, d.h. den hegemonialen Diskurs in Frage stellen und somit an den Festsätzen der eigenen kollektiven Identität rütteln, kann kollektive Identitäten modifizieren/ beeinflussen. Manchmal wird der Schlüssel zum Dachboden aber auch weggeworfen oder die, die etwas unpassendes herunterholen, einfach nicht ins Zimmer hereingelassen. Das geschieht meist in Gesellschaften mit einer stark monolithischen kollektiven Identität, in denen kollektive Erinnerungen zur unumstößlichen geschichtlichen Wahrheit deklariert werden.

### 2.3. Geschichtlicher Kanon – Wenn Geschichte zur fundierenden Erinnerung wird

Wie aus dem vorher Gesagten ersichtlich, wird ein Ereignis erst zu Geschichte, wenn man bewusst aus dem Gewesenen heraustritt (Zuckermann 1998b:19), was allerdings leichter gesagt als getan ist. Zuckermann weist darauf hin, dass diese geschichtswissenschaftliche Faustregel v.a. dann schwer durchzuhalten ist, wenn ein Ereignis noch lange nach seinem eigentlichen Geschehen die Nachwelt emotional berührt, ja aufwühlt.

„Zu Recht oder nicht, es macht offenbar einen merklichen Unterschied in der Rezeption, ob man sich als Historiker mit Studien über die Merowinger oder über die Französische Revolution befaßt – oder mit dem Holocaust“ (Zuckermann 1998b:19).

Wie stark die Bedingungen von Sinngebung, Parteilichkeit und Identitätsstiftung auf die Geschichtsschreibung wirken, hängt also stark mit dem Stellenwert zusammen, den das vom Historiker bearbeitete Thema im kulturellen Gedächtnis des Kollektivs einnimmt. Die nüchterne Wahrnehmung eines Ereignisses ist demnach nicht schon allein dadurch gesichert, dass es nicht

mehr ist, denn „gerade das sich allmählich entfernende, gleichwohl immer noch ‚nachgelebte‘, also letztlich nicht ‚überwundene‘ Geschichtsereignis mag sich als eine gewaltige Projektionsfläche für die sein Andenken wahren Individuen, Teilgruppen oder Gesamtkollektive entpuppen“ (Zuckermann 1998b:19). In einer solchen Situation wird „Gegenwärtiges aufs Vergangene übertragen“ (Zuckermann 1998b:19) wird anachronistisch und potentiell ideologisch, es findet eine „Verzahnung von Geschichte und ideologischer Rezeption der Vergangenheit“ (Zuckermann 1998b:20) statt.

Historische Fakten treffen immer auf die verschiedensten Bedürfnisse in der Gegenwart. Sie werden – auch im geschichtswissenschaftlichen Diskurs – verschieden interpretiert und gedeutet bzw. unter Umständen auch missdeutet und manchmal sogar vorsätzlich verfälscht. Das kollektive Gedächtnis nimmt Einfluss auf die Geschichtsschreibung, v.a. im offiziellen Bereich der Erziehung, Bildung, Erinnerungspolitik (Joggerst 2002:30). Unter solchen Bedingungen kommt es nicht selten zur Bildung eines geschichtlichen Kanons<sup>23</sup>. Dieser wird, vor dem Hintergrund der Bedürfnisse des kollektiven Gedächtnisses, aus den den hegemonialen geschichtlichen Diskurs stützenden historischen Arbeiten gebildet (J. Assmann 2000:120ff.). Damit möchte ich nicht in Frage stellen, dass es eine um Objektivität bemühte und kritische Geschichtswissenschaft gibt, die immer wieder Material zutage fördert, was die verschiedenen hegemonialen geschichtlichen Diskurse hinterfragt und unterminiert. Dennoch denke ich, dass es wichtig ist darauf hinzuweisen, dass es auch in den modernen westlichen demokratischen Gesellschaften geschichtswissenschaftliche Forschung gibt, die sich der Verifizierung bereits im kollektiven Gedächtnis verankerter fundierender Erinnerungen verschrieben hat oder das historische Studien z.B. von der politischen Elite instrumentalisiert und in fundierende Erinnerungen/ Mythen umgewandelt werden können. J. Assmann bezeichnet diese Art der Geschichtsschreibung als „fundierende Geschichte“<sup>24</sup> (J. Assmann 2000:75). Die Existenz einer, wie J. Assmann sie nennt, „antiseptischen“ (J. Assmann 2000:75), von Wertorientierungen vollkommen freien Geschichtswissenschaft, ist einfach unmöglich. Man darf nicht vergessen, dass Geschichte immer eine Kombination aus Ereignissen und deren Repräsentation ist, so sollte

---

<sup>23</sup> Ein Kanon, egal ob eine religiöser, ein literarischer oder ein geschichtlicher, schafft zunächst einmal eine Grenze. Durch diese Technik werden Alternativen ausgegrenzt und das Ausgewählte eingezäunt (J. Assmann 2000:121). Auch wenn politische bzw. ideologische Kanons sehr viel vergänglicher sind als religiöse, können sie in ihrer Blütezeit dennoch eine nahezu sakrale Autorität haben, was im Extremfall bedeutet, dass jemand, der diesen Kanon anzweifelt, wie die Häretiker des Mittelalters, dafür mit seinem Leben bezahlen muss.

<sup>24</sup> Ein Beispiel, dass Assmann für solch eine fundierende Geschichte gibt, ist der Umgang mit dem Ort Massada und seiner Geschichte, die archäologisch erforscht sind und in der israelischen Gegenwart zu einem Nationalmythos geworden sind. Massada war eine Festung am Toten Meer, die 70 CE von den Römern eingenommen wurde, jedoch hatten alle, die sich dort verschanzt hatten den Freitod gewählt, um nicht in römische Gefangenschaft zu geraten. „Seit dem Zweiten Weltkrieg“, so schreibt Moshe Zimmermann, „ist der Satz ‚Massada darf nie wieder fallen‘ zum zionistischen Slogan geworden“ (Zimmermann 2004:82). Hier erfolgt bis heute die Vereidigung junger israelischer Soldaten auf ein Märtyrertum, welches dieser Ort und seine Geschichte symbolisieren.

„Geschichtswissenschaft zur Untersuchung dessen [werden], *was geschehen ist und wie es an uns weitergegeben wird*“ (Young 2001:60).

#### 2.4. Darstellbarkeit der Shoah – Nachdenken über eine andere Art der Geschichtsschreibung

„Es ist vor allem die Unfassbarkeit des weltgeschichtlichen Ereignisses, seine monströsen Ausmaße, die ihm eigene zeitliche Dichte und spezifische verbrecherische Intensität, die jeden Versuch, dieser sich durch die Repräsentation zu bemächtigen, als unzulänglich erscheinen lassen“ (Zuckermann 2002:1).

Im Zusammenhang mit der historisch-wissenschaftlichen Forschung über die Shoah kommt es immer wieder zu wissenschaftsinternen, aber auch öffentlich Debatten um eine adäquate, richtige, wahrhaftige Darstellung.<sup>25</sup> Das Kriterium der Angemessenheit nimmt hier eine zentrale Stellung ein. Zuckermann weist jedoch darauf hin, dass diese Problematik eigentlich bei jeder Art der Repräsentation der Vergangenheit eine Rolle spielt, da nichts Vergangenes angemessen, d.h. vollkommen wahrheitsgetreu, in seiner ganzen Wirklichkeit, im Nachhinein repräsentiert werden kann.

„Jeder späteren Nachzeichnung von Geschehen, und sei es der trivialer Alltagsbegebenheiten, eignet ein notwendiges Moment der Verzeichnung an, mithin ein den Anspruch auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit stets konterkarierendes Element der Entstellung. Das hat nicht unbedingt etwas mit Ideologie zu tun, sondern rührt vielmehr von der immanenten Beschränktheit jeglichen darstellenden Nacherlebens her, welches ja immer auf die Mittel der Selektion, der Reduktion und der Kodierung angewiesen ist“ (Zuckermann 2002:1).

Über das Postulat der Undarstellbarkeit der Shoah schleicht sich etwas ersatzreligiöses in die Diskussion ein, das Zuckermann mit dem jüdischen Bilderverbot vergleicht, was dann genau wie eine offensichtliche Instrumentalisierung der Shoah zu eine Ideologisierung führt (Zuckermann 2002:2).

Der Historiker Saul Friedländer geht zwar davon aus, dass es in der Shoah-Darstellung etwas Undarstellbares gibt, will dieses Undarstellbare jedoch nicht zum Fetisch erheben. Mit seinem Mahnen an die Einzigartigkeit und ultimative Unerklärbarkeit dieser Ereignisse möchte er niemanden von einer Beschäftigung mit diesem Thema abhalten, nur „dem Drang zur abschließenden Deutung entgegenwirken“ (Friedländer zitiert nach Aschheim 2002:38) und allen Lehren, die vermeintlich aus der Shoah gezogen werden können. Somit richtet sich sein Bemühen gerade gegen jede Art der Ideologisierung (Aschheim 2002:41).<sup>26</sup> Er plädiert für eine

<sup>25</sup> „Zu einem Zeitpunkt, wo die historischen Daten im Wesentlichen bekannt sind, wird die Frage nach der Konstruktion von Geschichte und Erinnerung zentral“ (Düwell/ Schmidt 2002:7).

<sup>26</sup> Friedländer war und ist ein sehr aufmerksamer Beobachter und scharfer Analyst der verschiedenen Holocaustnarrative und ihrer z.T. ideologischen und manipulativen Funktion v.a. in Israel und in Deutschland (Aschheim 2001:17, 23, 34, 35, Friedländer 1988.).



neue Art der Geschichtsschreibung über die Shoah, deren einer zentraler Bestandteil die Erinnerungen von Überlebenden sein soll. Friedländer fordert das Aufbrechen der lange akzeptierten Paradigmen der Unzulässigkeit der persönlichen Stimme des Historikers und der Unzuverlässigkeit und damit Unbrauchbarkeit von Zeugenaussagen für den Historiker (Friedländer nach Young 2001:52). In diesem Zusammenhang entwickelt er das Konzept der „tiefen Erinnerung“. „Gewöhnliche Erinnerungen“ haben eine Tendenz zur Kohärenz, Schlüssigkeit und suchen nach der Entwicklung einer versöhnlichen Haltung. „Tiefe Erinnerungen“ hingegen sind unaussprechbar, undarstellbar. Sie stellen ein unbewältigtes Trauma dar, welches sich jeder dauerhaften Sinngebung entzieht (Friedländer nach Young 2001:44). Die Herausforderung einer Geschichtsschreibung über die Shoah ist es, eine Verbindung von geschichtswissenschaftlicher Analyse (d.h. den historischen Bedingungen für die Shoah) und „tiefer Erinnerung“ der Überlebenden zu schaffen, sich jedoch dabei der Tatsache immer bewusst zu sein, dass die Kluft zwischen beiden niemals überbrückt werden kann (Friedländer nach Young 2001:45). Über die Einbindung der traumatischen Erinnerungen der Überlebenden in die Geschichtsschreibung soll ihr – der Geschichtsschreibung – ein Charakteristika dieser Erinnerungen mit eingeschrieben werden, nämlich das der Unmöglichkeit einer Sinngebung. Die Zeugenaussagen machen die Einebnung von in der Geschichte liegenden Kontingenzen und Uneindeutigkeiten unmöglich. Eine so konzipierte Geschichtsschreibung entzieht sich, so Friedländer, der Möglichkeit einer Ideologisierung, da man aus ihr keine eindeutigen Schlussfolgerungen aus der Geschichte ziehen kann (Friedländer nach Young 2001:48f.). Der Historiker, der sich mit der Shoah befasst, trägt Sorge für einen Sinn, den es nicht gibt (Young 2001:49).

Friedländer plädiert nicht nur für eine Geschichtswissenschaft, die Zeugenaussagen als zentralen Bestandteil ihrer Forschung ansieht, sondern geht noch einen Schritt weiter und fordert das Einfügen persönlicher, selbstreflexiver Kommentare des Historikers.

„Anders als Historiker, die durch ihre eigene Geschichte beunruhigt sind und befürchten, daß jegliche subjektive Äußerung den Eindruck unterminiert, in ihnen spreche eine unparteiische Autorität, zielt Friedländer darauf ab, genau die Parteilichkeit hervorzuheben, denn nur auf diese Weise seien die Gründe offen zu legen, warum die Geschichte überhaupt geschrieben wird“ (Young 2001:51).

Und weiter heißt es bei Young:

„Statt weiterhin in Abrede zu stellen, daß der Historiker ein notwendig interessierter Erzähler von Geschehnissen ist, betrachtet Friedländer seine eigene Rolle als Teil der historischen Wirklichkeit, von der berichtet wird“ (Young 2001:53).

Young weist auf, dass in der klassischen Geschichtsschreibung, die nur von einer universalen und wahren Geschichte ausgeht, auch der Wunsch und z.T. die Überzeugung steckt, dass es sich bei der Geschichte um einen sich unaufhaltsam zum Positiven entwickelnden Prozess handle, an dessen Ende die Erlösung der Menschheit steht.

„Woran ich glaube, ist eine anti-erlöserische *Geschichtserzählung* [Hervorhebung der Verfasserin], eine, die systematischen Zweifel zum Ausdruck bringt, die den Verlust jeder Gewißheit aufbewahrt, die das Erzählen als Prozeß begreift und niemals als fertiges Ergebnis“ (Young 2001:62).

### **3. Exkurs: Geschichte und kollektive Erinnerung in der jüdischen Tradition – Der Erbe der Staates Israel**

„Diaspora bedeutet, in der Fremde beheimatet zu sein und den Zustand der Fremdheit als Lebensbestimmung auszuprägen. Identität in der Diaspora ist gekennzeichnet durch das Teilen des Lebensalltags des Gastlandes neben der Aufrechterhaltung der Bindung an das Verlorene durch: eine Erinnerungskontinuierung, Erinnerungsleitsätze“ (Dabag 1995: 81).

Die jüdische Diaspora ist gekennzeichnet durch eine Eigenkonstituierung, die geprägt ist durch eine spezifische Exklusivität, basierend auf dem Bund, den Gott mit dem Volk Israel – mit seinem Volk – schloss. Zion, Jerusalem, der Tempel, das Land Israel, die heilige Sprache, die Erwartung und Hoffnung auf eine Rückkehr in der messianischen Endzeit blieben auch in der Diaspora in der Sinnwelt der Juden lebendig und bildeten ein „erhabenes Selbstverständnis, dem sich nur wenige entziehen wollten und konnten“ (Schatzker 1995:107). Lebendig erhalten wurde dieses Selbstverständnis über normative und formative Institutionen<sup>27</sup>, die den Alltag strukturierten und gemeinsame Identität erhielten und stärkten. Hinzu kam ein gemeinschaftliches historisches Schicksal, geprägt durch gemeinsames Leiden und gegenseitige Hilfe. Daraus erwuchs ein Verantwortungsgefühl jedem Juden und jedem Teil der Judenheit gegenüber, das zum Bindeglied der Gemeinschaft durch die Jahrhunderte wurde (Schatzker 1995: 107f., vgl. auch Smith 1999:108f.).

Das Gedenken bzw. das nicht Vergessen ist dem einzelnen seit dem Auszug aus Ägypten und dem Bund mit Gott als göttliches Gebot auferlegt.

„Erinnern heißt hier soviel wie gehorchen. [Denn] das Gesetz befreit aus Ägypten, immer und überall, wo Ägypten sich breit macht. Ägypten ist die Fremde, das Gesetz ist das Eigene, die Heimat, in die man befreit ist. Erinnerung heißt, dieser Rettung treu bleiben“ (J. Assmann 1995:73, vgl. auch Schatzker 1995:108, Smith 1999:209).

---

<sup>27</sup> Dazu gehören u.a. die Einhaltung ritueller Vorschriften, der Rhythmus den das Kalenderjahr vorgibt, der Sabbat sowie die Einrichtungen der sozialen Fürsorge. All dies gab dem Leben Inhalt und Form. Hinzu kam, dass die Kenntnis der Lehren der Religion als höchstes Gut galten und Lernen und Lehren als höchstes Streben und so bildeten sie ein zentrales Element der Identität der Diasporagemeinschaften.

Die geschichtliche Erinnerung ist ein zentrales Element des jüdischen Glaubens, da Gott durch sein Wirken in der Geschichte erkannt wird. Mit dem Abschluss des jüdischen Kanons im 2. Jahrhundert BCE ist die Geschichte des Volkes ein integraler Bestandteil seiner heiligen Schrift.

„(...) obwohl das Gedenken der Vergangenheit immer einen zentralen Faktor im jüdischen Erleben bildete, waren die Historiker nicht deren hauptsächliche Hüter“ (Yerushalmi zitiert nach Schatzker 1995:108).

Die Weitergabe des Wissens und damit die Integration in die Gemeinschaft fand über Zeremonien, Rituale und Liturgie statt, in denen die kollektive Erinnerung und Identität bewahrt wurde. Denn Inhalt und Sinnggebung der Geschichte liegen in der heiligen Schrift und neue geschichtliche Ereignisse können „in die bereits bestehende und geheiligte Gedankenwelt der Vorväter und Propheten eingefügt“ werden (Schatzker 1995:110).<sup>28</sup>

Erst im 19. Jahrhundert setzt eine wissenschaftliche Historiographie ein, die v.a. durch das Entstehen der „Wissenschaft des Judentums“, als universitärer Disziplin, befördert wurde. Besonders ausschlaggebend war dafür gewiss auch der Umstand, dass Gleichberechtigung und Aufnahme ins Kulturleben der anderen Völker nur um den Preis der Aufgabe des traditionellen jüdischen Lebens mit seinen die Erinnerung und Identität konservierenden Einrichtungen und Sozialisationsagenturen zu haben war. Mit der Veränderung der Zielsetzung in der Sozialisation verloren die traditionellen Formen der Aufbewahrung des jüdischen kollektiven Gedächtnisses an Bedeutung. Schatzker zitiert an dieser Stelle Yerushalmi, der meint, dass „die wissenschaftliche Geschichtsschreibung [so] zur Religion der Juden [wurde], die aufgehört hatten zu glauben“ (Yerushalmi zitiert nach Schatzker 1995:112). Die Geschichtsschreibung wurde zur höchsten, kompetentesten Autorität des modernen Judentums. Meiner Meinung nach kann man darin einen Kompromiss sehen, der es erlaubt, in einer neuen Situation das Judentum – das eigene Erbe – doch auf eine gewisse Weise zu bewahren. Die Aufbewahrung des Wissens um die eigene Vergangenheit wird den Anforderungen anderer Kulturen angepasst, jedoch nicht vollkommen aufgegeben. Der Zionismus, auch wenn er sich zur Legitimierung seiner Ideen und Ziele der Geschichte zuwandte, konnte auf ein großes Reservat kollektiver Erinnerungen und Symbolik zurückgreifen, v.a. auf den Erwähltheitsgedanken.

„Similarly, the sacred character of these memories, symbols and traditions constituted a major resource, parameter and problem for a secular Zionism (...)“ (Smith 1999:209).

---

<sup>28</sup> Deshalb ignoriert heute die jüdische Orthodoxie den Yom HaShoah „mit dem Hinweis, daß der traditionelle Trauer- und Fasttag zur Erinnerung an die Tempelzerstörung auch der Erinnerung an den Holocaust gerecht wird“ (Schatzker 1995:110f.).

Die Ambivalenzen des kollektiven Erinnerns in Israel zwischen der religiösen Tradition des Nicht-Vergessens und der Geschichtswissenschaft verdeutlicht Schatzker am Beispiel des Yom HaShoah (Holocaustgedenktags). Die Shoah ist das überragende Schlüsselereignis der Juden in der Neuzeit. Im Staat Israel wurde es entsprechend den traditionellen Formen des jüdischen Eingedenkens institutionalisiert.

„Ferner wurde die traumatische und traumatisierende Erinnerung an den Holocaust aus Legitimitätsgründen für die Stabilität und Bestandsbewahrung des Staates Israels und des Judentums überhaupt herangezogen (...)“ (Schatzker 1995:113).

Das Problem sieht Schatzker nicht spezifisch in der Ritualisierung der Shoah-Erinnerung nach traditionellen jüdischen Mustern, sondern in der Vermischung zwischen einer ritualisierten, mit religiösen Elementen versehenen Erinnerung und der Geschichtswissenschaft, wie er es dort beobachtet, wo Gedenkstätten auch zu Lehrstätten werden, denn „...sämtliche den Gedenktagen, Gedächtnisfeiern und liturgischen Ritualisierungen zugrundeliegende Voraussetzungen sind von einem Lernprozeß deutlich zu unterscheiden“ (Schatzker 1995:113). Ihr Ziel ist es „trotz der Wirklichkeit mit ihr bestehen zu können“ (ebd.), sie heben sie auf eine transzendente Ebene, die mit Analyse und Wissenschaft nichts zu tun hat. Vermischt man ritualisierte Erinnerung und Geschichtswissenschaft, ist keinem von beiden ein guter Dienst damit getan, da beide notwendig sind, aber keines durch das andere ersetzbar ist.

„Schwankend zwischen Anklage, Selbstbeschuldigung und Apologetik, zwischen dem Zwang zur Bewältigung und dem Zwang zur Verdrängung, begleitet sie [die Shoah] das israelische Leben und bestimmt das Bewußtsein des Volkes und des Staates, insbesondere in Situationen der Spannung und der Gefahr“ (Schatzker 1995:114).

#### **4. Fazit**

Wir haben also festgesellt, dass eine Gruppe ihre Vergangenheit primär aus dem Bedürfnis heraus erinnern, eine erlebte Gegenwart als sinnhaft erscheinen zu lassen sowie sich ihrer Einzigartigkeit und Identität zu vergewissern. Aus der aus den Bedürfnissen und Bedingungen der gegenwärtigen Realität der Gruppe rekonstruierten Vergangenheit, gewinnt sie Handlungsanleitungen für die Zukunft. Des weiteren können wir festhalten, dass kollektive Identität durch kollektive Erinnerung geformt wird, jedoch die einmal geformte kollektive Identität dann auch Einfluss darauf hat, was als erinnerungswürdig eingestuft wird. Kollektive erinnern somit eigentlich nur, was für sie in der gelebten Gegenwart nützlich ist, unangenehme Erinnerungen werden nur zu gern verdrängt. Hier kann die moderne Geschichtswissenschaft ein Stachel im Fleisch der stark interessen gebundenen und z.T. manipulativ eingesetzten kollektiven

Erinnerung sein. Allerdings kann man feststellen, dass die in der kollektiven Erinnerung einer Gruppe gespeicherte Vergangenheit, v.a. durch ihre formative, normative und identitätsstiftende und -sichernde Funktion, sehr viel stärker ist, als die sie korrigierenden Erkenntnisse der Geschichtswissenschaft. So schreibt Jael Zerubavel, indem sie sich auf Carl Becker bezieht:

„The kind of history that has most influence upon the life of the community and the course of events is the history that common people carry around in there heads. (...) and this picture, however little it corresponds to real past, helps to determine their ideas about politics and society“ (Zerubavel 1995:3, vgl. auch Zimmermann 2004:87f.).

Und hier liegt auch das Gefahrenpotential kollektiver Identitäten und der sie formenden Erinnerungen. Wie aus den vorherigen Kapiteln der Arbeit hervorgeht, entstehen kollektive Identitäten in Abgrenzung zu anderen Gruppen. Diese kulturell induzierten Fremdheiten, wie J. Assmann sie nennt, können soweit gesteigert werden, dass der Angehörige einer anderen Gruppe zum absoluten, ewigen Feind hochstilisiert wird. Ein Bestandteil des Prozesses einer solchen Feindkonstruktion ist, dass alle negativen Eigenschaften des „Selbst“ auf den Feind übertragen werden und so konstatieren Horkheimer und Adorno resigniert:

„Das zwanghaft projizierende Selbst kann nichts projizieren als das eigene Unglück, von dessen ihm selbst einwohnendem Grund es doch in seiner Reflexionslosigkeit abgeschnitten ist“ (Horkheimer/ Adorno 2003:201).

## **II. Shoah-Erinnerung in Israel**

„Auschwitz kommt immer wieder zum Vorschein. Egal, ob es um den Golfkrieg 1991 oder um eine Werbekampagne für die Lufthansa geht, die als antisemitisch beschrieben wurde, obwohl der Graphiker Israeli war – sofort kommen historische Assoziationen zum Tragen, die eine sachliche, gegenwartsbezogene Problemlösung oder –betrachtung erschweren“ (Zimmermann 2004: 14).

Die Shoah ist auch heute noch im israelischen Bewusstsein unverarbeitet und allgegenwärtig. Hanna Yablonka bezeichnet sie als das „major national trauma“ (Yablonka 2003 :1).

Als Israel im Jahre 1948 gegründet wurde, ging es nicht nur darum einen sicheren Hafen für die Juden der Welt zu schaffen, sondern vor allem sollte ein jüdischer Staat entstehen, der die Herausbildung einer eigenständigen, nationalen und politischen Identität ermöglichte. Im Land Israel sollte gemäß der zionistischen Ideologie ein „Neuer Jude“ leben – stark, selbstbewusst, wehrhaft – völlig befreit von den Ketten der Diaspora.

„Das bedeutet, dass neben der Schaffung der äußeren politischen Umstände versucht werden musste, den ideologischen Idealen entsprechende Formen und Symbole zu schaffen, die zu Trägern des zionistischen Selbstverständnisses werden sollten“ (Diemling 2002: 49).

Zwar gehörte die Shoah in den ersten Jahren nach der Staatsgründung nicht gerade zu den vornehmlichsten Bezugspunkten dieser neuen Identität, dennoch erkannte man bereits sehr bald das politische Potential, das in ihr steckte und nutzte es auch (vgl. Zuckermann 1998c: 23, Zuckermann 1998a: 25), anfangs eher zögerlich, doch spätestens nach dem Sechs-Tage-Krieg immer offensiver. Über die Jahre kam es zur Entwicklung von „ideologischen Holocaust-Kodes“, die Auswirkungen auf die politische Kultur des Landes haben und heteronom instrumentalisiert werden (Zuckermann 1998a:16). Die Shoah wurde zum primären Bezugspunkt und Argument im politischen Diskurs des Landes. Menachem Begin, israelischer Ministerpräsident von 1977 bis 1983, gilt als die politische Persönlichkeit, die der politischen Instrumentalisierung der Shoah Tür und Tor geöffnet hat und somit auch zu einer Verhärtung der Fronten im israelisch-palästinensischen Konflikt und einer inadäquaten und gefährlichen Verknüpfung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im israelischen Kollektivgedächtnis beitrug. Diese Verknüpfung und ihre politische Instrumentalisierung, ist nach Meinung einiger Historiker und Sozialwissenschaftler<sup>29</sup> für die unheilvolle Entwicklung des israelisch-palästinensischen Konfliktes zum großen Teil mitverantwortlich.

Heute ist die Shoah ein fester Bestandteil im israelischen Alltagsdiskurs. Nach Böttgers existieren drei verschiedene Instrumentalisierungs- und Argumentationslinien in Politik und Gesellschaft: Die Verwendung der Shoah zur Legitimation der eigenen innenpolitischen Position, zur Delegitimation des politischen Gegners oder zur Rechtfertigung der Sicherheitspolitik, v.a. in Bezug auf die besetzten Gebiete (Böttgers 2005:13).

Der Staat Israel versteht sich als einziger legitimer Vertreter des Andenkens an die Shoah (Zuckermann 1998a:7). In der Diaspora formten traditionelle religiöse Autoritäten die Struktur der Erinnerung. Im Lande Israel sollte diese Aufgabe von staatlichen Institutionen übernommen werden. So kam es nach Friedländer zu einer ständigen Interaktion zwischen traditionellen und neuen Autoritäten, die zur Folge hatte, dass bis heute keine wirklich säkulare Form des Erinnerns, selbst wenn es um historische Ereignisse wie die Shoah oder den Sieg im Unabhängigkeitskrieg geht, möglich ist (Friedländer 1988:11). Heute wird die Erinnerungsarbeit hauptsächlich von Angehörigen der zweiten bis vierten Generation betrieben, sie stützt sich also nicht mehr auf primäre und individuelle Erinnerung, sondern fast ausschließlich auf das, was im kollektiven Gedächtnis von der Shoah erinnert wird. Wie bereits im theoretischen Teil dieser Arbeit erörtert, wird im kollektiven Gedächtnis nicht Geschichte an sich festgehalten. Hier ist es

---

<sup>29</sup> Vgl. u.a. Zimmermann 2000:105-110, Zuckermann 2000:111-116.

so, „daß nicht die Information selbst, sondern die Mythologisierung der Geschichte die zentrale Rolle spielt. Es geht nicht um Kenntnisse, es geht um die Art, wie man diese Kenntnisse vermittelt, wie man sie mythologisiert und wie man sie nachher instrumentalisiert“ (Zimmermann 1998:51). Zimmermann macht an anderer Stelle, aber im gleichen Zusammenhang darauf aufmerksam, dass Geschichte, die weder pädagogisch noch gesellschaftlich genutzt werden kann, d.h. aus der man nichts lernen kann, eigentlich keine Existenzberechtigung hat, dass aber das Lernen aus Geschichte, egal welche hehren Motive ihm zu Grunde liegen, immer eine Instrumentalisierung der selben darstellt (Zimmermann 2002a: 282).

### **1. Entwicklung der Shoah-Erinnerung**

In der Fachliteratur existiert im allgemeinen eine Dreiphaseneinteilung der Entwicklung der Erinnerung an die Shoah in Israel.<sup>30</sup> In jeder Phase findet man jedoch auch immer gegenläufige Tendenzen und Überschneidungen bzw. das Weiterwirken von Elementen einer früheren Phase. Auch die Kriterien, nach denen die Phasen eingeteilt werden, d.h. welche Ereignisse prägend für die jeweilige Phase waren und welche für den primären Auslöser, für einen neue Entwicklungstendenz gehalten werden, sind durchaus verschieden. So betonen einige besonders die Gerichtsprozesse, die im Zusammenhang mit der Shoah stehen (vgl. Yablonka 2003, Segev 1995), hier natürlich von herausragender Bedeutung der Eichmannprozess, andere sehen in den Kriegen die Hauptantriebskraft für die Entwicklung und Veränderung der Erinnerungskultur (vgl. Zimmermann 1998) und für andere wiederum haben demographische Verschiebungen innerhalb der israelischen Gesellschaft eine große Rolle gespielt (Segev 1995, Zuckermann 1998b). Im allgemeinen kann man von einer Multikausalität ausgehen, in der alle genannten Faktoren eine Rolle spielen. Im folgenden Kapitel wird versucht, die für jede Phase wichtigsten Einflussfaktoren herauszufiltern und ihre Wirkungskraft zu erklären. Außerdem möchte ich dem Drei-Phasen-Modell noch eine vierte Phase hinzufügen, die sich m. E., in den letzten Jahren klar als eigenständig zu erkennen gegeben hat.

---

<sup>30</sup> Vgl. Zimmermann 1998, Zuckermann 1998a, Urban-Fahr 1998, Joggerst 2002.

### 1.1. Erste Phase: Von Helden und Lämmern – Die Anfangsjahre

„(...) die israelische Gesellschaft glaubte, nichts anfangen zu können mit den skelettösen Gestalten, die da massenhaft ins Land kamen, geschlagen, verlaust, gebrochen an Leib und Seele. Menschen, die reden wollten von dem, was sie erlebt (...) und wovon sie ganz erfüllt waren – die aber niemand in diesem ständig bedrohten und von Aufbaulärm erfüllten Israel hören wollte. Machos und Machas waren verlangt, Männer und Frauen als Überwinder und nicht als Überwundene. Was aber waren die Überlebenden des Holocaust anderes als Überwundene, nur durch Zufall dem Tod entkommen, und das noch ohne eigene Initiative – oft genug war ja die Rede davon, daß sie sich wehrlos zur Schlachtbank hatten treiben lassen. Noch Ben-Gurion hat das gesagt!“  
(Klafter zitiert nach Böttgers 2005:4).

Das Verdrängen und Verschweigen der Shoah charakterisiert die ersten Jahre nach der Staatsgründung Israels. Man musste sich auf den Neuanfang, auf das Weiter- und Überleben nach der Katastrophe konzentrieren (Zuckermann 1998b:21). Es galt einen Staat aufzubauen, in den täglich neue Einwanderer strömten, den ca. 400.000 Shoah-Überlebenden (Yablonka 2003:9), die z.T. schon vor der Staatsgründung illegal ins Land kamen, folgte in den 1950ern eine Masseneinwanderung aus den arabischen Ländern, die integriert werden wollte. Trotz des Sieges im Unabhängigkeitskrieg war Israel immer noch von feindseligen Nachbarn umringt. Einerseits konnte man sich also den Luxus der Gedächtnis- und Trauerarbeit schlicht nicht leisten und andererseits war man auch der Überzeugung, mit diesem Krieg von 1948 habe Israel bzw. das jüdische Volk sich normalisiert und könne nun für seine eigene Sicherheit kämpfen und auch siegen. Aus dieser Perspektive betrachtet war die Shoah ein Ereignis aus einer anderen Zeit, die mit der neuen Realität nichts mehr zu tun hatte (Zimmermann 1998:48).

Nach Chaim Schatzker existieren in dieser Periode vier Tendenzen der Shoah-Erinnerung bzw. Rezeption, die einen wirklichen Umgang und eine echte Auseinandersetzung mit der Shoah in dieser Zeit verhindern. Erstens, die Dämonisierung des Geschehenen, d.h. die Täter wurden als das absolute Böse wahrgenommen, auf das der Mensch keinen Einfluss hat.<sup>31</sup> Zweitens, kam es zur Verdrängung der Ereignisse der Shoah aus dem kollektiven israelischen Alltagsbewusstsein. Das heißt jedoch keinesfalls, dass die Erinnerung an die Shoah vollkommen verschwand, dazu war sie in ihrer Monstrosität und Grausamkeit zu einzigartig gewesen, sondern sie lebte sozusagen im kollektiven Unterbewusstsein fort und kam v.a. in Bedrohungssituationen wieder zum Vorschein (vgl. auch Zimmermann 1998:48).<sup>32</sup> Drittens, kann man von Tendenzen der Anklage und Apologetik sprechen, die sowohl Folge eines verletzten israelischen Selbstbewusstseins und nationalen Stolzes waren, als auch der Scham, vielleicht nicht genug für

<sup>31</sup> „By labeling Eichmann as the ‚devil‘, the judge has shifted the discourse on Nazi evil from the human context the meta-historical, metaphorical and theological plains, where rational tools are not applied and only emotional ones are pertinent“ (Yablonka 2003:15). (In diesem Zitat ist von der Erwähnung Eichmanns im Kaster-Prozess von 1954/55 die Rede.)

<sup>32</sup> „Der Holocaust [wurde] lediglich aus dem kognitiven Bewußtsein verdrängt; weder die Rationalisierungsstrategien des Einzelnen noch die Ideologie des Kollektivs vermögen letztlich die latente, vermeintlich unmerkliche Fortwirkung des Holocaust im Unterbewußten zu eliminieren. In der Sphäre des Kollektivs hat dieses Muster weitreichende Folgen“ (Zuckermann 1996:24).



die Rettung der europäischen Juden getan zu haben, entspringen. Um diese psychischen Spannungen besser ertragen zu können, stellte man die aktiven Kämpfer in den Vordergrund und schuf so die Verbindung von Shoah und Heldentum (vgl. auch Friedländer 1988:17, Zuckermann 1998a:24, Zuckermann 1998b:20, Segev 1995:556ff.). Als eine Folge der Verdrängung entstand eine Überkompensation, d.h. dass die Ereignisse der Shoah nicht als solche, sondern in der Form eines Mythos erinnert wurden. Schatzker bezeichnet diese vierte Tendenz als Mystifizierung und Ritualisierung (Schatzker 1990:155ff.).

An dieser Stelle möchte ich noch einmal etwas genauer auf die Verknüpfung von Heldentum und Shoah, sowie die damit Verbundene Geringschätzung der „passiven“ Opfer eingehen, da die m.E. nach das prägende Charakteristikum in der Shoah-Erinnerung dieser Jahre war. Grund für die Entstehung der Verbindung von Shoah und Heldentum waren zum einen die vom Zionismus propagierte „Negation der Diaspora“ und die Entstehung einer neuen Identität, der des „Neuen Juden“ (Segev 1995:556ff., Zuckermann 1998a:25ff.), aber zum anderen eben auch die Unfassbarkeit des Geschehenen. Man darf nicht vergessen, dass die meisten nach Palästina ausgewanderten Juden Familie und Freunde in Europa zurückgelassen hatten, die es nun nicht mehr gab. Yablonka weist darauf hin, dass eine Internalisierung des gesamten Wissens über die Ereignisse der Shoah in das israelische Bewusstsein eine psychologische Überforderung bedeutet hätte. Sie schreibt weiter:

„The Holocaust was so aberrant and unprecedented an event that knowledge of it required the deconstruction of fixed cognitive patterns“ (Yablonka 2003:1).

Es war also notwendig, die traumatischen und unbegreiflichen Informationen in eine psychisch einigermaßen erträgliche Erinnerungsmatrix einzufügen.

So wurde auch am Ende dieser ersten Phase der Entwicklung der Erinnerungskultur an die Shoah in Israel 1959 das Gesetz zum „Tag des Andenkens der Shoah und des Heldentums“ verabschiedet. Seinen gesellschaftlichen Ausdruck fand diese Rezeption der Shoah in der Verehrung, ja fast Mystifizierung der Ghettokämpfer und der Helden der vom Yishuv durchgeführten Rettungsaktionen (Diemling 2002:66). Ihre Geschichten wollte man hören, es waren Geschichten, in denen der „Neue Jude“ die Hauptrolle spielte, nicht der passive, diasporaverhaftete Ghettojude, der sich ohne Widerstand zur „Schlachtbank“ hatte führen lassen (vgl. Segev 1995:248, Yablonka 2003:4).

Es existierte also eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen dem, was die Shoah repräsentierte und dem was für Israel steht. Zimmermann beschreibt diese Diskrepanz wie folgt:

„Israel steht für ‚Strammstehen‘, für ein aufrechtes Verhalten, für Nationalismus, für Unabhängigkeit und für militärisches Vorgehen, d.h. die Benutzung von Waffen. Die Shoah hingegen steht für eine Untertänigkeit, für Kriecherei, eigentlich für alles, was man im Zionismus nicht mehr akzeptieren will. Und deshalb versuchte man die Shoah als die Geschichte der anderen Juden [der Diasporajuden] abzustempeln“ (Zuckermann 1998a:48).

Die Ereignisse der Shoah galten vielen Zionisten als logische Folge der Diasporaexistenz. Shoah-Überlebende waren somit auch ein Argument für die Richtigkeit des Zionismus. Sie wurden zum abschreckenden Prototyp des Schicksals der Juden in der Diaspora (Zuckermann 19998c:296f., Zuckermann 1998b:22). Sie waren *der Diasporajude*, der sich nicht einmal versucht hatte zu wehren. Hinzu kamen die Fragen, die sich nicht nur die traumatisierten Überlebenden selbst stellten, sondern die ihnen auch anklagend und misstrauisch gestellt wurde: Warum hatten gerade sie überlebt, wo doch so viele andere gestorben waren? Was hatten sie dafür getan (Segev 1995:163ff., 218f., 592)? In diese Zeit fallen auch die sogenannten Kapo-Prozesse und der Kasner-Prozess, die sich mit der „Schuld“ der Überlebenden beschäftigten (Yablonka 2003:9-15). Die Scham und das Trauma der Überlebenden überlebt zu haben und die von außen an sie herangetragenen Vorurteile, die Arroganz und zum Teil die offensichtliche Feindseligkeit verstärkten sich gegenseitig. Beiden Seiten ging es somit, zwar aus unterschiedlichen Motivationen, darum, dass sich die Überlebenden so schnell wie möglich integrierten und eine neue israelische Identität annahmen. Obwohl viele Überlebende bereit waren diese neue Identität anzunehmen, da sie in ihr auch einen Neuanfang und einen Halt sahen, konnten sie das Erlebte nicht wirklich verdrängen. Zuckermann weist darauf hin, dass durch diesen Umstand eine tabuisierte Kluft zwischen den staatsoffiziellen Werten (der öffentlichen Sphäre) und der privaten Lebenswelt entstand (Zuckermann 1998b:22). Ausgegrenzt aus dem öffentlichen Diskurs waren Momente physischen Leidens. So kann man die Integration der Überlebenden in die israelische Gesellschaft als sehr problematisch bezeichnen (Zuckermann 1998b:21f., Zimmermann 1998:48, vgl. auch Segev 1995:157-252).

„Das zionistische Kollektiv erhob also eine Doppelforderung: Einerseits sollte der Holocaust aus dem Sein des Kollektives amputiert werden, um einen ‚Neubeginn‘ zu ermöglichen, andererseits mußte man das ‚Memento‘ erhalten, um den ‚Neubeginn‘ ideologisch verankern zu können – es sollte also der Kode des Holocaust gepflegt werden, ohne daß der Holocaust selbst allzu tief – schon gar nicht essentiell – in die Gestaltung der kollektiven Selbstbestimmung einzudringen vermöchte“ (Zuckermann 1998a:25).

## 1.2. Zweite Phase: Ein Prozess und zwei Kriege – Beginn des öffentlichen Erinnerns

Am Ende der 1950er und am Anfang der 1960er Jahre ist ein wachsendes gesellschaftliches Interesse an den Ereignissen der Shoah zu beobachten. In diesen Jahren beginnt die breite wissenschaftliche und öffentliche Auseinandersetzung mit der systematischen Vernichtung der europäischen Juden. Zimmermann bewertet diesen Prozess hin zu einer veränderten Einstellung gegenüber der Shoah als das Ersetzen alter Mythen durch neue (Zimmermann 1998:48).

Etwa zehn Jahre waren seit der Staatsgründung und dem Unabhängigkeitskrieg vergangen. Die meisten Shoah-Überlebenden hatten sich erfolgreich in die Gesellschaft integriert, im Land gab es einen wirtschaftlichen Aufschwung und der Staat hatte sich fest etabliert. Die israelische Gesellschaft war für eine Auseinandersetzung mit der schrecklichen Vergangenheit bereit (Böttgers 2005:7). Am Ende dieser Phase wird die Shoah ein fester Bestandteil des öffentlichen Bewusstseins in Israel sein, der „zentrale Mythos des Staates“ (Urban-Fahr 1998:69), der zwar auf den historischen Ereignissen fußt, jedoch eher die eigenen Ansichten und Erfahrungen widerspiegelt als historisches Fachwissen (Urban-Fahr 1998:67ff.) und das wichtigste Legitimationsmoment für die Existenz Israels.

### *1.2.1. Der Eichmann-Prozess*

Zuckermann beschreibt den Eichmann-Prozess 1961 als einen „Akt des zionistischen Staates“, der als „Vollzug historischer Gerechtigkeit“ konzipiert war und keine echte Auseinandersetzung mit der Shoah ermöglichte (Zuckermann 1998a:25). Segev sieht in diesem Prozess sogar einen „Akt der Rache“ und eine „kollektive Therapie“ (Segev 2000:126).

„Die Gründe für den Prozess waren eigentlich politisch. Es war ursprünglich nicht der Zweck, die Menschen dem Holocaust näher zu bringen. Die Motivation war sicher politisch. Israel war noch sehr jung. Es war wichtig der Welt zu zeigen, daß das der Staat ist, der im Namen aller Opfer spricht. Es war wichtig, der israelischen Bevölkerung zu zeigen, daß man dem Holocaust gegenüber nicht gleichgültig ist, obwohl man Beziehungen zu Deutschland hat. Es war eine Zeit, in der es schien, als hielte die israelische Gesellschaft nicht richtig zusammen. Die Unterstützung für Ben Gurions Regierungspartei war schwächer geworden. Da dachte er, er sorgt jetzt mal für eine große nationale Erfahrung, die alle vereinigt“ (Segev 2000:125).

Die Planer des Prozesses entschieden sich, trotz des bei weitem ausreichenden Archivmaterials, Augenzeugen nicht nur am Rande mit einzubeziehen, sondern sie zu einem wichtigen Element der Anklage zu machen. Die Intention für diese Herangehensweise war unter anderem, die Shoah tiefer im Bewusstsein der Gesellschaft zu verankern (Zimmermann 2000c:107, Yablonka 2003:15ff.), den Generationsbruch zu überwinden und durch Aufklärung Vorurteile gegenüber den Überlebenden abzubauen. Schmerz, Leid und Trauer der Überlebenden gelangten so

erstmalig in solchem Umfang in die breite Öffentlichkeit. Besonders in das israelische Kollektivbewusstsein hat sich die Aussage von Yehiel Dinur (K.Tzetnik), der Auschwitz als einen anderen Planeten bezeichnete und ohnmächtig wurde als ihn die Anwälte zu einer sachlichen Aussage – frei von Metaphern und Allegorien – bewegen wollten, eingeprägt (Yablonka 2003:16). Nach diesem Prozess war die Erinnerung an die Shoah zu einer nationalen Aufgabe geworden, die staatlich gestützt und gefördert wurde (Böttgers 2005:7).

Die Auswirkungen, die dieser Prozess auf die Wahrnehmung der Shoah-Überlebenden durch die israelische Gesellschaft hatte, fallen sehr unterschiedlich aus. Exemplarisch sollen hier an Hand zweier Autoren die Unterschiede aufgezeigt werden.

Hanna Yablonka beschreibt, dass sich während des Prozesses langsam ein Schamgefühl derer durchsetzte, die über die Überlebenden gerichtet hatten. Der Stereotyp vom Heldentum wurde aufgebrochen und auch der Überlebende, der nicht im Widerstand tätig war, war ein Held, weil er überlebt hatte. Auch betrachtete man das Leben der Juden in der Diaspora und das eigene Leben nicht mehr so eindimensional, sondern begann die Situation während der Shoah in ihrer Komplexität zu begreifen. Es fand eine dreifache Veränderung in der Haltung der Israelis gegenüber den Überlebenden statt: Erstens hatten die Überlebenden nicht nur Glück entkommen zu sein, auch waren sie Opfer. Zweitens begann man sich selbstkritische Fragen zu stellen. Wie hatte man die Überlebenden aufgenommen, wie war man ihnen begegnet? Drittens kam man zu der Erkenntnis, dass die Überlebenden die Brücke waren zwischen der vernichteten Diaspora und der Gegenwart, nur durch sie könnten die Toten im Gedächtnis gehalten werden.

„It became the survivors themselves who imprinted Holocaust consciousness“ (Yablonka 2003:20).

Zuckermann hingegen stellt den Wandel zur Opferbetonung im Eichmann-Prozess in Frage. Er bemerkt, dass viele den Zusammenbruch von Yehiel Dinur während seiner Aussage im Prozess als Demütigung werteten.<sup>33</sup> „Dies wurde als unverständige Schwäche und mit Unbehagen gesehen“ (Zuckermann 2000:113). Die Gesellschaft fühlte sich von den Opfern und ihren Erlebnissen, d.h. von ihrem damaligen Zustand der vollkommenen Ohnmacht, unangenehm berührt. Sie waren eben nicht mit der Konzeption vom wehrhaften und selbstbestimmten neuen Juden vereinbar und galten weiterhin eher als abschreckendes Beispiel des Diasporadaseins und der Legitimation des Staates (Zuckermann 1996: 69f.).

---

<sup>33</sup> Auch im Prozess gab es zwei Arten von Überlebenden, die schwachen, passiven Opfer, exemplarisch verkörpert durch Yehiel Dinur, und den starken, aktiven Helden, für den die Person Abba Kovners steht.

„In Israel, will es scheinen, begann die Fetischisierung des Holocaust gerade mit der Vernachlässigung des Andenkens der Holocaust-Opfer zugunsten der Pflege seines Mythos“ (Zuckermann 1996: 26).

Moshe Zimmermann sieht im Eichmann-Prozess zwar eine Zeichen für die zunehmende Auseinandersetzung mit der Shoah, einen echten Umschwung in der Einstellung zu den Überlebenden macht er jedoch erst in der Vorphase des Sechs-Tage-Krieges aus (Zimmermann 1998: 48).

### *1.2.2. Der Sechs-Tage-Krieg*

Die Vorphase des 1967er Krieges war durch einen innenpolitischen Machtkampf gekennzeichnet (Segev 1995:509ff.), in dem die Gegner des damaligen Ministerpräsidenten Eschkol es ausgezeichnet verstanden die Shoah zu instrumentalisieren, um Eschkols Position zu schwächen. Versuche, die Krise auf diplomatischem Wege zu lösen, wurden diskreditiert, indem man sie mit dem Münchner Abkommen von 1938 verglich und die Bedrohung durch die arabischen Länder mit der durch den Nationalsozialismus. Gegen eine solche Bedrohung helfe nur ein entschlossener Regierungschef, der das Land in den Krieg führe. So konnte man denn auch in den Zeitungen dieser Tage Zeilen wie folgende lesen:

„Auf dem Spiel steht die Existenz oder Nicht-Existenz des jüdischen Volkes. Wir müssen die Machenschaften des neuen Hitlers im Keim ersticken, solange es noch möglich ist, sie zunichte zu machen und dennoch zu überleben. Es ist eine unverantwortliche Torheit, nicht zu glauben, was Nasser seit zwölf Jahren sagt und schreibt. Weder die Weltöffentlichkeit noch die Juden glaubten, daß Hitler seine Aussagen ernst meinte... Nasser wendet im Grunde die selbe Strategie an wie Hitler“ (MK Elieser Livneh zitiert nach Segev 1995:514).

Obwohl diese Vergleiche die Lage nicht annähernd adäquat beschrieben, war die Furcht vor einer bevorstehenden Vernichtung durchaus real. Diese Furcht und Unsicherheit wurde in der Bevölkerung noch durch die lange Wartephase vor Kriegsausbruch verstärkt, in der man nicht wusste was auf einen zukam und in der alles möglich erschien. Das israelische Selbstbewusstsein und Selbstverständnis war erschüttert. Man fühlte sich nicht mehr stark und selbstbestimmt, sondern eher ausgeliefert. In dieser Lage versuchte man die eigene Situation mit der der Juden während des Nationalsozialismus zu vergleichen. Man kam zwar zu der Schlussfolgerung, dass zwischen beiden sehr große Unterschiede bestehen, es aber durchaus auch Ähnlichkeiten gibt. Man konnte das Gefühl der Hilflosigkeit der Opfer besser verstehen und die ablehnende Haltung gegenüber den Überlebenden begann sich zu ändern (Zimmermann 1998:48). Segev geht davon aus, dass der primäre Auslöser dieses Krieges Angst war, die ihre Wurzeln in der Shoah-Erfahrung hatte (Segev 1995:515). Die Lehre, die man aus dieser Situation zog, gibt die Aussage eines Knesset-Abgeordneten der Cherut-Partei in einer

erschütternden Prägnanz und Klarheit wieder. Diese Lehre ist auch heute in Israel allgegenwärtig.<sup>34</sup>

„Wir waren nicht so wenige, wie die Leute sagen. Auf unserer Seite kämpften die sechs Millionen, die uns das elfte Gebot ins Ohr flüsterten: ‚Du sollst nicht getötet werden‘ – das Gebot, das am Berg Sinai fehlte und das uns jetzt, in den jüngsten Kämpfen am Sinai, gegeben wurde“ (MK Arie Ben-Elieser zitiert nach Segev 1995:516).

Im Geiste dieses Gebotes begründete man auch die harte Linie der Besatzungspolitik im Gaza-Streifen und in der Westbank. Parallel kam es jedoch auch zu einer entgegengesetzten Entwicklung. Schon kurz nach dem Krieg kamen Zweifel an der Besatzung auf und viele Soldaten begründeten ihre ablehnende Haltung gegenüber dieser Politik mit einem Verweis auf die Shoah. Das Gedenken an die Shoah mache es ihnen schwer sich wie Besatzer zu verhalten (Segev 1995:516f.).

Die allgemeine Tendenz in der israelischen Bevölkerung war jedoch, angesichts des überragenden Sieges im Sechs-Tage-Krieg, die Shoah wieder bis auf weiteres zu verdrängen (Joggerst 2002:73).

### *1.2.3. Der Yom-Kippur-Krieg*

Der Yom-Kippur-Krieg 1973 brachte eine echte Veränderung im Geschichtsverständnis und in der Einstellung gegenüber den Opfern mit sich. Er brach fast völlig überraschend aus. Gefühle der Hilflosigkeit und des Ausgeliefertseins machten sich in der gesamten Bevölkerung breit, vor allem ausgelöst durch die anfänglichen Erfolge der arabischen Armeen. Der Mythos von der Unbesiegbarkeit der Israelischen Verteidigungsarmee erlitt einen empfindlichen Schlag und mit ihm auch die nationale Identität, die u.a. auf ihm fußte (Segev 1995:518). Bilder von gefangenen und erniedrigten israelischen Soldaten weckten Assoziationen mit dem II. Weltkrieg (Joggerst 2002:73). Gerade Israel stellte sich nicht als der sicherste Ort für Juden auf der Welt heraus. Ganz im Gegenteil schien das Leben des jüdischen Individuums in keinem anderen Land der Welt so bedroht zu sein wie hier. Man benötigte finanzielle und politische Hilfe aus der Diaspora. Auch der letztlich errungene Sieg war mit denen der vorherigen Kriege nicht zu vergleichen. Man hatte hohe eigenen Opferzahlen zu beklagen. Vor diesem Hintergrund begann man sich mit den „passiven“ Opfern der Shoah zu identifizieren. In früheren Jahren hatte man sich mit den „Helden“ der Shoah identifiziert, nun waren die Grenzen des Heldentums nur all zu offensichtlich geworden (Segev 1995:518f.).

---

<sup>34</sup> Vgl. Abschnitt II. 2.2.

„In der Schule hatte uns die Widerstandsbewegung völlig fasziniert. Wir waren wirklich überwältigt von der Vorstellung, daß ‚wir‘ der Widerstand waren und ‚sie‘ die Lämmer, die zur Schlachtbank gingen. Plötzlich stimmt das auch nicht mehr. (...) Wir fühlten uns total isoliert: Das Land war im Begriff, zerstört zu werden, und niemand unternahm etwas. Dadurch fingen wir an, uns mit genau den Menschen zu identifizieren, die wir, um mit Jabotinsky zu sprechen, als ‚Staub und Abfall‘ betrachtet hatten. (...) Bis dahin haben wir geglaubt, daß die Worte Holocaust und Heldentum zusammengehören, und uns mit dem Heldentum identifiziert. Durch den Krieg begriffen wir die Bedeutung des Holocaust und die Grenzen des Heldentums“ (Offizier IDF Ehud Prver zitiert nach Segev 1995:518f.).

Auch nach dem Yom-Kippur-Krieg kam es immer wieder zu terroristischen Angriffen auf jüdische und israelische Ziele. In diesen Jahren waren Shoah-Vergleiche an der Tagesordnung. Segev merkt an, dass diese Entwicklung wohl auch im Zusammenhang mit der Bildung des Likud im Jahre 1973 in Verbindung steht. Das neugegründete Parteienbündnis „setzte auf demagogische Volksnähe und Nationalbewußtsein“ (Segev 1995:522). So schreibt er, dass allen voran Begin gern den Anschein erweckte, die ganze Welt sei von Nazismus verseucht und Israel stehe allein da (Segev 1995:523).

Ein weiteres nicht zu unterschätzendes Ereignis in seinen Auswirkungen auf die Shoah-Rezeption und –Erinnerung fällt in diese Zeit. Mitte der 1970er Jahre kam es zu einer neuen Einwanderungswelle von Juden aus den arabischen Staaten. Ihnen fiel es verständlicherweise schwer die Shoah als Teil ihrer eigenen Geschichte zu begreifen. In der Regierungskoalition begann man sich auf Grund dieser Tatsache Sorgen zu machen und betonte die Wichtigkeit, dass auch die orientalischen Juden sich als Opfer der Shoah und des Nationalsozialismus begreifen. Folge war eine entsprechende Änderung der Schulbücher.

„Er [der Likud] gab ihnen [den orientalischen Juden] ihr wichtigstes Gut zurück, das ihnen die Arbeiterbewegung genommen hatte: die Selbstachtung. Dadurch ließ er sie an etwas teilhaben, das bisher ein Privileg der Aschkenasim gewesen war – Erbe des der Holocaust“ (Segev 1995:522f.).

So wurde in den 1970er Jahren einer der wichtigsten Grundpfeiler der hegemonialen Geschichtsinterpretation im kollektiven Bewusstsein verankert. Die Strategie hatte Erfolg, denn heute begreifen sich auch die orientalischen Juden als Opfer der Shoah. Diese Wahrnehmung basiert auf der staatsoffiziellen Interpretation der Shoah, die eine vollkommene Integration der jüdischen Bevölkerung Israels auf der Grundlage der Shoah ermöglicht.

### 1.3. Dritte Phase: Arafat der neue Hitler – Begin und die Inflation der Shoah-Vergleiche

Am Ende der 1970er Jahren ist die Shoah im öffentlichen Diskurs allgegenwärtig, mehr und mehr wird sie zum identitätsstiftenden Element der israelischen Gesellschaft und ihr Einfluss auf das kollektive Bewusstsein nimmt zu. Was man erinnert ist jedoch weniger das historische Ereignis der Shoah als viel mehr ihr Mythos (Zuckermann 1998a:23, Zimmermann 1998:51, Böttgers 2005:8f.). In diesen Jahren treten andere, klassisch-zionistische Argumente zur Legitimation des Staates und seiner Politik hinter der Shoah zurück. Einerseits kommt es zu einem inflationären Ge- und Missbrauch der Shoah für die Tagespolitik, während andererseits ihre Einzigartigkeit fortwährend betont wird. Auch in der Bildungspolitik wird der systematischen Vernichtung der europäischen Juden eine immer größere Wichtigkeit beigemessen und die Programme der Polenfahrten an israelischen Oberschulen beginnen (Zimmermann 2002:114).

Seit dem Ende der 1980er Jahre weist die Gruppe der sogenannten *Neuen Historiker*, bestehend aus Sozial- und Geisteswissenschaftlern, immer eindringlicher auf die Gefahren hin, die aus dem Festhalten an israelischen Gründungsmythen entstehen, v.a. auch aus dem gegenwärtigen Umgang mit der Shoah-Erinnerung. Sie fordern ein Ende ihrer ideologischen Interpretation und der damit einhergehenden politischen Instrumentalisierung (Joggerst 2002:75).

#### *1.3.1. Menachem Begin*

Am Beginn dieser Periode in der israelischen Geschichte steht Menachem Begin. In den Jahren seiner Amtszeit gewinnt die Instrumentalisierung und Sakralisierung der Shoah eine ungeahnte Qualität. Ziel ist die Schaffung eines ultimativen Arguments für die Existenz Israels und seiner Politik. Damit war die Shoah zum staatstragenden Element geworden (Zimmermann 2002c:114, Zimmermann 2004:126f.).

Im Jahre 1977 kam es in Israel zu einem politischen Umschwung. Erstmals in der Geschichte verlor die Arbeiterpartei die Regierungsmehrheit zu Gunsten des Likud und es kam zu einem Machtwechsel. Menachem Begin wurde Ministerpräsident. Er war der erste Shoah-Überlebende in diesem Amt. Von Beginn seiner Amtszeit an versuchte er bei jeder Gelegenheit die Shoah in politischen Auseinandersetzungen oder für sein eigenes Ansehen einzusetzen (Böttgers 2005:18, Segev 1995:523). Ganz konkret bedeutete dies, dass die Shoah ein willkommenes Instrument wurde, um Wählerstimmern zu fangen und außenpolitische, v.a. militärische Entscheidungen zu legitimieren (Segev 1995:523ff., Joggerst 2003:74). Folgen dieser offensiven politischen Instrumentalisierung der Shoah war die endgültige Zementierung einer Opfer- und



Verfolgungsmentalität in der israelischen Bevölkerung, die zu einer all zu schnellen Übertragung historischer Ereignisse in die Gegenwart führte.

Eine Situation, in der sich das oben erwähnte widerspiegelt und die auch immer als Paradebeispiel für Begin's Umgang mit der Shoah in der Politik angebracht wird, ist der Libanon-Krieg von 1982. Dieser Krieg unterschied sich von seinen Vorgängern insofern, dass er ein klassischer Präventivkrieg war. Da jedoch ein Grundpfeiler des israelischen Ethos war, nur Verteidigungskriege zu führen und niemals Angriffskriege,<sup>35</sup> musste die Politik erst ein ausreichendes Bedrohungsszenario schaffen, damit die Bevölkerung von der Notwendigkeit und Richtigkeit des Krieges überzeugt war und seiner eigentlichen Natur als Verteidigungskrieg. Zusammenfassend kann man sagen, dass der Krieg letztendlich als ein national-moralischer Imperativ dargestellt wurde, der aus der Shoah folgte (Segev 1995:530). Einen Tag vor dem Einmarsch in den Libanon wandte sich Begin mit folgenden Worten an sein Kabinett:

„Sie wissen, was ich selbst und was wir alle unternommen haben, um einen Krieg und Verluste an Leben zu verhindern. Doch in Israel ist dies nun einmal unser Schicksal. Es gibt keine andere Möglichkeit, als selbstlos zu kämpfen. Glauben Sie mir, die Alternative ist Treblinka, und wir haben entschieden, daß es kein Treblinka mehr geben wird“ (Begin zitiert nach Segev 1995:525).

Der Ministerpräsident nutzte die Shoah jedoch nicht nur zur Legitimation des Krieges, sondern auch zur Abwehr internationaler Kritik, die er mit dem Argument abschmettete, dass die Weltgemeinschaft kein Recht habe Israel moralische Vorhaltungen zu machen, da sie nichts getan habe, um die Shoah zu verhindern.

„Kein Mensch auf der ganzen Welt darf unserem Volk Moralpredigten halten“ (Begin zitiert nach Segev 1995: 525).

Der Libanon-Krieg führte zu einer tiefen Spaltung des Landes. Auf der einen Seite entstand in seinem Gefolge die Friedensbewegung „Shalom Achschajw“, ein Shoah-Überlebender trat auf dem Gelände von Yad Vashem in den Hungerstreik, um gegen die Politik Begin's zu protestieren und der Begriff des „Judeo-Nazis“ wurde geprägt (Segev 1995:526f. und 537). Auf der anderen Seite kam es zu euphorischen und zum Teil befremdlichen Sympathiebekundungen für Begin's Politik.

---

<sup>35</sup> Der Sechs-Tage-Krieg gilt im allgemeinen, obwohl die erste offizielle Kampfhandlung von Israel unternommen wurde, auf Grund der massiven Provokationen und Bedrohung durch die arabische Seite, in Israel nicht als Angriffskrieg, noch nicht einmal als Präventionskrieg, sondern ganz im Sinne des Ethos der israelischen Armee als Verteidigungskrieg.

„Sollte Arafat sich genügend Macht verschaffen, würde er Dinge tun, von denen Hitler nicht einmal träumte. Dies sind keine leeren Worte. Wenn Hitler uns mit einer gewissen Zurückhaltung ermordete, so wissen wir, daß – sollte Arafat je dazu in der Lage sein – er sich mit so etwas nicht aufhalten würde. Er würde mit großem Kriegsgeheul unseren Kindern den Kopf abschlagen, unsere Frauen im hellen Tageslicht vergewaltigen, bevor er sie in Stücke reißt, uns von den Dächern auf die Straßen werfen und uns die Haut vom Körper reißen wie ein hungriger Tiger im Dschungel, wann immer er auf uns träfe, ohne deutsche ‚Ordnung‘ und Eichmanns organisierte Transporte... Wenn man das bedenkt – ist es dann so falsch, wenn Begin Adolf Hitler erwähnt? Ja, dieser Tyrann war ein Lamm im Vergleich zu dem, was Arafat uns bringen wird... Als Begin kürzlich über Hitler sprach, hat er die Gefahr, die uns von dem irrwitzigen Aufstieg dieses Massenmörders aus Beirut droht, nicht übertrieben – ganz im Gegenteil.“ (Herzel Rosenblum, *Jediot Acharonot* 2.6.1982 zitiert nach Segev 1995:526f.)

### *1.3.2. Die Erste Intifada und Golfkrieg*

Die Auswirkungen einer solchen aggressiven Instrumentalisierung der Shoah im alltäglichen öffentlichen Diskurs zeigten sich während der ersten Intifada 1987, v.a. unter jungen Soldaten, die in den besetzten Gebieten Dienst taten. Es stellte sich heraus, dass diese jungen Männer die Shoah als Rechtfertigung für ihr oft brutales Verhalten gegenüber der palästinensischen Zivilbevölkerung einsetzten. Auch drangen Berichte über die Medien in die Öffentlichkeit, dass sich einige Einheiten in den besetzten Gebieten Namen wie „Mengele-Einheit“ oder „Auschwitz-Züge“ gaben. In der Armee wurden von offizieller Seite sofort die vormals obligatorischen Besuche des Museums für die Ghetto-Kämpfer eingestellt, ihnen war offensichtlich sehr klar in welcher Weise die meisten Besucher auf Grund ihrer Sozialisation die Ausstellung interpretierten (Segev 1995:535f.).<sup>36</sup> Der Knessetabgeordnete Haike Grossmann, selbst Shoah-Überlebender, reagierte mit Bestürzung auf solche und ähnliche Berichte und äußerte: „Die Parole ‚Tod den Juden‘ klingt mir noch in den Ohren, und jetzt ändern sie nur ein Wort, und heraus kommt ‚Tod den Arabern‘“ (H. Grossmann zitiert nach Segev 1995:534). Auch den Historiker Yehuda Elkana schockierten solche Berichte und veranlassten ihn zu seinem über die Grenzen Israels hinaus bekannt gewordenen Artikel „Plädoyer für das Vergessen“, in dem er die von Israel betriebene Shoah-Erinnerung für diese Ausschreitungen verantwortlich macht.<sup>37</sup>

Der Golfkrieg von 1991 soll hier nur am Rande erwähnt werden. Während dieses Krieges kam es zu extremen Auswüchsen von Shoah-Vergleichen und –Bezugnahmen. Da die Araber in diesem Krieg jedoch nicht als Projektionsfläche zur Verfügung standen, besann man sich wieder auf den wahren Urheber der Shoah, die Deutschen, und machte sie auf Grund von finanzieller Unterstützung für den Irak, von der dieser angeblich chemische Waffen gebaute hatte, um sie gegen Israel einzusetzen, zum Blitzableiter dieser Tage (Segev 1995:660ff.).

<sup>36</sup> Man muss hier aber auch darauf hinweisen, dass einige Soldaten in genau entgegengesetzter Weise auf besagte Ausstellung reagierten. Einige verweigerten sogar den Dienst in den besetzten Gebieten und gaben als Grund oft eine Lehre an, die ihnen die Shoah erteilt habe, nämlich, dass man sich weigern müsse ungesetzliche Befehle auszuführen. Diese Fälle tauchten weitaus häufiger auf als allgemein angenommen (Segev 1995:536f.).

<sup>37</sup> Auf diesen Artikel wird unter II. 2.1. noch näher eingegangen.

Wichtiger für den Zusammenhang der Shoah-Rezeption in Israel ist der Golfkrieg jedoch durch die erneute Ohnmachterfahrung der Bevölkerung, die er mit sich brachte. Dieser Krieg schuf eine unbekannte Situation. Es gab einen Krieg im Nahen Osten, in dem Israel zwar eine Rolle spielte, aber nicht mitkämpfen durfte.<sup>38</sup> Segev schreibt:

„Seit dem Fall von Nizanim hatte der israelische Mythos keinen solchen Schlag mehr erlitten. Jene, die zu Hause blieben, drängten sich hilflos aneinander und erwarteten das Schlimmste. Nie zuvor hatten so viele Israelis eine so jüdische Erfahrung gemacht“ (Segev 1995:662).

Und bei Zimmermann ist zu lesen:

„In diesem Fall waren die strammen und stolzen Israelis dazu gezwungen, sich in abgeschlossenen Zimmern zu verstecken, ohne ‚heldenhaft‘ zu kämpfen. Das war eine echte Niederlage für das israelische Militär und für den Staat Israel“ (Zimmermann 1998:49).

### *1.3.3. Oslo*

Mit dem Einsetzen des Friedensprozesses zu Beginn der 1990er Jahre zeigte sich ein neuer Trend in der Shoah-Instrumentalisierung, den es bis dato eher am Rande und bei extremistischen Gruppen gab. Zunehmend wurden nun politische Gegner im innerisraelischen Diskurs mit Nazi-Vergleichen angegriffen (Segev 1995:538f.). Um den Friedensprozess zu verhindern und seine Vertreter zu diskreditieren, bemerkte man, dass ein Rückzug aus den besetzten Gebieten einer neuen Shoah gleichkäme, als würde man freiwillig die Züge nach Auschwitz besteigen. Mit diesen Vergleichen ging eine Nazifizierung der Araber einher. Sie hätten nur noch keinen Völkermord an die Juden begangen, weil sie bis jetzt die starke israelische Armee davon abhalten konnte. Aus einem solchen Araber-Bild folgt natürlich logisch die Schlussfolgerung, dass ein Frieden mit ihnen unmöglich ist (Zertal 2005:190ff.). So kommt es in dieser Zeit zu einer mehr als unangemessenen Form der Delegitimierung und Dehumanisierung des Gegners (Böttgers 2005:22), aber eben auch zu einem Verrat am Andenken der Opfer.

Einen Höhepunkt erreichte die innenpolitische Instrumentalisierung der Shoah vor dem Hintergrund der Osloverträge. Es fand eine unvergleichliche Hetze gegen Yitzhak Rabin und seine Regierung statt, die zwar von eher extremistischen Bewegungen wie Kach und Gush Emunim organisiert, aber auch von Oppositionspolitikern wie Benjamin Netanyahu und Ariel Sharon unterstützt wurde. Während Anti-Oslo-Demonstrationen wurden Plakate geschwenkt, die Rabin in SS-Uniform zeigten, die Regierung als Judenrat und den Oslo-Vertag als

---

<sup>38</sup> Der Grund dafür war, dass die USA die arabischen Staaten nur unter der Bedingung zu einer antiirakische Allianz bewegen konnten, dass sich Israel an dieser nicht beteilige.

„Rückkehr zu den Krematorien“ (Zertal 2003:14) bezeichneten (Zertal 2005:197f., Zimmermann 2004:126).<sup>39</sup>

#### 1.4. Vierte Phase: Die Weltanschauung des „Neuen Antisemitismus“ und innerisraelische Veränderungen

##### *1.4.1. Die Zweite Intifada und die Theorien vom „Neuen Antisemitismus“*

„The peace accords and discourses, addressed seriously in 1993, brought no significant change to the occupation. The frustration and animosity was therefore translated into a more desperate war of liberation – that launched suicide bombs and terror actions – reinforcing demonic images and associations of Islam within Jewish society in Israel“ (Pappe 2005:331).

Mit Beginn der Zweiten Intifada im Jahre 2000 sowie der Radikalisierung in der israelischen Politik nach der Wahl Ariel Sharons zum Ministerpräsidenten Anfang 2001 werden die Palästinenser oft als Ganzes von einem Großteil der israelischen Gesellschaft als Terroristen und Feinde wahrgenommen. Zimmermann bringt zum Ausdruck, dass „der Krieg gegen den palästinensischen Terror (...) – jenseits der unausweichlichen Bekämpfung der Selbstmordattentate – auch der Krieg gegen einen legitimen Widerstand der Palästinenser [ist]. Verdrängt wird das Unrecht, das den Palästinensern angetan wurde“ (Zimmermann 2004:34). Diese erneute Gewalt- und Bedrohungssituation offenbarte, dass sich die Existenz einer Linken in Israel als Illusion erwies (Zimmermann 2004:119). Nicht nur das zwei Drittel der Bevölkerung den als rechten Hardliner bekannten Ariel Sharon zu ihrem Ministerpräsidenten wählten und dessen Ansichten der Sicherheitspolitik gegenüber den Palästinensern unterstützten. Diese Entwicklung bestätigt auch Ilian Pappe, wenn er schreibt:

„The usually more critical elements within the Israeli public, such as the media and the academia, were quick to accept the army’s dictum that this is a war and hence there was no room for criticism or internal rebuke“ (Pappe 2005:331).

Analysen und Lösungsansätze, die nicht auf der Basis dieser Vorstellung von Sicherheitspolitik fußen, hatten kaum noch eine Chance. Die Sache ist klar, die terroristischen Aktionen der Palästinenser haben keinen anderen Grund als den Hass, den die Juden seit Jahrtausenden ertragen mussten, alle anderen Gründe sind nur Vorwände.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Die Ermordung Rabins ist nach Zertal nicht als die von der Mehrheitsgesellschaft losgelöste Tat eines verrückten Fanatiklers zu beurteilen, wie es offizielle Stellen tun, sondern Ausdruck einer weit verbreiteten Stimmung in der israelischen Gesellschaft dieser Tage, hervorgerufen durch eine landesweite Hetzkampagne gegen die Regierung Rabin, und noch schlimmer, durch die allgemeine israelische Sozialisation in Schule, durch Erziehung und Medien (Zertal 2005:198-206).

<sup>40</sup> Damit will ich in keinem Falle aussagen, dass terroristische Anschläge ein legitimes Mittel im nationalen Freiheitskampf eines Volkes sind. Sie sind verwerflich und müssen bekämpft werden. Festzuhalten ist nur, dass ein a priori vorhandener antisemitischer Hass keine zufriedenstellende Erklärung für sie sein dürfte.

„Die Frage, was Palästinenser zu Terroranschlägen treibt, wird nicht gestellt. Die Palästinenser werden schlicht auf die Liste der ewigen Antisemiten gesetzt, die die Juden als ewige Opfer angreifen. Somit erübrigt sich die Frage nach den Ursachen dieser Situation“ (Zimmermann 2004:131).

Von Seiten Israels und auch der USA werden muslimische Gemeinden immer mehr als Gefahr für westliche Gesellschaften dargestellt. Pappe wirft Israel sogar eine offene anti-islamische Propaganda vor und erklärt, dass Israel in der Zeit des Ausbruch der Zweiten Intifada ernstzunehmende Anstrengungen unternahm, um europäische Regierungen davon zu überzeugen, dass Kritik an Israel mit Antisemitismus gleichzusetzen sei (Pappe 2005:348). Diese Aussagen untermauert Pappe durch eine von ihm durchgeführte Analyse einer Aufsatzreihe in der größten israelischen Tageszeitung HaAretz in den Jahren 2000 bis 2004. In dieser Aufsatzreihe nehmen bekannte Journalisten und Akademiker – keiner von ihnen ein ausgewiesener Nahostexperte, dafür mehrere Antisemitismusforscher – Stellung zur gegenwärtigen Lage in der Region und zum islamischen Fundamentalismus. In diesen Artikeln finden sich Thesen, die beispielsweise erklären, dass sich Israel zur Zeit in einem Existenzkampf befinde, dass die Zweite Intifada eine neue Welle von Antisemitismus sei, sie sich gegen Israel als jüdischen Staat richte, sowie, dass dieser islamische Antisemitismus die Vernichtung der Juden anstrebe (Pappe 2005:333ff.).

Die hier genannten Interpretationen der Zweiten Intifada sind Ausdruck einer neuen Weltanschauung, wie B. Klug es nennt. Hierbei handelt es sich um Argumentationslinien, die als Theorie des „Neuen Antisemitismus“ bezeichnet wird. Nach Klug sind die Theorien über den „Neuen Antisemitismus“ Teil einer weiteren „Neuen Weltanschauung“, die sich auch in Amerikas Kampf gegen den Terror ausdrückt. Haupttendenzen dieser Weltanschauung sind: Vereinfachung, Polarisierung und Moralisierung (Klug 2005:46).

Die Theorien über den „Neuen Antisemitismus“ überdehnen den Antisemitismusbegriff und umfassen mit ihm alle Äußerungen und Aktionen, die gegen Juden aber auch gegen Israel gerichtet sind. Hier wird nur zu oft nicht zwischen Antisemitismus, Judenfeindschaft, Anti-Zionismus oder Israelkritik unterschieden. Eine neue globale Welle des Antisemitismus sei seit Ausbruch der Zweiten Intifada bzw. spätestens seit den Anschlägen des 11. September 2001 zu beobachten. Ausdruck findet sie in einer zunehmenden weltweiten Sympathie für die Palästinenser und einer Kritik an Israels Sicherheitspolitik in den besetzten Gebieten (Klug 2005:34f.). Symptomatisch für die Verbreitung dieser Ansichten ist eine Aussage des stellvertretenden israelischen Außenministers im Zusammenhang mit der

Antirassismuskonferenz in Durban im August 2001.<sup>41</sup> Michael Melchior sagte, dass der Antisemitismus seit mindestens 2500 Jahren existiere und sich während dieser Zeit immer den jeweiligen Umständen entsprechend verkleidet hätte. Sein zentrales Motiv sei jedoch immer der Hass gegen die Juden. Somit sei der Antizionismus nur die gegenwärtige Verkleidung des Antisemitismus (M. Melchior 07.09.2001:B2, *Jerusalem Post*).

Weitere Allgemeinplätze der Theorien des „Neuen Antisemitismus“ sind z.B. die Überzeugung, dass alle bisherigen Friedensabkommen, die mit der arabischen Welt geschlossen wurden oder alle Friedensvorschläge, die von ihr unterbreitet wurden, bloße Täuschungen sind. Der Staat Israel sei der Jude unter den Nationen der Welt und stehe eigentlich ganz allein da. Israel wird hier als ewiges Opfer, v.a. der arabischen Welt, dargestellt und ein Charakteristika des Opfers ist es, dass es unschuldig ist. Wenn Israel also Fehler begeht, wie z.B. die nicht zu leugnende Diskriminierung von Palästinensern in Israel, dann tut es dies aus seiner Opferrolle heraus, d.h. aus Selbstverteidigung gegen und Angst vor dem Aggressor (Klug 2005: 40ff.).

Brian Klug meint, dass die Theorien vom „Neuen Antisemitismus“ vor allem auch vor dem Hintergrund der Erinnerungskultur an die Shoah in Israel entstanden sind, die Erfahrungen der Shoah dienen als Brille, durch die gegenwärtige Ereignisse wahrgenommen werden (Klug 2005:33).

Antisemitismus ist die Feindschaft, die sich gegen Juden als Juden richtet, weil sie Juden sind und losgelöst ist von den jeweiligen Ansichten und Taten des jüdischen Individuums oder einer jüdischen Gruppe. Er ist somit eigentlich völlig unabhängig von dem Juden als Subjekt bzw. Person. Äußerungen über Israel kann man nur dann als antisemitisch beurteilen, wenn sie auf antisemitische Stereotypisierungen<sup>42</sup> zurückgreifen.

Feindseligkeit oder Hass gegenüber Israel hat im Mittleren Osten jedoch primär nicht das jüdische Selbstverständnis des Landes zum Auslöser, sondern eher seine Wahrnehmung als westlich, nicht-arabisch, nicht-islamisch, imperialistisch und repressiv gegenüber den Palästinensern. Während der nun bereits fast ein Jahrhundert andauernden Konfliktgeschichte wurden von der arabischen Seite jedoch immer wieder Versatzstücke des modernen europäischen und des christlich-mittelalterlichen Antisemitismus eingesetzt und während der

---

<sup>41</sup> Auf diese Antirassismuskonferenz und speziell auf die erwähnte Rede wird im letzten Teil der Arbeit noch genauer eingegangen.

<sup>42</sup> Antisemitismus kann zwar durch Zeit und Raum übertragen werden und sich auch wandeln, dennoch gibt es einige Charakteristika, die ihm eigen sind: In antisemitischen Theorien werden Juden beispielsweise als Feinde der Menschheit dargestellt, die versuchen, wo immer sie sind, andere Nationen auszunutzen und auszubeuten. Sie arbeiteten im Geheimen, seien intrigant, kontrollierten Banken, Märkte, Medien und Regierungen und strebten die Weltherrschaft an. Wann immer etwas Schlimmes auf der Welt passiere, hätten die Juden ihre Finger im Spiel. Projiziert man diese Stereotype auf den Staat Israel oder den Zionismus, ist dies natürlich antisemitisch. Allerdings kann man das immer nur im einzelnen entscheiden und nicht für die ganze Welt (vgl. Klug 2005: 40ff.).

langen Zeit haben sie sich auch immer mehr im Bewusstsein großer Teile der arabischen Bevölkerungen sedimentiert. Eine durchaus ernstzunehmende und gefährliche Entwicklung ist die Aneignung des europäischen Antisemitismus durch den islamischen Fundamentalismus und seine künstliche Einbettung in die islamische Religion und Tradition.<sup>43</sup>

Bunzel weist jedoch ausdrücklich auf folgende Tatsache hin: „Die Übertragung von traditioneller Judäophobie auf heutige Formen von Kritik an und Widerstand gegen Israel rationalisiert eine Unwilligkeit bzw. Unfähigkeit, sich mit den Gründen derselben auseinanderzusetzen. Was kann man gegen ‚Antisemitismus‘ schon tun“ (Bunzel 2005:278)?

Vertreter der Theorie des „Neuen Antisemitismus“ lassen in ihren Betrachtungen und Analysen allerdings einige wichtige Umstände, nämlich „die schwerwiegenden Auswirkungen eines lange andauernden Konfliktes auf das Bewußtsein und Unterbewußtsein der Beteiligten und Betroffenen“, aus (Bunzel 2005:288). Des weiteren unterschätzen sie die Auswirkungen des von den USA geführten Kampfes gegen den internationalen (islamistischen) Terrorismus und die Bedeutung innerisraelischer Politik und den Einfluss der Sicht offizieller jüdischer Diasporagemeinden. Die Einbeziehung dieser Einflussfaktoren ist aber unerlässlich, um die Frage nach der Gewichtung von Antisemitismus und Kriegsrasismus innerhalb der palästinensischen und arabischen Bevölkerungen zu beantworten. Eine Antwort auf diese Frage ist nicht nur von theoretischem Interesse, sondern hat auch entscheidende Auswirkungen auf das Verhalten Israels in diesem Konflikt (Bunzel 2005:288f.).

#### *1.4.2. Eine Gesellschaft in Veränderung*

Neben der Entwicklung der sogenannten Weltanschauung des „Neuen Antisemitismus“ gibt es eine weitere wichtige Entwicklungstendenz innerhalb der israelischen Gesellschaft, die ihre Anfänge zwar bereits in den 1990er Jahren hatte, ihr desintegratives Potential jedoch erst um die Jahrtausendwende offen zeigt. Spaltungen und Brüche, die die israelische Gesellschaft seit Beginn an mit sich trägt, werden nun immer offensichtlicher. Eine Erklärung dafür ist die über die Jahre allgemein abnehmende Kittfunktion des Zionismus für die israelische Gesellschaft. An der Regierungspolitik wird seit dem Libanonkrieg immer wieder offen breite Kritik geäußert (Zimmermann 2002:114). Eine weitere mögliche Erklärung ist, dass sich in der Phase relativer

---

<sup>43</sup> Vgl. hierzu u.a.: Schmidinger, Thomas: *Islamischer Antisemitismus? Antijudaismus in islamischen Gesellschaften*, unter: [http://home.pages.at/lobotnic/oekoli/content\\_texte\\_islamischerantijudaismus.html](http://home.pages.at/lobotnic/oekoli/content_texte_islamischerantijudaismus.html) (Zugriff 16.05.2007), von der Osten-Sacken, Thomas: *Arabischer und islamischer Antisemitismus: Entstehungsgeschichte und aktuelle Bedrohung*, unter: <http://www.nahostpolitik.de/araber/antisemitismus.htm> (Zugriff: 16.05.2007), Weiß, Volker: *Europäischen und arabischer Antisemitismus. Versuch einer Differenzierung* unter: <http://phase2.nadir.org/rechts.php?artikel=116&print> (Zugriff: 16.05.2007), Milson, Menahem: *Was ist arabischer Antisemitismus?*, unter: <http://www.antisemitismus.net/antisemitismus/theorie/texte/milson.htm> (Zugriff: 16.05.2007).

Ruhe und mit einer echten Aussicht auf Frieden von den Osloverträgen bis zum Ende der 1990er Jahre die primäre Konzentration vom äußeren Bedrohungsstatus, in dessen Angesicht man als ein geschlossenes Volk dastehen musste, hin zu innergesellschaftlichen Problemen und Konflikten verlagerte, die schon seit Jahrzehnten unter der Oberfläche schwelten (vgl. dazu Klein 1999:109-134). Hinzu kam eine Neuordnung der israelischen Gesellschaft durch die Masseneinwanderung aus Russland und die Bewusstwerdung der gewachsenen Machtposition der orientalischen Juden und der Orthodoxen durch eine demographische Entwicklung zu ihren Gunsten. Auch andere Segmente der Gesellschaft traten immer offensiver für ihre eigenen Interessen auch gegen die des Staates ein – die Frauenbewegung, Schwulenbewegung, Friedensbewegung, Siedlerbewegung. Diese Entwicklung hatte auch Auswirkungen auf den Shoah-Diskurs in Israel. Entlang ethnischer und religiöser Grenzen entstanden neue Kollektivgedächtnisse bezüglich der Shoah innerhalb der israelischen Gesellschaft, aber auch hier wird die Erinnerung für heteronome Zwecke instrumentalisiert (Zuckermann 1998a:172). Verhältnismäßig großen Einfluss in den letzten Jahren gewannen der orthodoxe und der sephardische Shoah-Diskurs. Dennoch ist die Shoah immer der Integrationsfaktor der israelischen Gesellschaft, mit dem sich die meisten identifizieren können. Zuckermann und Zimmermann stimmen in der Ansicht überein, dass die Mythologisierung der Shoah ein Haupthindernis für den Friedendensprozess ist. Gerade weil der israelische Staat sich der Spaltungen innerhalb der Gesellschaft bewusst ist und auch weiß, dass der zionistische Kitt kaum noch hält, hält er an der „Holocaustmythologisierung als ideologischer Waffe fest“ (Zuckermann 2000:115). Und so wird gerade mit dem Ausbrechen eines neuen Bedrohungsstatus von offizieller Seite versucht die nationale Einheit, auch über die Instrumentalisierung der Shoah, wieder herzustellen. Die Entwicklungen während der 1990er sind jedoch nicht mehr rückgängig zu machen.

## **2. Instrumentalisierte und manipulierte Erinnerung – Die Sicht der *Neuen Historiker***

„In Israel ist die Vergangenheit aus der Gegenwart niemals wegzudenken. Vergangenheitsbezogene Diskussionen und Auseinandersetzungen sind jedoch in der israelischen Gesellschaft im allgemeinen Alibis im aktuellen tagespolitischen Diskurs“ (Zimmermann 2004: 69).

In Israel mutet es manchmal an, als nutze man die Shoah und den Antisemitismus zur „Rationalisierung der eigenen menschenverachtenden Xenophobie“ (Zuckermann 2005:11, vgl. auch Zuckermann 1998a:173). Zimmermann unterscheidet drei Formen der Geschichtsschreibung in Israel – die klassisch-zionistische, die der *Neuen Historiker* (die vermeintlich postzionistische) und die hegemoniale (die wirklich postzionistische). Die *Neuen*



*Historiker* setzten sich in ihren Arbeiten kritisch mit allgemein anerkannten Mythen der israelischen Geschichtsschreibung auseinander. Im folgenden werden diese Mythen und die an ihnen geübte Kritik kurz genannt.<sup>44</sup> Ein bemerkenswerter Tabubuch war die Infragestellung des Mythos von der Unvermeidbarkeit der Kriege, die v.a. vor dem Hintergrund des Libanonkrieges begann, sich später aber auch auf den Sechs-Tage-Krieg und seine Folgen – die Besetzung der Westbank und des Gazastreifens – bezog. In engem Zusammenhang damit steht auch die Kritik am Mythos von der Gerechtigkeit der von Israel geführten Kriege. Hierbei geht es in erster Linie um die Analyse der Kriegsgründe und der Kriegsführung sowie der Entstehung des palästinensischen Flüchtlingsproblems während der Kriege von 1948 und 1967. Die Aktualität der Ergebnisse dieser Arbeiten ist nicht zu unterschätzen, da mit ihnen auch die Legitimität gegenwärtiger Maßnahmen in Frage gestellt wird. Eine weitere existentielle Frage für die heutige israelische Gesellschaft ist die Auseinandersetzung mit dem Mythos der sogenannten „aschkenasischen Lüge“, nach dem der Zionismus als Mittel eingesetzt wurde, um eine europäische kulturelle und politische Hegemonie über die orientalischen Einwanderer zu institutionalisieren. Im Friedensprozess der 1990er Jahre spielten auch Überlegungen zur Unterbewertung der Araberfrage in den Anfängen des Zionismus und die Analyse imperialistischer und kolonialistischer Elemente in der zionistischen Bewegung eine Rolle. Einige der *Neuen Historiker* setzten sich auch mit den beiden mit der Shoah in Verbindung stehenden und für die hegemoniale israelische Geschichtsschreibung sehr zentralen Mythen bzw. Postulaten – dem Mythos vom Zionismus als endgültige Lösung der Judenfrage und dem Mythos von der Staatsgründung als Antwort auf die Shoah – auseinander. Dass der Zionismus die absolute Antwort auf die Judenfrage, d.h. die Verfolgung und Unterdrückung von Juden in der Diaspora ist, wurde zum „Credo des Staates Israel“ (Zimmermann 2004:74). Von den *Neuen Historikern* wird dieser Mythos dahingehend kritisch hinterfragt, als dass der in den letzte Jahrzehnten dazu verwendet wurde, den „Monopolanspruch des Staates Israel auf das Jüdisch-Sein“ (Zimmermann 2004:74) zu legitimieren. Im Zusammenhang mit dem Mythos vom Staat Israel als Antwort auf die Shoah stehen Fragen nach dem Engagement der zionistischen Bewegung während der Shoah und ob jüdisches Leben nach der Shoah in einem anderen Land als Israel eine weniger gültige Antwort auf sie ist. Alle die hier angesprochenen Problemkomplexe berühren würde Punkte und existentielle Fragen der israelischen Gesellschaft und Politik (Zimmermann 2004:71ff., vgl. auch Joggerst 2002).

---

<sup>44</sup> Die Darstellung erfolgt hauptsächlich auf der Grundlage eines Textes von Moshe Zimmermann (vgl. Zimmermann 2004: 69-78).

Der gegenwärtige hegemoniale Diskurs, so Zimmermann, wird in Israel seit ca. zwanzig Jahren von den „echten Postzionisten“ bestimmt, denen es gelungen ist den klassischen Zionismus, der modern, liberal, teilweise sozialistisch und unbedingt säkular (Zimmermann 2004:75) war, durch ihren, unter dem Etikett rein zionistisch, zu ersetzen. Zimmermann schreibt über das neue Interpretationsschema:

„Dieser Postzionismus stellt keine kritischen Fragen, er verfügt viel mehr über ideologische Antworten, die Vergangenheit und Gegenwart eins werden lassen“ (Zimmermann 2004:75).

Der Postzionismus<sup>45</sup> ist meines Erachtens eine Weiterentwicklung des klassisch-zionistischen Diskurses, der den veränderten Bedingungen Rechnung tragen und sich ihnen anpassen musste, wollte er seine hegemoniale Stellung behaupten. Weiter schreibt Zimmermann, dass die Geschichte des Postzionismus nicht mit dem Basler-Programm von 1897 begann, sondern direkt im Altertum mit der Zerstörung des Zweiten Tempels. Man versuchte die europäische Vorgeschichte des Zionismus zu relativieren und zu revidieren. Charakteristisch für ihr Geschichts- und Gesellschaftsverständnis sind u.a. ein Palästinozentrismus (Zimmermann 2004:76), der von der Gleichsetzung des Landes Israel und dem Zionismus ausgehe, welche der „Rahmen und das Fundament für ein jüdisch-nationales Leben“ (Zimmermann 2004:76) sind. Damit werden die Rechte der Palästinenser in Israel und die Legitimität des Diasporajudentums in Frage gestellt. Des weiteren ist dem Postzionismus ein romantisch-territorialer Nationalismus eigen (Zimmermann 2004:76). Nach dem Unabhängigkeitskrieg bestand Israel aus Gebieten mit eher wenig religiöser Bedeutung. Die Eroberung der Westbank während des 1967er Krieges wurde oft als „Befreiung“ bezeichnet und der Zionismus erhielt eine starke religiöse Komponente.

„Die Jerusalemer Altstadt, Bethlehem und Hebron traten als ‚Essenz des Zionismus‘ an die Stelle der Kibbuzim und moderner Städte wie Tel Aviv, die bisher das Wesen des Staates symbolisiert und geprägt hatten“ (Zimmermann 2004:76, vgl. auch S.80).

Etwa gleichzeitig fand eine Rückbesinnung auf traditionelle bürgerliche Werte statt, die seither als zionistisch gelten. Man verabschiedete sich von den sozialistischen Experimenten der Anfangsjahre und der Kibbuzim – vormals „Symbol des zionistischen Unternehmens“ (Zimmermann 2004:77, vgl. auch S.80) – und ersetzte sie eben in diesem Symbolgehalt durch die Siedlungen. Mit dem Postzionismus setzte auch eine zunehmende Religiosität im

---

<sup>45</sup> Im den folgenden Ausführungen dieses Kapitel verwende ich den Begriff „Postzionismus“ im Sinne von Zimmermann für den gegenwärtigen hegemonialen Diskurs.

öffentlichen Leben ein. Der Zionismus wurde mitunter mit der jüdischen Religion, z.T. sogar mit ihrer orthodoxen Auslegung, identifiziert. Der Zionismus war nun nicht länger eine national-jüdische Bewegung nach europäischem Muster, sondern wurde mit der religiös geprägten, ewigen Sehnsucht des Volkes nach Zion gleichgesetzt.

Nachdem versucht wurde darzustellen wie sich die *Neuen Historiker* vom hegemonialen öffentlichen Diskurs unterscheiden, komme ich nun zurück auf das zentrale Thema dieses Kapitel und zwar die Instrumentalisierung und den manipulativen Gebrauch des Shoah-Gedenkens in Israel. Dazu erscheint es mir sinnvoll noch einmal auf zentrale Erkenntnisse aus dem ersten theoretischen Teil dieser Arbeit hinzuweisen. Das Gedächtnis, gerade auch das kollektive, kann, manchmal mit einer erschreckenden Leichtigkeit und Unbeschwertheit, „unangenehme“ Teile der Vergangenheit aus dem Bewusstsein verdrängen. Mitunter kann es sich dabei durchaus um bedeutende Teile handeln. Es existiert also immer eine Diskrepanz zwischen der tatsächlichen Vergangenheit des Kollektives und ihrer Darstellung im Kollektivgedächtnis. Soll ein bestimmter Abschnitt der Vergangenheit im Kollektivgedächtnis der Gruppe lebendig gehalten werden, muss er zunehmend vereinfacht und abstrahiert werden, bis er zu einem komfortablen Kode geworden ist (Zuckermann 1996:57). Das Partielle erlangt Normativität (Zuckermann 1998b:19).

„So gesehen wird erinnerte Vergangenheit immer vom gegenwärtigen Bewußsein notwendig instrumentalisiert. Aktuelle, dem Gedenken beigemengte, diesem gar zugrunde liegende Bedürfnisse vereinnahmen stets vergangenes Geschehen, ideologisieren es also insofern, als sie sich vom Wesen dessen, was geschah, nicht nur zunehmend entfernen, sondern zumeist auch entfremden. (...) Reiches Wissen wird durch die sowohl unumgängliche als auch bewußt angetriebene *verkürzte* Vermittlung zur Ideologie“ (Zuckermann 1996:57f.).

Die Holocaust-Forschung Israels ist auf einem sehr hohen Stand, dennoch hat sie kaum Einfluss auf die im kollektiven Gedächtnis gespeicherten Mythen. Worum es den *Neuen Historikern* in ihrer Kritik an dem gegenwärtigen Umgang mit der Shoah-Erinnerung in Israel geht, ist nicht die Verdammung bestimmter Mythen, deren Entstehung z.T. wichtig war für das psychische Überleben der israelischen Bevölkerung in den ersten Jahren nach der Staatsgründung,<sup>46</sup> sondern es geht ihnen darum, wie Moshe Zuckermann es ausdrückt, um die Kritik an einer „heteronomen Instrumentalisierung des Geschehenen durch das staatsoffizielle Israel“ (Zuckermann 1998b:23) für ideologische, konkret politische, diplomatische und wirtschaftliche Zwecke. Und weiter heißt es bei ihm, dass die Lage Israels zwar Gefühle der Belagerung und

---

<sup>46</sup> „Ohne die Verknüpfung von Shoah und Heldentum hätte Israel seine bisherige Geschichte und den Kampf um seine Existenz wohl nicht so gut überstehen können, doch dies geschah zu Lasten der Überlebenden“ (Giordano zitiert nach Böttgers 2005:11).

der Angst rechtfertigen mag, jedoch nicht den ideologischen Missbrauch der Shoah (Zuckermann 1998b:24).

### 2.1. Die Neuen Historiker – Das Shoa-Tabu wird aufgebrochen

Exemplarisch werden in diesem kurzen Kapitel zwei Artikel aus den 1980er Jahren vorgestellt, die am Anfang der kritischen Auseinandersetzung mit der immer stärker instrumentalisierten Shoah-Erinnerung in Israel stehen. Bei den Texten handelt es sich nicht um wissenschaftliche Aufsätze, sondern um zwei Zeitungsartikel, der erste von Boas Evron „Der Holocaust eine Gefahr für die Nation“ von 1980<sup>47</sup> und der zweite von Yehuda Elkana „Plädoyer für das Vergessen“ von 1988.

Evron zweifelt in seinem Artikel an, dass die Judenvernichtung unter den Verbrechen der Nazis einen einzigartigen Platz einnimmt, mit dem Verweis darauf, dass es auch viele andere Opfergruppen gab. Diese These von der Einzigartigkeit der Shoah, der die Welt schweigend zugesehen hat, wird in Israel für die Interessen des Zionismus und des Staates eingesetzt.

„Jeder wichtige nichtjüdische Gast, der uns besucht, absolviert ganz selbstverständlich einen Pflichtbesuch in Yad Vashem..., damit er in die richtige Stimmung kommt und die angemessenen Schuldgefühle empfindet, die von ihm erwartet werden“ (Evron zitiert nach, Segev 1995:528f.).

Zudem stellt Evron fest, dass die Einzigartigkeitsthese einen Nebeneffekt hat und zwar den, dass durch sie das jüdische Volk von der Menschheit abgetrennt werde, als sei es separat geschaffen worden. Dieser Gedanke der Einzigartigkeit und Verschiedenheit von allen anderen Völkern ist tief in der jüdischen Religion verwurzelt, steht jedoch der Erreichung des zionistischen Traums, ein ganz normales Volk unter anderen zu sein, im Wege und kann außerdem zu einer moralischen Blindheit führen (Evron nach Segev 1995:528).

„Da wir immer hören, daß die ganze Welt uns haßt und verfolgt, sehen wir uns von der Notwendigkeit befreit, ihr gegenüber irgendwelche moralischen Erwägungen anzustellen“ (Evron zitiert nach Segev 1995:529).

Yehuda Elkanas Artikel erschien am 2.März 1988 vier Monate nach Beginn der Intifada in der israelischen Tageszeitung HaAretz.<sup>48</sup> Er geht in seinem Artikel davon aus, dass nicht soziale oder politische Faktoren die Beziehungen zu den Palästinensern prägen oder eine in irgendeiner Weise ethnisch gebundene Hemmungslosigkeit oder Brutalität auf einer der beiden Seiten, sogar ideologischen Extremismus schließt er als Auslöser für „hemmungsloses Verhalten“ (Elkana

<sup>47</sup> Diesen Artikel gebe ich auf Basis der Ausführungen von Tom Segev in seinem Buch „Die Siebente Million“ wieder.

<sup>48</sup> Elkana, Yehuda: Plädoyer für das Vergessen, HaAretz 02.März 1988, in deutscher Übersetzung von Barbara Schäfer .

1988) aus. Für ihn liegt der Auslöser für solche Verhaltensweisen von Israel gegenüber den Palästinensern in einer tiefverwurzelten existentiellen Angst im israelisch-jüdischen Kollektiv.

„In letzter Zeit setzt sich bei mir die Überzeugung durch, daß nicht persönliche Frustration als sozio-politischer Faktor die israelische Gesellschaft in ihrem Verhalten zu den Palästinensern antreibt, sondern eine tiefsitzende existentielle Angst, die sich aus einer ganz bestimmten Interpretation der Lehren aus der Shoah speist und aus der Bereitwilligkeit zu glauben, die ganze Welt sei gegen uns und wir seien das ewige Opfer“ (Elkana 1988).

In dieser Überzeugung sieht Elkana den „tragischen und paradoxen Sieg Hitlers“ (Elkana 1988). Aus Auschwitz, so schreibt Elkana weiter, sind zwei Völker hervorgegangen. Das eine vertritt das Credo: Das darf nie wieder geschehen! Das andere ist ein verschrecktes und verängstigtes Volk, dessen Credo ist: Das darf uns nie wieder passieren! Dieses Credo ist das Credo Israels. Und er gibt zu bedenken:

„Ohne die historische Bedeutung der Shoah für das kollektive Gedächtnis verkennen zu wollen, ist doch eine Atmosphäre, aus der heraus ein ganzes Volk seine Einstellung zur Gegenwart bestimmt und seine Zukunft durch die zentrale Bezugnahmen auf die Lehren der Vergangenheit festlegt, ein Verhängnis für die Zukunft einer Gesellschaft, die wie alle Völker in relativem inneren und äußeren Frieden leben möchte“ (Elkana 1988).

Durch diese Bezugnahme wird der Vergangenheit die Herrschaft über Gegenwart und Zukunft übergeben und die Opfer der Vergangenheit werden sozusagen in die politischen und gesellschaftlichen Entscheidungsfindungsprozesse der Gegenwart mit einbezogen. Hierin sieht Elkana eine Bedrohung für die Demokratie und merkt an, dass diese Praxis eher charakteristisch für Diktaturen ist.

„Die Pflege des ‚Erinnere Dich!‘ (zachor) und die Auslieferung an die Vergangenheit unterminieren die Grundlagen der Demokratie“ (Elkana 1988).

Elkanas Einschätzung nach „würde der Konflikt zwischen Juden und Palästinensern nicht so viele zu ‚Untaten‘ bringen, wenn die Shoah nicht so tief in das nationale Bewußtsein eingedrungen wäre“ (Elkana 1988). Die größte Gefahr für die Zukunft ist somit die in Israel systematisch betriebene Shoah-Erinnerung und –Erziehung. Von vielen werde die Botschaft dieser Erinnerungspolitik als Aufruf zum Hass verstanden.

„ ‚Erinnere Dich!‘ kann als Aufforderung zu dauerndem und blindem Hass verstanden werden“ (Elkana 1988).

Somit gibt es denn keine wichtigere Aufgabe im heutigen Israel als „die Herrschaft des ‚Erinnere Dich!‘ über unser Leben zu brechen“ (Elkana 1988). Zuckermann weist darauf hin, dass diese Forderung so mutig ist, weil genau auf dem historischen Memento die zionistische

Ideologie basiert und es ihre wichtigste Legitimationsbasis darstellt (Zuckermann 1998a:20).

Wenn Elkana schreibt, dass „jede Lebensweisheit oder Lebensauffassung, die aus der Shoah resultiert, (...) ein Verhängnis“ (Elkana 1988) ist und deshalb fordert zu vergessen, denke ich, und schließe mich damit Zuckermann an (Zuckermann 1998a:20), dass er damit nicht ein völliges Vergessen meint, sondern die Aufhebung des staatlich institutionalisierten und instrumentalisierten Shoah-Gedenkens, dessen Credo das Nie-Wieder-Uns ist.

## 2.2. Die hegemoniale Erinnerungsmatrix

Das israelische Kollektivbewusstsein ist mit der Shoah untrennbar verbunden. Sie gibt dem Zionismus Sinn, ist Gegenstand religiöser Exegese und politisches Argument (Urbahn-Fahr 1998:66f.). Dennoch hat es die israelische Gesellschaft und politische Kultur nie geschafft sich mit der Situation des Shoah-Opfers, als einer der totalen Ohnmacht zu konfrontieren, geschweige denn sich auf dieser Basis mit ihm zu identifizieren (Zuckermann 1996:59). Bei der offiziellen israelischen Erinnerungskultur geht es nicht darum das wahre Wesen des Ereignisses zu erinnern, „eben die Perspektive des zum Exemplar degradierten Objektes industriell betriebenen Mordsystems“ (Zuckermann zitiert nach Joggerst 2002:70, vgl. auch Zuckermann 1998b:19), sondern um die „Rekurrierung der Toten für eine Narration“ (ebd.). So wird nicht die Shoah im Kollektivgedächtnis verankert, sondern ihre mythologisierte, zu Kodes und abstrakten Symbolen geronnene Form, die eine starke Mythomotorik entwickelt. Zuckermann weist eindringlich darauf hin, dass diese vermeintliche Erinnerung für etwas dem Wesen der historischen Ereignisse nach Fremdes vereinnahmt wird (Zuckermann 1998a:16). Die Shoah wird so zum „säkular-historische[n] Beweis“ (Zuckermann 1998a:23) für die Rechtfertigung der Existenz des Staates und seiner Entwicklung bis heute, d.h. somit auch zur Rechtfertigung für tagespolitische Entscheidungen. Die Shoah ist zum Zionismus geworden. Sie wurde zionisiert und dient nun als seine Kernerklärung und –rechtfertigung (Zimmermann 2002:106). So gewinnt sie kontinuierlich an Relevanz im öffentlich-politischen Diskurs und übernimmt die identitätsstiftende Funktion früherer zionistischer Mythen. Zuckermann erklärt, dass eine so verfremdete und für heteronome Zwecke instrumentalisierte Erinnerung an die Shoah eigentlich ihrem Vergessen gleichkommt (Zuckermann 1998a:74).

### 2.2.1. *Offiziell-israelische Geschichtsinterpretation*

Hegemoniale israelisch-zionistische Geschichtsrezeption stellt die gesamte jüdische Geschichte als Geschichte von Verfolgungen dar.<sup>49</sup> Die Juden waren in der Diaspora stets in der passiven Opferrolle. Diese Konstruktion gab es schon vor dem Zionismus und der Shoah. Eine Täter-Opfer-Dichotomie ist bereits in der kollektiven-jüdischen Erinnerung an die biblische Geschichte der Zeit in Ägypten verankert. Und in der Pessah-Hagada heißt es:

„In allen Zeitaltern ist es die Pflicht eines jeden Einzelnen [Juden] sich vorzustellen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen“ (Zimmermann 2002b:206).

Zimmermann folgert:

„Aufgrund der Akzentuierung von Knechtschaft und Befreiung in dieser Erzählung war damit aber auch der Grundstein für die dichotome oder gar manichäische Weltvorstellung im Judentum gelegt: Wir sind die Opfer, die *Gojim* sind die Täter“ (Zimmermann 2002b:206).

a: Zionistische Geschichtsinterpretation vor der Shoah

Auch der Zionismus nutzte lange vor der Shoah diese Interpretation bei der Darstellung der Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden in der Diaspora, d.h. dass antijüdische Ausschreitungen vom Zionismus zur Durchsetzung seiner Ideologie und Ziele instrumentalisiert wurden (Zimmermann 2001:314). Die Überzeugung des Zionismus war es, dass der Antisemitismus nicht nur der Vorstellungswelt der Nicht-Juden entspringt, sondern auch auf die physische Anwesenheit der Juden zurückzuführen sei. Somit ist die logische Schlussfolgerung, dass einzig eine Trennung von Juden und Nicht-Juden, d.h. die Auswanderung nach Palästina und die Gründung eines eigenen jüdischen Staates, die Lösung für die *jüdische Frage* sein kann (Zimmermann 2002b:202, vgl. auch Zimmermann 1998:52). Der um die Jahrhundertwende des letzten Jahrhunderts in Europa herrschende Antisemitismus reichte jedoch nicht aus, um die Massen für den Zionismus zu gewinnen, dazu war, so glaubte man, die Wiederbelebung des mittelalterlichen Images des Opferseins notwendig (Zimmermann 2002b:208/9). Dazu diente v.a. das 1903 in Kishinev stattgefundenen Pogrom. Dieses Pogrom wurde von der zionistischen Bewegung gegen ihre sozialistische, bundistische und bürgerliche Konkurrenz eingesetzt, indem man die Wahrnehmung schärfte, dass das jüdische Leben in der Diaspora dem eines permanenten potentiellen Opfer-Seins gleicht. Kishinev wurde auch durch das Gedicht Bialikes und vorliegender Photographien der Opfer zu einer Ikone der jüdischen Opferexistenz

---

<sup>49</sup> Natürlich gab es massive Verfolgungen, aber auch Perioden des friedlichen Zusammenlebens. Hinzuzufügen ist an dieser Stelle auch, dass sich diese Geschichtsrezeption hauptsächlich auf die europäische Diasporageschichte konzentriert.

(Zimmermann 2002b:203, vgl. auch Zimmermann 1998:46ff.). Noch heute sieht die zionistische Historiographie in Kishinev<sup>50</sup> ein Schlüsselerlebnis für das Verständnis des Diasporalebens und eine Weiche auf dem Weg zur notwendigen Lösung im Sinne des Zionismus.

Bis heute sind zwei zionistische Interpretationen der jüdischen Geschichte gültig. Erstens wird die jüdische Geschichte nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (wenn nicht schon seit Abraham) als Verfolgungsgeschichte dargestellt, bis der Zionismus den Weg ins eigene Land wies. Folge dieser Geschichtsschreibung, die Verfolgung und Antisemitismus in jeder Periode betont ist, dass die Erwartung zum Wahrnehmungsfiler wird auch gegenwärtiger Ereignisse wird.

„(...) Ausschreitungen überhaupt und Pogrome müssen sich gegen Juden richten, weil es immer so war“ (Zimmermann 1998:51).

Das ist die innere Logik in der zionistischen Auffassung der Geschichte (Zimmermann 1998:52). Außerdem wird die jüdische Geschichte seit der Entstehung des jüdischen Volkes am Berg Sinai als Nationalgeschichte rezipiert (Zimmermann 2001:299).

Die starke Opfer- und Antisemitismusbetonung sollte laut zionistischer Vorstellung nach Staatsgründung eigentlich irrelevant werden, zumindest für das Selbstverständnis der in Israel lebenden, da sie ja nun kein Diasporadasein mehr fristen müssten. Aber durch die Ereignisse der Shoah und die Entwicklung eines andauernden Konfliktes des Staates Israel mit seinen arabischen Nachbarn und speziell mit den Palästinensern, kam es zu einer anderen Entwicklung.

#### b: Israelisch-zionistische Geschichtsinterpretation nach der Shoah

Grundelemente der israelischen-zionistischen Geschichtsinterpretation nach der Shoah lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen (auf einzelne Punkte wird anschließend noch genauer eingegangen). Erstens: Die Vernichtung der Juden ist einzigartig unter den Verbrechen der Nazis und wird als rein jüdische Katastrophe verstanden weshalb Israel als jüdischer Staat das Monopol auf ihre Erinnerung erhebt.<sup>51</sup> Zweitens: Die Shoah und die Gründung des Staates Israel sind in kausaler Weise miteinander verbunden. Die Staatsgründung gilt als Antwort auf die

<sup>50</sup> Im Pogrom von Kishinev kamen ca. 50 jüdische Einwohner ums Leben, sehr viel weniger als z.B. bei den Petljura-Pogrome von 1919/20, in denen ca. 100.000 Menschen ihr Leben verloren. Zimmermann schreibt in diesem Zusammenhang: „Um das Opfersein der Juden in der Diaspora in das Kollektive Gedächtnis einzufügen, spielen also nicht die Arbeiten der professionellen Zeithistoriker oder die eigentlichen Fakten die entscheidende Rolle, sondern oft die anonymen Schleusen der populären Kenntnisse“ (Zimmermann 2002b:205).

<sup>51</sup> Die Opfer der Shoah waren keine israelischen Staatsbürger noch waren sie Angehörige des Yishuvs, die meisten waren nicht einmal Zionisten und kamen nach der Shoah auch nicht nach Israel. Zur Problematik der Vereinnahmung und Gleichmachung der jüdischen Shoah-Opfer vergleiche Zuckermans Überlegungen zu einer Soziologie an der Rampe von Auschwitz (Zuckermann 1998c:298).



systematische Vernichtung der europäischen Juden. Sie kam jedoch für sechs Millionen von ihnen zu spät (Zuckermann 1996:69), denn die Shoah hatte sich nur ereignen können, weil es noch keinen jüdischen Staat mit einer wehrhaften Armee gegeben habe. Drittens: Auf andere Nationen können sich die Juden nicht verlassen, was die Ereignisse nur zu eindringlich gezeigt hätten. Daraus folgt, dass Israel letztlich einer feindseligen, im besten Falle einer gleichgültigen Welt gegenüber stünde. Aus diesen beiden Prämissen folgt viertens, dass ein Volk ohne Staat nicht überleben könne und das Israel der einzige sichere Ort für die Juden auf der Welt sei. Durch die Gründung des Judenstaates sei das in der Shoah kulminierende „Problem“ (die jüdische Frage) endgültig positiv gelöst worden (Zuckermann 1998c:293). Diese Annahmen stellten sich im weiteren Verlauf der Geschichte als Irrtum heraus und daraus folgerte man dann fünftens: Man habe gesehen, dass die Vernichtung der Juden eines ganzen Kontinents fast Realität geworden sei, die Verfolgung der Juden in der Diaspora also eine neue grausame Qualität angenommen habe,<sup>52</sup> deshalb müsse man alles tun, um eine erneute Shoah zu verhindern, die im Bereich des Möglichen liege.

„Die potentielle Bedrohung jüdischen Lebens wurde von nun an als massiv praktizierbar und permanent begriffen“ (Zuckermann 1998b:22).

Bereits das zionistische Darstellungsmuster der jüdischen Geschichte vor der Shoah hatte ein stark teleologisches Moment.

„Das [zionistische] Darstellungsmuster führt vom Zusammenbruch des altisraelischen Königreiches über die Diaspora zur jüdischen Staatssouveränität. Die Shoah wird in diesem Muster als entscheidender Wendepunkt, als Übergang von der Katastrophe zur ‚Auferstehung‘ in den Staat gedeutet“ (Zuckermann 1998a:76, vgl. auch Zuckermann 1998c:293, 106, Zuckermann 1996:63).

Friedländer merkt in diesem Zusammenhang an, dass sich diese Sicht, in Anbetracht der zeitlichen Nähe der Ereignisse, ja geradezu aufdrängt. Zuckermann zufolge ist dieses Darstellungsmuster allerdings seinem Wesen nach ahistorisch (Zuckermann 1998c:293) und ein Verrat an den Opfer, da die hegemoniale Interpretation „das Leid der Opfer zur Vorgeschichte einer Erlösung erklärt“ (Zuckermann 1996:69).

Einen Ausdruck findet dieses Narrativ z.B. in der Rede des israelischen Präsidenten Ezer Weizmann vor dem Bundestag 1996, in der er jeden Jude dazu aufforderte sich zu erinnern, als wäre er „dort“ gewesen:

---

<sup>52</sup> Es war die Unentrinnbarkeit der Bedrohung kollektiver jüdischer Existenz. Es ging nicht mehr um eine prinzipielle austauschbare Religionsangehörigkeit, sondern um die unüberwindbare rassenbiologische Determination (Zuckermann 1998b:22).

„In Ägypten war ich Sklave, und die Bibel empfang ich am Berg Sinai (...); ich bekämpfte die Römer, und wurde aus Spanien vertrieben und in Mainz auf dem Scheiterhaufen verbrannt; ich lernte die Thora in Jemen, verlor meine Familie in Kischinew, verbrannte in Treblinka, probte den Aufstand in Warschau und immigrierte nach Israel – mein Land, aus dem ich ins Exil ging und in dem ich geboren wurde, aus dem ich komme und in das ich zurückkehre“ (Zuckermann 1998a:106f.).

In dieser Rhetorik des Präsidenten sieht Zuckermann die Lösung des „jüdischen Problems“ auf der Basis der Negation der Diaspora propagiert, „eine Ausrichtung, die ihrerseits wesentlich auf der herkömmlichen Doktrin einer ewigen Bedrohung durch ‚Amalek‘, den permanent wiederkehrenden biblischen Erzfeind des Volkes Israel, fußt“ (Zuckermann 1998a:109, vgl. auch Zuckermann 1996:66, Bar-On 2005:367).

#### c: Opfer-Identität, Projektion und die israelische Sicherheits-Doktrin

Die israelische Gesellschaft ist laut Zimmermann ein Beispiel für die identitätsstiftende Funktion einer Täter-Opfer-Dichotomie (Zimmermann 2002b:202). Wie oben bereits erwähnt, kam es im Gegensatz zur zionistischen Erwartung nicht zur Aufgabe der Opfermentalität durch die Israelis. Für diese Tatsache führt Zimmermann zwei Hauptgründe an. Zum einen wurde die Selbstwahrnehmung als Opfer lange Zeit von der zionistischen Bewegung instrumentalisiert und die Einwanderer konnten diese nicht einfach an der Grenze abgeben. Zum anderen muss man beachten, dass die Täter-Opfer-Dichotomie zwei Pole hat, „von der der eine Pol der Täter automatisch mit einem kriminellen Inhalt der Tat assoziiert wird, kann man dort, wo man bisher in der Rolle des Opfers war, keinen Vorteil erkennen, diese Rolle aufzugeben“ (Zimmermann 2002b:209).

Das paradoxe an der durch die israelische Gesellschaft übernommenen Opfermentalität ist, dass die Opferrolle im Kollektivbewusstsein eigentlich mit Passivität verbunden und Passivität im zionistischen Diskurs mit der Diasporaidentität gleichgesetzt und negativ beurteilt wird. Der „Neue Jude“, der das Ideal darstellte, war ein aktiver Kämpfer. Und anfangs schien es auch so, als hätte man die Opferidentität durch die Kriege von 1948, 1956 und 1967 überwunden. Doch da die Folge des 1967er Krieges die Besetzung war, wurde militärischer Aktivismus auch zunehmend mit Täterschaft assoziiert. So ist die zu diesem Zeitpunkt einsetzende innere und äußere Kritik an der Besetzung der Westbank und des Gaza-Streifens wahrscheinlich ein Katalysator für die Rückkehr zur Selbstwahrnehmung als Opfer gewesen (Zimmermann 2002b:210). Jetzt befand man sich in einem Dilemma:

„Einerseits lehnte man Passivität grundsätzlich ab, andererseits wollte man wieder zurück zu der altgewohnten Opferrolle. Diese Situation schuf ein Oxymoron: das ‚aktive Opfer‘“ (Zimmermann 2002b:210).

Man ist sozusagen ein ständiges potentielles Opfer, denn eine neue Vernichtung lauert überall, und nur durch die Ausübung militärischer Gewalt, als Notwehr sozusagen, ist ein Überleben möglich.<sup>53</sup> Zuckermanns Analyse führt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung. Mit der Rückkehr zur Opferidentität will man „die bedauernswerte Metamorphose des mittlerweile zum Goliath gewordenen David verschleiern“ (Zuckermann 1998a:30f.). Und an anderer Stelle heißt es bei ihm, dass es in Israel ein Muster gibt die „Schwäche“ ideologisch zu vereinnahmen und sie als Legitimationsfaktor für „neuerliche Repression“ legitimatorisch einzusetzen, vor allem, wenn es um die Rechtfertigung von Maßnahmen gegenüber den Palästinensern geht (Zuckermann 1998a:71). Dabei ist zu beachten, dass „die objektive Täter-Werdung der israelischen Juden“ eine „stärkere Artikulation ihres eigenen Oper-Seins“ (Zuckermann 1998a:178) erfordert.

„Daß dabei die ursprünglichen Rollen im David-Goliath-Mythos längst vertauscht worden sind: daß die ‚Schwäche‘ zum Propagandafaktor, das ‚Opfersein‘ mithin zur unreflektiert fortgesetzten Rhetorik, die wirkliche geschichtliche Repressionserfahrung zum bloßen Ideologem gegenwärtiger politischer Machtinteressen umfunktioniert worden sind, bezeugt die zunehmend entfremdete Verdinglichung des ehemals erfahrenen Leids, somit aber auch die endgültige Verfremdung der diesem Leid zugrundeliegenden ethischen Matrix“ (Zuckermann 1998a:72).

Primäre Empfindungen eines Opfers sind unter anderen Angst und Wut. Beide Empfindungen sind in der israelischen Gesellschaft vorhanden und werden von den politischen und militärischen Eliten genutzt und zum Teil auch vorsätzlich produziert. Man muss in diesem Zusammenhang zwischen realer und irrealer, d.h. projizierter Angst<sup>54</sup> unterscheiden. Als politische manipulierte Angst dient diese irrationale Angst der Machtausübung. Sie ist nicht mehr an ein bestimmtes Objekt gebunden, jedoch immer an ein bestimmtes Interesse (Zuckermann 1998a:62).

Im israelischen Kollektivgedächtnis existieren drei zentrale Angstquellen, die alle auf realen historischen Erfahrungen basieren: eine quasi-archaische Angst auf Grund der langen Verfolgungsgeschichte in der Diaspora, eine traumatische Angst als Folge der Shoah und eine aktuelle Angst fußend auf der angespannten Sicherheitslage in der sich der Staates seit seiner Gründung befindet. Diese Ängste werden in bestimmten Zusammenhängen instrumentalisiert und durch Projektion auf die Gegenwart und die in ihr existierenden Gegner übertragen<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Das Spiel mit der Erinnerung zwischen Opfer und Nicht-Opfer führt zuweilen zu eigenartigen Aussagen: „Es sei richtig, ja notwendig aus jeder Quelle zu lernen. Wenn die Aufgabe in der Kontrolle über ein dichtbesiedeltes Flüchtlingslager oder über die Kasba von Nablus besteht, so muß der Offizier, der verpflichtet ist auf beiden Seiten Verluste zu vermeiden, die Lehren aus früheren Ereignissen ziehen und verinnerlichen; sogar – so erschreckend es klingen mag – daraus, wie das deutsche Militär im Warschauer Ghetto agierte“ (General der IDF Oren zitiert nach Zimmermann 2002b:212).

<sup>54</sup> Bei dieser Art von Angst fürchtet man sich sozusagen vor etwas, vor dem man sich gefahrlos fürchten kann. Die echten Angstquellen entspringen jedoch immer einer realen Konfliktsituation (Thea Bauriedl nach Zuckermann 1998:61).

<sup>55</sup> Israel muss sich als Lösung der jüdischen Angst präsentieren, sie aber auch aufrechterhalten. In diesem Prozess verlor die Angst ihre eigentliche Funktion, nämlich die Wahrung vor echter Gefahr und wurde „zum ausgesprochen politischen

(Zuckermann 1998a:65ff., Bar-On 2005:353-367<sup>56</sup>). Vor diesem Hintergrund erscheinen die Palästinenser nur als neue Protagonisten in der langen Reihe der Antisemiten, die das jüdische Volk vernichten wollen. Die einzig logische Schlussfolgerung auf Basis dieser Überzeugung ist eine starke militärische Sicherheitsdoktrin. Angstelminierung und Angstproduktion gehen hier Hand in Hand (Zuckermann 1998a:65). Diese projizierte Angst identifiziert Zuckermann als die von Elkana beschriebene, in der israelischen Gesellschaft tief verwurzelte, existentielle Angst, die die Folge einer ganz bestimmten Interpretation der Shoah ist (Elkana 1988., Zuckermann 1998a:65). So erklärt sich Zuckermann denn auch den Umstand, dass Israel zwar ein „brutales Okkupationsregime in den von ihm eroberten Gebieten führt“ (Zuckermann 1998a:65), immer wieder jedoch jemand erklärt, dass das einzige Bestreben der Besetzten die Ausrottung der Juden sei. Selbst als Besatzer sei man das Opfer. Es komme hier zu einer „ideologischen Verdinglichung (im Grunde schon Verfremdung) der Angst“ (Zuckermann 1998a:66).

„Kurzum: Die Erinnerung an die Shoah schwebt stets im Hintergrund des Denkens und Handelns des Militärs als repräsentativer Institution des Judenstaates“ (Zimmermann 2004:124).

Die spezifisch israelische Interpretation der Aufforderung „Wehret den Anfängen!“ (Zimmermann 2004:28) enthält ein Artikel, den der ehemalige israelische Minister für Justiz und Tourismus 1988 nach einem Besuch in Auschwitz verfasste und der in der israelischen Tageszeitung *Jediot Acharonot* veröffentlicht wurde:

„Ein Volk, das einen Holocaust erlebt hat, darf keine Risiken eingehen. Wir leben, und wir lebten, seit etwa hundert Jahren ohne Frieden. Die Juden Europas leben nicht, weil es ihnen fünf Jahre lang an Sicherheit mangelte. Man kann ohne Frieden leben, ohne Sicherheit gibt es kein Bestehen. Es dürfen daher keinerlei politische Experimente und Risikohnahmen akzeptiert werden. (...) Jeder Junge und jedes Mädchen müssen Auschwitz besuchen. Von dort

---

Instrument“ degradiert, „zu einem mächtigen und effektvollen Mittel in den Händen jener, die Israels dominierende Kollektivideologie interessengeleitet sanktionierten“ (Zuckermann 1998a:64).

<sup>56</sup> Bar-On verweist auf die sozialpsychologische Theorie von der verschobenen Aggression. „It [the aggression of the Nazis] is still there, deep inside the victims, in their individual and collective memories, buried under shield of psychological defenses and cultural inhibitions, and searching for opportunities to express itself, even through it tends to rise to the surface in disordered and displaced forms, times and locations“ (Bar-On 2005:361). Diese verschobene Aggression taucht v.a. dann auf, wenn die Beziehung zwischen Aggressor und Opfer eine extrem asymmetrische war, d.h. wenn die Opfer dem Aggressor total ausgeliefert und traumatisiert waren. Die Opfer verschieben ihre Aggressionen dann auf andere schwächere. Das „Opfer“ der „Opfer“ kann sich die ihm entgegengebrachte übertriebene Aggression nicht erklären, steigt aber meist auf sie ein, d.h. es reagiert seinerseits mit Aggression, ohne die echte Quelle zu lokalisieren und ihrer habhaft zu werden (Bar-On 2005:364f.). Im Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern kommt erschwerend hinzu, dass nicht nur die israelische Seite internalisierte Aggressionen aufweist, sondern auch die palästinensische. Die Aggressoren erster Ordnung sind hier: Osmanisches Reich, Briten, Ägypten, Jordanien (Bar-On 2005:367). Die Weigerung beider Kollektive die kollektive Erinnerung und das Leid des anderen anzuerkennen, trägt viel zur Dynamik und Verlängerung des Konflikts bei. Außerdem werden die Opferidentität auf beiden Seiten von den politischen und religiösen Eliten manipuliert und instrumentalisiert, um Aktionen gegen den jeweils anderen zu legitimieren, hier werden die Aggressoren erster Ordnung und ihre Ziele in den gegenwärtigen Konflikt projiziert, d.h. Palästinenser sind die Erben Hitlers und die Juden betreiben eine kolonialistische und imperialistische Politik. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Überlebende der Shoah für diese Art der Projektion weniger anfällig sind als die Vertreter der zweiten bis vierten Generation in Israel (Bar-On 2005:367f.).

werden sie zurückkehren, durchdrungen vom Gefühl der Notwendigkeit und der Wichtigkeit eines Heimatlandes. Wir müssen ein starkes Volk in seiner Heimat sein, wir müssen den Staat erbauen und seine Macht vergrößern, wir brauchen eine starke Armee und eine hohe nationale Moral: Wir sind verpflichtet, mit dem Bruderstreit und mit den überflüssigen Parteiungen aufzuhören. Juden sind wir, ein gemeinsames Schicksal haben wir, mehr noch, es ist uns auferlegt, einen Staat und eine Gesellschaft zu schaffen, die eine Antwort auf all unsere Probleme in der Gegenwart und in der Zukunft bieten werden“ (Avraham Sharir 1988 zitiert nach Zuckermann 1998a:33).

So kann die Lehre der Shoah, vor dem Hintergrund der in Israel existierenden Opfer- und Angstkultur, nur die sein, dass einzig ein militärisch starkes Israel auf Dauer überleben kann. Die größte Gefahr besteht darin Schwäche zu zeigen (vgl. auch Bar-On 2001:76, 209f.). Seit Mitte der 1990er Jahre wird, v.a. von Seiten der rechten Parteien, die Überzeugung kund getan, dass Oslo schuld am Terror sei, weil man damit Schwäche gezeigt hat (Zimmermann 2004:56). Durch die Shoah und ihre spezifische Interpretation ist „die Wehrlosigkeit zum schlimmsten Trauma“ der Israelis geworden, das „eine Mischung aus Paranoia und Schießfreudigkeit hervorbrachte“ (Zimmermann 2004:106).

Zuckermann führt die Möglichkeit der Entstehung dieser Angst- und Opferkultur, die wiederum die extreme militärische Sicherheitsdoktrin hervorbrachte auf eine nie wirklich geleistete Erinnerungs- und Trauerarbeit zurück. Auf Grund dessen kann die Shoah nur in Begriffen der „Schuldzuweisung“ erinnert werden. Da man mit dem echtem Schuldigen jedoch schon längst „Frieden“ geschlossen hat und er zu einem wichtigen Verbündeten geworden ist, muss der Hass und die Wut die existieren auf einen anderen „Schuldigen“ übertragen werden, den man immer wieder aufs neue sucht und findet (Zuckermann 1998a: 60).

„Die israelische politische Kultur (und nicht nur die politische) ist reich an solchen Mustern des Austausches von Elementen der Shoah-Ideologie mit anderen, der Shoah ihrem Wesen nach heteronomen Momenten. (...) und so wie die Deutschen als historische Urheber des Holocaust sich nützlichweise mit Polen bzw. Arabern (oder sonst wem) vertauschen lassen – so läßt sich auch das historische Shoah-Erlebnis auf allerhand echte wie imaginierte Momente des Notstands projizieren“ (Zuckermann 1998a:61).

### 2.3. Erinnerungsagenturen

Die Politik vor allem die Kultur- und Erziehungspolitik entscheiden in besonderem Maße darüber, welche Objekte der Erinnerung an Bedeutung gewinnen und welche verlieren. Die von ihnen ausgebildeten Sozialisationsagenturen – wie Schulen, Festtage, historische Orte der Erinnerung, Medien und auch Historiker – sind Vermittler von Erinnerung und formen damit das kollektive Gedächtnis und die kollektive Identität. In Israel stehen, nach Moshe Zimmermann, hierbei Erinnerungen an religiöse und säkulare Verfolgungserfahrungen im Vordergrund (Zimmermann 2001:297f.).

### 2.3.1. Historiker

Geschichte ist nicht der Inhalt der kollektiven Erinnerung, „und doch machen Historiker – meistens sehr bewußt – immer wieder ein ‚Angebot der Erinnerung‘“ (Zimmermann 2001:298). Nach Zimmermann bemühen sich Historiker in Israel um die Prägung der kollektiven Erinnerung, vor allem diejenigen, deren Fachgebiet die jüdische Geschichte ist, „gelten auch als Wegweiser der Gesellschaft“ (Zimmermann 2001:298). Viele israelische Historiker stützen die offizielle Geschichtsinterpretation, um das kollektive Gedächtnis vor anderen Interpretationsansätzen zu schützen. In Israel reagiert man mitunter sehr gereizt auf divergierende Interpretationsansätze, v.a. auf die der sogenannten *Neuen Historiker* (Zimmermann 2001:300).

„Man sieht in den Auseinandersetzungen unter Geschichtswissenschaftlern quasi automatisch eine Gefahr für die hegemoniale Erinnerungskultur und den auf die Vergangenheit bezogenen Alltagsdiskurs. Das Zerbrechen historischer Mythen, so fürchtet die Gesellschaft, trage zu einer Beeinträchtigung der kollektiven Erinnerung wie auch der kollektiven Handlungsmuster bei. (...) Denn beginnt man in Israel, über Sinn und Kontinuität des Mythos von den wenigen gegen die vielen nachzudenken, so gerät nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und vor allem die übliche Gegenüberstellung von Tätern und Opfer in ein kritisches Licht“ (Zimmermann 2001:300f.).

Die Ergebnisse der geschichtswissenschaftlichen Forschung der *Neuen Historiker* haben kaum einen Einfluss auf die kollektive israelische Erinnerung, was damit zu erklären ist, dass sie in andere Sozialisationsagenturen keinen Eingang finden (Zimmermann 2001:304).

### 2.3.2. Schulen

Eine große Rolle in der Weitergabe identitätsstiftenden Wissens spielt das schulische Erziehungssystem. Ein Historiker, der einen Aufsatz in die Lehrbücher einbringen kann, hat einen großen Einfluss auf die kollektive Erinnerung.

In Israel wurden die Lehrpläne seit der Staatsgründung zweimal reformiert 1975 und 1995. In den neuen Lehrplänen für den Geschichtsunterricht von 1995 sollte die bis dahin als gegeben angenommene Trennung von allgemeiner und jüdischer Geschichte aufgehoben werden. Kritik an diesem Vorhaben kam in erster Linie aus dem nationalreligiösen Lager. Die Bestrebungen des Expertenausschusses wurden als post-zionistisch oder anti-zionistisch bewertet (Zimmermann 2001:306f., Zimmermann 2004:87-90). Denn die allgemeine Erwartung an den Geschichtsunterricht in den Schulen ist es „das Image des jüdischen Volkes als einzigartiges, ewig verfolgtes Volk in der kollektiven Erinnerung zu verankern“ (Zimmermann 2001:8).

### 2.3.3. Feste und Orte der Erinnerung

Enormen Einfluss auf das kollektive Gedächtnis in Israel hat die fest institutionalisierte Fest- und Denkmalskultur v.a. für Erinnerung an Verfolgung und Machtlosigkeit. Ben-Amos und Bet-El erklären in einem Aufsatz über die Bedeutung von Gedenktagszeremonien an israelischen Schulen:

„The use of ceremonies for educational purposes is a well-known phenomenon in the history of religions. Ceremonies such as the Passover Seder or Christian Mass were originally designed not only to unite the community of believers, but also to impart axioms of the faith to the congregation during their participation in the sacred event. The modern nation-state also learned to convert new ceremonies celebrating its victories into educational tools, imbuing the masses with basic principles of the state's doctrine“ (Ben-Amos/ Bet-El 1999:258).

Die wichtigsten Feste der jüdischen Tradition in diesem Zusammenhang sind Pessah, Hanukka und Purim (vgl. auch Zuckermann 1998a:68). In der Diaspora wurde u.a. über diese Feste die Struktur der Erinnerung von rabbinischen Autoritäten geformt. In Israel wollte sich der Staat anfangs von diesen alten Diasporatraditionen befreien und allein die Formung der kollektiven Erinnerung bestimmen, indem man diesen Festen eine zionistische Ausrichtung zuschrieb. Dieses Vorhaben war jedoch nicht durchführbar, unter anderem auf Grund religiöser Strömungen im Zionismus und den traditionell ausgerichteten Einwanderern aus den arabischen Staaten. Zudem stellte sich bald heraus, dass die jüdische Erinnerungstradition sehr vorteilhaft für die Vermittlung von Ereignissen in das Kollektivgedächtnis war. So wurden auch sehr bald zionistische Festtage in die traditionell-religiöse Erinnerungsstruktur eingefügt (vgl. auch Ben-Amos/ Bet-El 1999:272ff., Zimmermann 2001:312, Friedländer 1988:10f.). Zimmermann macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass „im Endeffekt (...) hierdurch auch die moderne Auseinandersetzung mit den Arabern zu einer Fortsetzung der alten jüdischen Leidensgeschichte und zu einem zusätzlichen Glied in der langen Kette der Judenfeindschaft“ wird (Zimmermann 2001:312).

### 2.3.4. Medien

Auch die Medien sind eine wirkungsmächtige Institution im Bereich der Vermittlung von Erinnerung und damit der Prägung der kollektiven Identität. In Israel, so Zimmermann, propagieren die Medien „die stereotype Rolle der Juden und des Staates als ewiges Opfer der Geschichte“ (Zimmermann 2001:315).

„Symptomatisch in Sachen Antisemitismus ist die ständige Wiederholung der auf die Gegenwart bezogenen Floskel vom ‚stetig steigenden Antisemitismus‘ bei jeder Erwähnung eines wirklichen oder vermeintlichen antisemitischen Zwischenfalls“ (Zimmermann 2001:316).

Bei Berichten über Rechtsextremismus im Ausland werden Bilder aus der NS-Zeit als Begleitmaterial verwendet und so werden die gewünschten Assoziationen beim Publikum ausgelöst. Zimmermann spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem Pawlowschen Reflex, der dann beim Publikum ausgelöst wird (Zimmermann 2001:319).

Neben der Berichterstattung über den gegenwärtigen Antisemitismus im Ausland ist ein wichtiges Element in den Medien die Berichterstattung über Gedenkfeiern, v.a. natürlich über die jährliche Gedenkfeier in Yad VaShem anlässlich des Yom HaShoah und über den „March of living“. Immer wieder sieht man ein bestimmtes Setting, israelische Soldaten bei den Gedenkfeiern in Yad VaShem oder in den Konzentrationslagern. Diese Bilder sollen die Verbindung von Macht und Machtlosigkeit verdeutlichen (vgl. Zimmermann 2001:216f., Zimmermann 2004:123f.).

„Dies sind dann natürlich Bilder, die von den Medien übertragen werden, um die Sequenz von Machtlosigkeit und Macht selbstverständlich und anschaulich zu machen. Diese Rezeption der Geschichte erklärt die Blindheit der israelischen Politiker und Medien angesichts der Bilder von der Intifada. (...) Wenn das Bild im kollektiven Gedächtnis, wenn die Erinnerung an verfolgte Juden und Israelis das allumfassende Element ist, dann stehen israelische Panzer nicht, wie es die Fotos zeigen, Kindern und Jugendlichen gegenüber, sondern der geschichtlich akkumulierten Gesamtmacht der Judenfeinde, und begehen einen Akt des Widerstandes“ (Zimmermann 2001:317).

### *2.3.5. Beispiel: Polenfahrten*

„Wenn wir neben den Feueröfen der Vernichtungslager stehen, werden wir Haß empfinden, und Tränen werden uns in die Augen steigen über die entsetzliche Vernichtung der europäischen Juden, und hier besonders der polnischen Juden. Doch noch während wir weinen und die Vernichtung schmerzlich beklagen, füllen sich unsere Herzen mit Stolz und Zufriedenheit, weil wir das große Privileg besitzen, Bürger eines unabhängigen Israels zu sein. Beim Anblick der israelischen Fahne, die hoch über den Gruben und Kaminen des Todes flattert, richten wir uns stolz auf und flüstern: ‚Es lebe das Volk Israels! Das ewige Volk Israels wird uns nie enttäuschen!‘ Wir schwören vor den Millionen unserer ermordeten Brüder: ‚Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, so möge mir die rechte Hand verdorren!‘ Im Tode haben wir euch zu leben befohlen. Bewahrt und beschützt den Staat Israel als euren wertvollsten Besitz. Möge der Staat Israel ewig bestehen!“ (Avraham Oded Cohen, Direktor der Jugendabteilung des Bildungsministeriums zitiert nach Segev 1995:638).

Seit dem Ende der 1980er Jahre und verstärkt dann nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ initiierte das israelische Bildungsministerium Fahrten von Oberschülern nach Polen. Diese Fahrten, deren Ziel die Konzentrationslager, das Warschauer Ghetto und Orte jüdischen Lebens vor der Shoah sind, dauern ca. eine Woche. Schon vor den Fahrten treffen sich die Teilnehmer zu intensiven Vorbereitungskursen (vgl. Feldman 94-96, Segev 1995:640, 655).

Ziele der Polenfahrten sind nach Angaben des Bildungsministeriums folgende: Die Schüler sollen etwas über die Vielfältigkeit jüdischen Lebens in der Diaspora vor der Shoah erfahren, die Tiefe und den Umfang der Zerstörung begreifen und das Heldentum derer würdigen, die sich wehrten. Sie sollen ihre Verbindung zur jüdischen Vergangenheit sowie ihr Bekenntnis zu Israel



stärken. Ihr Verständnis für die dem Zionismus nahestehenden Konzepte wie Erde, Moral und Humanismus soll vertieft werden (Joggerst 2002:80-86, Segev 1995:638f.).

Während der Fahrt dürfen sich die Schüler nicht von der Gruppe entfernen und es kommt immer wieder zu Sicherheitsüberprüfungen der Busse. So entsteht die Atmosphäre einer permanenten und diffusen Bedrohung. Feldman weist darauf hin, dass diese Atmosphäre bewusst kreiert wird. „(...) the atmosphere of danger and determinism is crucial to convey the insecurity of life in Diaspora and the inevitability of its destruction. All movement is restricted – to be alone is to be exposed. Only the long arm of Israel, in the form of security personal, can guarantee Jewish safety in the ‚outside‘ world“ (Feldman 1999 zitiert nach Joggerst 2003:83).

Tom Segev vergleicht die Fahrten von Schülern nach Polen in den 90er Jahren mit „einer ‚der Diaspora zugewandeten Pilgerfahrt‘ als Teil ‚eines gänzlich von Gefühlen und Symbolen durchdrungenen Kults und einer zuweilen bizarren Verherrlichung von Erinnerung, Tod und Kitsch‘“ (Segev zitiert nach Zuckermann 1998a:98). Die Rituale der Fahrt werden aus zwei Quellen gespeist – Nationalismus und Religion – und haben eine starke politische Ausrichtung.

„Statt Offenheit und Menschenlieb verströmte sie Isolationismus bis hin zur Fremdenfeindlichkeit“ (Segev 1995:638).

Zuckermann erklärt, dass der auf den Fahrten erzeugte Hass auf die aktuellen Feinde Israels projiziert wird.

„Intention ist die Verankerung einer pauschal ideologisierten Angst vor ‚den Arabern‘ und die Festigung der ihnen gegenüber empfundenen Feindseeligkeit“ (Zuckermann 1998a:85).

Der humanistische Ansatz, dessen Vermittlung ja vom Bildungsministerium als eines der Ziele dieser Fahrten angegeben wird, kommt nach Segev kaum zum Tragen. Letztendlich kommt er zu dem Schluss, dass die Lehre der Polenfahrten eine rein partikuläre ist. Die Schüler lernen das Land Israel zu lieben und zu verteidigen sowie, dass es als Jude keine Alternative zu einem Leben in Israel gibt.

„Die Schüler hörten nicht, daß das Recht auf Selbstbestimmung ein Grundrecht jedes Volkes ist. Man führte ihnen nicht vor Augen, daß sie der Holocaust dazu verpflichtete, die Demokratie zu stärken, Rassismus zu bekämpfen, Minderheiten und Bürgerrechte zu schützen und rechtswidrigen Befehlen den Gehorsam zu verweigern. Inzwischen haben Umfragen ergeben, daß die israelische Jugend ein geringes Demokratiebewußtsein aufweist“ (Segev 1995:657).

#### 2.4. Tuvia Frilings und Yehuda Bauer – Kritik an den *Neuen Historikern*

„Some Post-Zionist critics view the Jewish national movement as an illegitimate and anachronistic historical phenomenon erroneously conceived; others attack Zionism's utopian dreams; still others criticize the hard-won achievement of these utopian aspirations. But even Zionism's most implacable critics acknowledge it as the only Jewish ideological movement in the last two centuries that actually succeeded in realizing most of its goals“ (Friling 2003:25).

Nach Frilings Auffassung kann man den post-zionistischen Diskurs – er meint hiermit die *Neuen Historiker* – als Negation des derzeitigen jüdischen Nationalismus bezeichnen (Friling 2003:25). Er fasst die Positionen dieses Diskurses wie folgt zusammen: Israel solle eine Nation wie alle anderen Nationen werden mit so wenig jüdischem Nationalismus wie nur möglich. Die „Jewish social and moral uniqueness“ (Friling 2003:25) solle aufgegeben werden, wie auch die kulturelle Tradition, messianische Sehnsüchte und prophetische Visionen. Als Grundnormen der Gesellschaft wolle man einen moralischen Universalismus, einen strikten Rationalismus und die Unabhängigkeit des Individuums vom Kollektiv etablieren und sie so vom Partikularismus, Tribalismus, Ethnozentrismus, der Irrationalität und den kollektiven Mythen befreien (Friling 2003:25f.).

„Post-Zionism in these manifestations rejects any claim to hidden threads that link historic Jewry to today's still crystallizing nation-state and to the Jewish nation in Israel with its Diaspora brethren. Post-Zionism severs the nation's cultural ties from its sources and detaches the Hebrew language from its ancient roots and historical developments“ (Friling 2003:26).

Die Post-Zionisten strebten eine multinationale, multikulturelle, universale und demokratische Gesellschaft an, die sich abtrennt von ihren einzigartigen kulturellen Voraussetzungen, die einer jeden Gesellschaft eigen seien, definiere – eine Gesellschaft ohne eine garantierte jüdische Hegemonie (Friling 2003:26).

„It would become a state where specifically Jewish national symbols, such as the Star of David on its flag, the *menorah* (traditional candelabra), *Hatikva*, the national anthem, would be removed from their ancient ,promise‘“ (Friling 2003:26).

Des weiteren forderten die Post-Zionisten zur Beschreibung der jüdischen Geschichte eine neutrale, allgemein-geschichtswissenschaftliche Sprache, geschieden vom kulturell-historischen und zionistischen Kontext der Ereignisse. Abschließend beurteilt Friling den Post-Zionismus folgendermaßen:

„Ultimately, the program envisions displacing the current official national memory with one of their making“ (Friling 2003:27).

Ihre Eigenbezeichnung als *Neue Historiker* sei eine Herabsetzung durch die andere Historiker als alt bzw. veraltet herabgewürdigt werden (Friling 2003:27). Interessant ist, dass Zuckermann gerade die Ausgrenzung der neuen Stimmen im allgemeinen historischen Diskurs in Israel beobachtet.

„Denn nicht die im israelischen Generaldiskurs auftauchenden neuen Stimmen sind ideologisch, sondern vielmehr deren Apostrophierung als solche und der damit einhergehende Versuch, sie aus diesem Diskurs auszugrenzen“ (Zuckermann 1996:24).<sup>57</sup>

Im Zusammenhang mit dem Diskurs der *Neuen Historiker* über die Shoah schreibt Friling:

„The Holocaust—a defining event in world history and Jewish life—has also become part of this debate. Some scholars deny that the Holocaust ever happened because no proof exists that Hitler gave a written order for the Final Solution. Any claim may be made regarding this issue: not just one Holocaust occurred, many holocausts took place; the Palestinian catastrophe of 1948 (the *nakba*) is also a holocaust; the Zionist movement and State of Israel ‚nationalized‘ the Holocaust for their own needs and then latched onto the victims' reparation money; Israeli soldiers in the occupied territories act like Nazis. Other commentators have focused their criticism on what they define as the anemic attempts made by the Yishuv and its leaders to save European Jewry during the Holocaust. Beginning in the 1950s, the polemic quickly deviated from a historical study of context and events into a pawn in the ideological and political struggle over shaping the image of the state“ (Friling 2003:27).<sup>58</sup>

Friling übt harte Kritik an dem Buch „Die Siebente Million“ von Tom Segev, mir scheint als stehe es für ihn als Exempel für die Unwissenschaftlichkeit der *Neuen Historiker* im allgemeinen.

„Each one of these topics [die einzelnen Kapitel des Buches] could have filled a book of sweeping proportions. The author has also woven into the story Israel's security concept, its implementation and connection with the Holocaust and the struggle for statehood. He furnishes the reader with abundant documentation, heart-warming personal vignettes, and dazzling rhetorical displays. Segev offers one key explanation for faulting the Zionist enterprise: success was accidental, while major failures were the result of folly and intentional design. His narrative contains two great manipulator-protagonists ‚many small-minded people‘, as he refers to them, and a surfeit of ‚politics‘ of the heroes in the story. In sum, Segev charges that the Yishuv [<sup>59</sup>] and its leadership failed to meet the test of the Holocaust in principle and in deed“ (Friling 2003:30).

<sup>57</sup> Des weiteren fügt er hinzu, dass ihnen oft vorgeworfen wird, nur die Wiederholer der alten antizionistischen These zu sein (Zuckermann 1996:24).

<sup>58</sup> Die Leugnung des Holocaust im Zusammenhang mit den *Neuen Historikern* und zu Beginn seines Kapitel über die Kritik an Tom Segev zu erwähnen, erscheint mir sehr unlauter.

<sup>59</sup> Die Verwendung des Wortes „Yishuv“ ist an dieser Stelle etwas verwirrend: Meint Friling hier nur die vorstaatliche Gemeinschaft der Juden in Palästina, dann würde er sich nur auf den ersten Teil von Segevs Buch beziehen, oder meint er auch den aus dem Yishuv hervorgegangenen Staat? In beiden Fällen (im ersten zwar weniger als im zweiten) ist Segevs Darstellung jedoch viel weniger eindimensional als von Friling angeprangert. Er weist ganz im Gegenteil immer auf verschiedene Entwicklungen innerhalb einer Periode (die Bauer und Friling an andere Stelle als Widersprüche kritisieren) hin und verdammt nicht die gesamte vorstaatliche israelische Gesellschaft, sondern hat auch Verständnis für ihr Denken und Handeln.

Friling und auch Bauer werfen Segev vor, dass sein Buch enorm viele Widersprüche<sup>60</sup> enthält. Bauer geht sogar davon aus, dass Segev diese Widersprüche ganz bewusst einsetzt und so gezielt Verwirrung stiftet, um „die rationale Erklärung durch die irrationale Beschuldigung“ (Bauer 1999:143) zu überlagern. Was Friling und Bauer wohl am meisten an Segevs Buch und an den Arbeiten der *Neuen Historiker* allgemein aufstößt, ist, dass die Person Ben-Gurion und die politische Elite des Yishuvs und später des jungen israelischen Staates so harsch kritisiert werden. So widmet Friling beispielsweise den gesamten zweiten Teil seines hier zur Diskussion stehenden Aufsatzes der Verteidigung Ben-Gurions und des Yishuvs. Er insistiert, dass man zwischen der politischen Ideologie des Zionismus und dem öffentlichen Diskurs in Palästina zu dieser Zeit und den Taten der politischen Eliten, die eine vollkommen andere Sprache sprechen, unterscheiden müsse. Man habe alles getan, was damals möglich war, um Menschen zu retten (Friling 2003:34-39).<sup>61</sup>

Jehuda Bauer stellt Parallelen in Bewertung der Person Ben-Gurions durch die *Neuen Historiker* und seiner Beurteilung durch orthodox-jüdische Interpretationsansätze fest. Er sei ein „harter, kalter, gefühlloser Politiker [gewesen], dem die Shoah höchstes Instrument für das Erreichen der Unabhängigkeit gewesen sei“ (Bauer 1999:43). Und fügt hinzu, dass Ben-Gurion von der Shoah tief betroffen war und der Yishuv alles in seiner Macht stehende getan habe, um Juden zu retten. In dem Vorwurf, „extrem linker Autoren (...) sie [Ben-Gurion und die zionistische Führung in Palästina] hätten die europäische Diaspora aus ideologischen Gründen im Stich gelassen, um ‚ihren‘ Staat – und es wird meistens hinzugefügt: Auf Kosten der palästinensischen Bevölkerung – aufzubauen“ (Bauer 1999:142), sieht er unterbewusst die religiöse Erklärung enthalten, dass die Shoah auf Grund der Sünden des eigenen Volkes geschehen sei (Bauer 1999:142).

---

<sup>60</sup> „The book is also embarrassingly inaccurate, rife with inherent contradictions and U-turns. In the thousands of testimonies collected from memoirs and scholarly literature that the author claims to have read, and probably did read, there are glaring refutations of the examples in the text, but for some reason Segev did not deem them worthy of mention. Here lies the work's supreme shortcoming: it does not correspond with the author's basic assumption or with the fascinating, provocative structure he set out to erect. The structure's only utility lies in its ability to serve as a sophisticated platform for addressing all aspects of the negative stereotype that, if space permitted, we would point to and systematically deconstruct“ (Friling 2003:32).

<sup>61</sup> Es kann durchaus sein, dass die Taten und Vorhaben des Yishuvs während des Krieges eine ganz andere Sprache gesprochen haben als die Ideologie des Zionismus mit ihrer die Diaspora abwertenden Einstellung. Es ist allerdings in erster Linie diese Ideologie, die prägend war für die Nachkriegsgenerationen. Um den Vorwurf, dass der Yishuv wohlmöglich nicht genug für die Rettung der europäischen Juden getan hat, geht es in der Diskussion der *Neuen Historiker*. Um die Stellung der Shoah in der israelischen Gesellschaft jedoch nur am Rande. Hier geht es um die Entwicklung des Holocaustdiskurses nach der Staatsgründung. Für das Verhalten der alteingesessenen Israelis gegenüber den Shoah-Überlebenden in den ersten Jahren nach der Staatsgründung bringen die meisten von ihnen sogar sehr viel Verständnis auf. Es geht den *Neuen Historikern* auch nicht um die Klärung einer Schuldfrage, sondern um das aufzeigen einer z.T. gefährlichen Entwicklung über die letzten 50 Jahre. Zuckermann beispielsweise bezeichnet die Frage, ob der Yishuv hätte mehr tun können als ärgerlich und irrelevant (Zuckermann 1998c:294).

„Daß die Nazis die Juden ermordet haben, wissen wir ja, so sagen sie sinngemäß, aber wer ist *wirklich* verantwortlich?“ (Bauer 1999:142).

Bauer geht davon aus, dass sowohl die religiösen als auch die post-zionistischen Interpretationen Beleg für ein tiefes gesellschaftliches Trauma sind, welches die Folge der systematischen Vernichtung der europäischen Juden ist.<sup>62</sup>

Nach Friling ist Segevs Buch nur ein Beispiel für einen weiteren Versuch die israelische Erinnerungskultur zu entlarven (Friling 2003:31). Er kritisiert, dass Segev keinerlei eigene Forschung auf diesem Gebiet durchgeführt habe, die Glaubwürdigkeit seiner sogenannten Augenzeugen nicht überprüft habe, alles erdenkliche Material verwendet habe, was auch nur im entferntesten mit dem zu bearbeitenden Thema in Zusammenhang stand sowie Stellungnahmen von Menschen verwendet habe, die nicht repräsentativ für die jeweilige gesellschaftliche Entwicklung waren (Friling 2003:33).

„*The Seventh Million* teems with arbitrary, categorical conclusions, and shades of scandal; it makes for enticing reading, but is void of factual basis—at best it is a masterful job of smoke and mirrors“ (Friling 2003:33).

Zum Abschluss dieses Kapitels erscheint es mir sinnvoll die offizielle Shoah-Rezeption, wie sie von Yad VaShem und seinem Direktor Yehuda Bauer vertreten wird, kurz wiederzugeben. Sowohl der religiöse als auch der post-zionistische Shoah-Diskurs widerspreche nur zu oft den offenkundigen Tatsachen. Dem versucht Yad VaShem in seiner „langsamen, langjährigen Erziehungsarbeit entgegenzuwirken. Wir [Yad VaShem] versuchen nichts zu vertuschen und vor keinem Problem wegzulaufen. Die anzusprechenden Probleme sind zum Teil mit der politischen Situation in Israel verbunden, so z.B. der Vergleich zwischen der Shoah und der Katastrophe der Palästinenser im israelischen Unabhängigkeitskrieg, der nicht nur von israelischen Arabern gezogen wird. Oder die Frage, ob die Shoah hauptsächlich ein Problem der aschkenasischen Juden war und weniger der orientalischen Juden“ (Bauer 1999:146).

Nach Bauer kommt die Universalisierung der Shoah und ihre Gleichsetzung mit anderen Genoziden von säkularer Seite einer Bagatellisierung der damaligen Ereignisse gleich, da „es (...) keinen Massenmord [gibt], der universell gedacht war, wo also jeder einzelne Mensch überall erreicht und getötet werden sollte, wo immer auf der Welt er auch lebte. So z.B. schickte die Gestapo zwei Experten nach Shanghai, um die Japaner dort zu überzeugen, daß man die

---

<sup>62</sup> Bauer lehnt die populäre These ab, die in politischen und gesellschaftlichen Diskursen immer wiederholt wird, dass nämlich, hätte es vor dem II. Weltkrieg bereits einen jüdischen Staat und eine jüdische Armee gegeben, sich die Shoah nicht hätte ereignen können. Er bezeichnet das als Unsinn – was hätte so ein kleines Land mit einer kleinen Armee schon ausrichten können? Auch macht er darauf aufmerksam, dass solche und ähnliche Interpretationen durchaus mitverantwortlich sein können für die Entwicklung von Fremdenhass (Bauer 1999:145).

Juden in Shanghai mit Gas töten sollte. Bei allen anderen Genoziden waren pragmatische Überlegungen maßgebend. Dieser Universalismus, der übrigens nicht nur in Israel zu finden ist, scheint das Ergebnis der unbewußten Furcht vor einer exponierten Einzelposition zu sein: Es ist sicherer, sich zu verstecken, indem man sagt, daß das, was den Juden widerfuhr, auch anderen passiert ist, daß man also nicht allein ist und seine Einzigartigkeit verleugnen kann“ (Bauer 1999:147). Es geht hier also um die Singularität und Partikularität der Shoah, die die Juden als einzigartige Opfer darstellt, die vom Rest der Welt im Stich gelassen wurden.<sup>63</sup>

### 2.5. Dan Bar-Ons Konzept der israelischen Identität

Dan Bar-On entwickelte ein Modell für die Entstehung und Veränderung der kollektiven israelischen Identität. Mit der Vorstellung dieses Modells möchte ich noch einmal den Zusammenhang der Erkenntnisse des theoretischen Teils über kollektive Erinnerung und Identitäten mit denen des zweiten Teils über die Entstehung und Konstruktion der Shoah-Erinnerung verdeutlichen.

Dan Bar-On geht davon aus, dass es in der Sozialpsychologie zwei Möglichkeiten der Identitätsfindung gibt. Erstens die Strukturierung der eigenen Identität gegen einen „Anderen“ – den Feind. In diesem Fall ist der Feind für die eigene Identität essentiell, er darf sich nicht verändern und muss immer gegenwärtig sein. Diese Art der Identität nennt er eine monolithische Identität. Die Probleme, die sie mit sich bringt liegen auf der Hand: Im Laufe der Zeit benötigt die Aufrechterhaltung einer solchen Identität nämlich eine enorme Kraftanstrengung, da der Einbruch der Realität, d.h. eine Veränderung der äußeren und inneren Umstände, verhindert werden muss. Weder der Feind darf sich ändern, noch die Bedürfnisse der eigenen Gruppenmitglieder. Die zweite Möglichkeit der Identitätsfindung ist das dialogische Modell. Wie der Name schon sagt, verbirgt sich dahinter die Vorstellung, dass es zur Schaffung eines inneren Dialoges zwischen den verschiedenen Komponenten der kollektiven Identitäten der Mitglieder der eigenen Gruppe kommt. Am Ende dieses Prozesses steht eine von einem äußeren und inneren Anderen unabhängige multikulturelle Identität, die mit Veränderungen mitwachsen und sich anpassen kann. Diese Form der Identitätsfindung wiederum benötigt ein hohes Maß an Energie, um den Dialog zwischen den verschiedenen und vermeintlich nicht miteinander zu vereinbarenden Identitätskomponenten in Gang zu setzen. Es ist ein langer, schwieriger und oft auch schmerzhafter und verwirrender Prozess. Ist sie jedoch einmal gebildet, benötigt sie keine zusätzliche Energie für ihre Aufrechterhaltung (Bar-On 2001:17f.).

---

<sup>63</sup> Zur Diskussion um Partikularismus oder Universalismus vgl. einleitend: Böttgers 2005:35-39, Zuckermann 1998c:296-301).

### 2.5.1. Die monolithische Phase der Vergangenheit

Für die Bildung der israelischen kollektiven Identität entwickelt Dan Bar-On ein Dreiphasenmodell. Die erste Phase, die er beschreibt, ist die der Vergangenheit, womit die Zeit zwischen den ersten Alijot und der Staatsgründung gemeint ist, in der die israelische Gesellschaft eine stark monolithische Identität ausprägte, die gegen zwei Typen von „Anderen“ konstruiert war – den inneren und den äußeren „Anderen“. Es war die hebräisch-zionistische Identität, mit dem Idealtypus des Sabre. Er war der im Land Israel geborene „Neue Jude“ und eine negative Siegelung des Diasporajuden.<sup>64</sup> Bar-On bezeichnet diese Entwicklung als „Entidentifizierung“ (Bar-On 2001:28). Mit dem Einsetzen der Einwanderung aus dem arabischen und nordafrikanischen Raum wurde ein zweiter innerer „Anderer“ geschaffen, der orientalische Jude, der im Gegensatz zum Israeli, dreckig, faul, unterentwickelt, dumm und unzivilisiert war. Er wurde als eine innere Bedrohung des gerade erst im Entstehen begriffenen Staates wahrgenommen. Der Stereotyp des äußeren „Anderen“, der sich in dieser Zeit bildete, sollte sehr viel langlebiger und einflussreicher sein, als der des inneren „Anderen“. Der äußere „Andere“ dieser monolithischen Phase ist zum einen der „Andere“ der Verfolgungserfahrungen in der Diaspora, die ihren tragischen Höhepunkt in der Verfolgung durch den Nationalsozialismus fand, dessen erklärtes Ziel es war, alle Juden in seinem Einflussbereich zu ermorden. Im Land Israel ist der bedrohliche äußere „Andere“ der Araber, der und das zeigen die Ereignisse des Unabhängigkeitskrieges, auch das Ziel hatte alle Juden zu ermorden. In dieser Zeit findet eine gefährliche und inadäquate Projektion des „Nazi-Anderen“ in den arabischen „Anderen“ statt. Durch diese Projektion wird der arabische „Andere“ zum absolut Bösen, im Gegensatz zu dem als absolut gut konstruierten „Selbst“, das das immerwährende Opfer dieses „Anderen“ ist. Diese Konstruktion hat bis heute Auswirkungen auf den israelisch-palästinensischen Konflikt. Jeder dieser drei „Anderen“ repräsentiert einen Aspekt des „Selbst“, der unterdrückt und geleugnet und deshalb auf den „Anderen“ projiziert wird, denn Widersprüche im monolithischen „Selbst“ müssen unbedingt unterlaufen und verdrängt werden (Bar-On 2001:65ff.).

---

<sup>64</sup> Eine Abtrennung oder strikte Unterscheidung war nie vollständig erfolgreich, nie kam es zu einem echten Bruch (vgl. Bar-On 2001:28).

### 2.5.2. Die Auflösung der monolithischen Identität in der Gegenwart

Die zweite Phase in Bar-Ons Modell ist die Gegenwart<sup>65</sup>, in der er eine beginnende Auflösung der monolithischen Identität beobachtet, auch bei sich selbst.

„Es war das Gefühl, das, was war, existiere nicht mehr und es gäbe nichts Reales, an dem ich mich festhalten oder das ich vertrauensvoll als ‚ich‘ oder ‚wir‘ bezeichnen könnte“ (Bar-On 2001:33).

Seit den letzten drei Jahrzehnten ist die monolithische Identität in Auflösung begriffen. Die Gegensätze, die seit Beginn in ihr enthalten waren, treten jetzt offen zum Vorschein. Die Veränderungen in der Wahrnehmung von „Selbst“ und „Anderem“ sind nicht nur auf äußere politische Entwicklungen und Veränderungen zurückzuführen, sondern auch auf innergesellschaftliche. Im kollektiven „Selbst“ entstehen Gruppen, die für sich eine eigene Stimme fordern und nicht von der hegemonialen Identität geschluckt werden wollen (Bar-On 2001:22f.).

Im kollektiven israelischen „Selbst“ sind immer alle drei, oben beschriebenen „Anderen“ vorhanden. Im kollektiven Gedächtnis hingegen ist jeweils nur ein dominanter „Anderer“ feststellbar.

„Solange es in der monolithischen Phase einen gesellschaftlichen Konsens gab und die öffentliche Aufmerksamkeit sich überwiegend auf einen dominanten ‚Anderen‘ konzentrierte (wie am Vorabend des Sechs-Tage-Krieges), war der Umgang mit dem monolithischen Aspekt des ‚Selbst‘ relativ stabil“ (Bar-On 2001:67).

Probleme treten erst dann auf wenn in ein und derselben Situation in einzelnen Bevölkerungsgruppen verschiedene „Andere“ als bedeutend aktiviert werden. Dan Bar-On sieht eine solche Situation beispielweise nach der Ermordung des Ministerpräsidenten Rabin realisiert, als plötzlich alle drei „Anderen“ auf einmal aktiv waren (Bar-On 2001:67).

Nach Dan Bar-On existieren drei Hauptursachen für die Auflösung des monolithischen Aspekts der kollektiven Identität: Erstens, eine Diskrepanz zwischen individuellen Deutungssystemen und der gesellschaftlichen Realität. Mit den Schwarz-Weiß-Kategorien der monolithischen Identität ließen sich immer weniger Bereiche der israelischen Realität erfassen und begründen. Zweitens, kam es zu einer wachsenden Diskrepanz zwischen den zionistisch-ideologischen Doktrinen und den Gefühlen der jüngeren Generation, die erstere zunehmend als bloße Machtpolitik wahrnehmen, mit der eine Gruppe die anderen versucht zu beherrschen. Und als dritte Ursache nennt Bar-On die Veränderungen in der äußeren Umwelt seit der Entstehungsphase der monolithischen Identität (Bar-On 2001:68).

---

<sup>65</sup> Er nennt hier keinen genauen Zeitpunkt des Beginns der zweiten Phase, nach seinen Ausführungen ist allerdings darauf zu schließen, dass sie wohl in der Folge des Yom-Kippur-Krieges entsteht (Bar-On 2001:67-69).



Problematisch ist es, wenn der Auflösungsprozess der monolithische Phase einsetzt, bevor sich ein inneres Sicherheitsgefühl in der Gesellschaft entwickeln konnte. Denn um sich der Auflösung bewusst zu werden und sie ertragen zu können, ist eine relative äußere Stabilität notwendig. Ist dies nicht der Fall wird dieser Prozess, der ohnehin schwer und schmerzhaft ist, von Ängsten und Zorn über den Verlust der angeblich stabilen Struktur sowie Hass auf die begleitet, die man für diese Entwicklung verantwortlich sieht. In Gefahren und Bedrohungssituationen, v.a. wenn sie unerwartet auftauchen, können ungelöste Konflikte der Vergangenheit wachgerufen werden und den Auflösungsprozess ins Stocken bringen.<sup>66</sup>

„Das Wiederaufleben solcher alten, ungelösten Konflikte reaktiviert den bedrohlichen ‚Anderen‘ nicht nur im Verhältnis zur Vergangenheit, sondern auch zur Gegenwart und Zukunft“ (Bar-On 2001:70).

Es entstehen reaktionäre Phänomene, die die Vorstellung eines unmissverständlichen „Anderen“ wieder aufleben lassen und diesen „Anderen“ meist schärfer definiert als in der monolithischen Phase (Bar-On 2001:23).

„Zu den instinktiven Reaktionen des von der Auflösung bedrohten monolithischen kollektiven ‚Selbst‘ zählt die Verschanzung der monolithischen Phase und eine noch stärkere Legitimierung durch religiösen Fundamentalismus oder extremen Nationalismus bis an die Grenze zum Faschismus. Dabei entscheidet man sich gewöhnlich dafür, erneut einen externen, lebensbedrohenden ‚Anderen‘ zu schaffen, der die Fortdauer der monolithischen Identität legitimiert und ebenso die gegenwärtige Hegemonie“ (Bar-On 2001:75).

### *2.5.3. Schritte zu einer dialogischen kollektiven Identität*

Die Identität besteht nicht mehr aus einem einheitlichen „Selbst“, ihre verschiedenen Komponenten werden wahrgenommen und müssen entweder wieder zu einer monolithischen Identität zusammengezwungen oder in einen Dialog zueinander gesetzt werden. In der monolithischen Phase gilt der „Andere“ als wesensverschieden vom „Selbst“. Diese Konstruktion bietet auch den Schutz, Behauptungen und Gefühle der anderen Seite nicht berücksichtigen zu müssen – Kontextualität und Komplexität der anderen Seite werden nicht anerkannt. In der Auflösungsphase erkennt man, dass es kein absolutes Böses – den „Anderen“ – gegen ein absolutes Gutes – das „Selbst“ – mehr gibt. Man ist nicht immer nur das Opfer, sondern beginnt im „Selbst“ auch den Täter zu sehen und vielleicht letztendlich im Täter auch ein Opfer. Hier kann die Dichotomie einer Täter-Opfer-Identität aufgebrochen werden. „Wer bin ich, wenn ich nicht mehr nur ein Opfer bin und der Andere nicht mehr nur ein Täter ist, der

---

<sup>66</sup> Die erste Intifada, so Bar-On, brachte moralische Rechtfertigungsprobleme mit sich, d.h. dass das israelische monolithische „Selbst“ nicht nur physisch, sondern auch psychisch-moralisch bedroht war. „Selbst wenn die monolithische Konstruktion in Bezug auf die inneren ‚Anderen‘ Risse bekommt und sich auflöst, bleibt die starke Tendenz bestehen, die monolithische Konstruktion gegenüber dem äußeren ‚Anderen‘ in Teilen zu bewahren, vor allem, wenn dieser als Bedrohung der physischen oder psychischen Existenz wahrgenommen wird“ (Bar-On 2001:78).

mich vernichten will?“ (Bar-On 2001:140).

Die Neudefinition einer kollektiven Identität über den Dialog widerstreitender Aspekte und ihre Integration in das „Selbst“ gilt oft als schwach und weich, da innere Widersprüche und Gegensätze ausgehalten werden müssen. In Israel ist die monolithische Phase so schwer aufzulösen, weil immer noch innere und äußere Bedrohungen existieren, die ihr Bestehen rechtfertigen.

„Solange es weiterhin Ereignisse gibt, die offensichtlich die Auffassung rechtfertigen, der palästinensische ‚Andere‘ sei ‚absolut böse‘, wie kann man da vom durchschnittlichen Israeli erwarten, den monolithischen Aspekt seiner Identität bereitwillig und ohne Schwierigkeiten aufzugeben?“ (Bar-On 2001:141).

Interessant ist, dass Neueinwanderer sich gegenwärtig der monolithischen Phase annähern, während sich die im Land Geborenen eher von ihr fort bewegen (Bar-On 2001:143ff.).

#### *2.5.4. Die Situation nach dem Beginn der Zweiten Intifada*

Dan Bar-On beobachtet seit dem Beginn der Zweiten Intifada 2000 und den Terroranschlägen des 11. September 2001 die erneute Entwicklung eines extrem dichotomen Weltbildes. Als Gründe führt er unter anderem den erneuten massiven Einbruch von Gewalt in den israelischen Alltag an und die damit verbundene Angst, die arabische Welt habe immer noch die Bestrebung Israel von der Landkarte zu fegen. Hier kommt natürlich erschwerend die Aneignung antisemitischer Stereotype durch den islamischen Fundamentalismus hinzu. Als Weiteres führt er an, dass es v.a. säkularen Juden schwer fällt sich positiv zu definieren und nicht gegen einen feindlichen „Anderen“. Außerdem beobachtet er die Rückwendung westlicher Gesellschaften zu nationalistischen und ethnozentrischen Ideen, die z.T. auch antisemitische Stereotype wieder aufleben lassen (Bar-On 2005:349f.).

In einer immer komplexer werdenden Realität, die auch noch durch einen wieder zunehmenden äußeren Bedrohungszustand charakterisiert ist, sehnen sich viele Israelis nach den einfachen und eindeutigen Antworten der monolithischen Phase zurück. Diese Sehnsucht, die in einem „neo-monolithischen Rückstoß“ (Bar-On 2005:352) offensichtlich wird, kann den Dekonstruktions-/Auflösungsprozess jedoch nicht aufhalten oder umkehren. Beide Prozesse laufen parallel in unterschiedliche Richtungen. Die neo-monolithische Weltsicht möchte der israelischen Gesellschaft glaubhaft machen, dass sie sich in einer qualitativ gleichen Bedrohungssituation befände wie während des II. Weltkrieges. Dies ist allerdings eher Manipulation als eine adäquate Realitätsbeschreibung (Bar-On 2005:352ff.).

Es gibt einen signifikanten Unterschied zwischen der monolithischen und der neo-

monolithischen Identität. Erstere wuchs von unten nach oben, während letztere eine manipulative Konstruktion darstellt, die von oben nach unten vermittelt wird. Sie entsteht indem Politiker oder politische Aktivisten Ereignisse instrumentalisiert, die Angst auslösen, um das Kollektiv hinter sich im Kampf gegen den „Anderen“ zu vereinen und natürlich um die Desintegrationserscheinungen innerhalb der israelischen Gesellschaft zurückzudrängen, was aber nur sehr unzureichend funktioniert. Zur Konstruktion dieser neo-monolithischen Identität werden unverarbeitet traumatische Erfahrungen des Kollektives – wie die Shoah und Verfolgungserfahrungen in der Diaspora – verwendet, über die die Angst vor einem lebensbedrohlichen „Anderen“ immer wieder reaktiviert werden kann. Über diese Ereignisse kann allerdings nicht nur Angst, sondern auch Aggression und Hass aktiviert werden. Denn:

„Aggression verschwindet nicht, sondern wird transformiert. Danach hätten die Juden einen Teil der zurückgehaltenen Aggression aus der Nazi-Zeit (und aus früheren Verfolgungen) internalisiert, kollektiv verschoben und später gegen die Palästinenser gerichtet“ (Bar-On 2001:225).

Trotz aller Desintegrations- und Auflösungsprozesse innerhalb der israelischen Gesellschaft identifiziert Dan Bar-On zwei Elemente, die das israelische Kollektiv bis heute prägen und kaum etwas von ihrer Integrationskraft eingebüßt haben: Die absolut negative Einstellung zu den Nazis – das „absolut Böse“ gegen das man sich als „absolut Gutes“ identifizieren kann -, er nennt es auch das „monolithische Allerheiligste“ der israelischen Identität (Bar-On 2001:129) und die Loyalität zur Armee als unwiderlegbaren Wert, der über den Wehrdienst etabliert wird (Bar-On 2001:175).

### **III. Zeitungsanalyse**

Dieser Rechercheteil soll dazu dienen die theoretischen Annahmen und Ergebnisse der ersten beiden Teile in der Empirie zu überprüfen – anhand einer Zeitungsanalyse der englischsprachigen israelischen Tageszeitung *Jerusalem Post*<sup>67</sup>. Hauptaugenmerk liegt hierbei auf der Überprüfung der Schlussfolgerungen des zweiten Teils der Arbeit. Die allgemeine, diesem Teil zu Grunde liegende Frage ist, inwieweit sind Tendenzen der Projektion der Shoah-Erinnerung in die Gegenwart vorhanden, entsprechen diese dem im zweiten Teil beschriebenen hegemonialen Diskurs und inwieweit werden Mythologisierung und Instrumentalisierung der Shoah-Erinnerung erkannt und thematisiert. Spezifischere Fragen, die sich aus dieser

---

<sup>67</sup> Die Jerusalem Post im weiteren oft mit JP abgekürzt.

Rahmenfrage ergeben, sind: Wird die Shoah-Erinnerung in Bedrohungssituationen aktiviert? Werden Shoah- und Antisemitismusverweise zur Abwehr innerer und äußerer Kritik verwendet? Sind die im zweiten Teil beschriebenen Elemente der kollektiven israelischen Identität, die u.a. aus der Shoah-Rezeption hervorgegangen sind – wie eine Opferidentität, Angstprojektion und die daraus folgende auf Abschreckung setzende militärische Sicherheitsdoktrin – zu erkennen? Ist die im zweiten Teil beschriebene Weltanschauung des „Neuen Antisemitismus“ zu beobachten? Kommt es in Bedrohungs- und Umbruchssituationen zu der Vereinigung der israelischen Gesellschaft hinter einer bestimmten kollektiven Identität, deren zwei Hauptelemente die Shoah und die Armee sind? Existiert in Israel in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts die von Bar-On beschriebene neo-monolithische Identität?

Im Verlauf der Analyse erwarte ich eher seltene direkte und explizite Shoah-Vergleiche, sondern vielmehr allgemeine Verweise auf die lange Geschichte von Verfolgung und Antisemitismus. In bezug auf die Eigen- und Fremdwahrnehmung im Konflikt erwarte ich ein klares Bekenntnis zu der auf Abschreckung basierenden Sicherheitsdoktrinen, die kein Zeichen von Schwäche zulässt, da dies nur den Gegner ermutigt. Diese Vorstellung wird genährt von der Überzeugung, dass man letztlich allein dasteht und sich nur auf sich selbst und nicht auf Bündnispartner oder auf die internationale Gemeinschaft verlassen kann. Des Weiteren existiert wohl keine einheitliche israelische Identität, jedoch sind sehr wahrscheinlich neo-monolithische Tendenzen, wie von Bar-On beschrieben, zu erkennen.

### **1. Vorgehensweise**

Die Vermutung, die der Zeitungsanalyse zu Grunde liegt und nach der die Ereignisse ausgewählt wurden, ist, dass in Gefahren- und Umbruchssituationen kollektive Traumata verstärkt zum Vorschein kommen und es zu einer Übertragung bzw. Projektion der Vergangenheit auf die Gegenwart kommt, die sowohl reflexartig als auch manipulativ sein kann. Die zu bearbeitenden Ereignisse haben nicht nur unterschiedliche Bedrohungs- und Verunsicherungsintensitäten, sondern auch verschiedene Richtungen, d.h. die Bedrohungs- oder Umbruchssituation kann sowohl von außen (z.B. Selbstmordanschlag) als auch von innen (z.B. unilateraler Abzug) oder aber durch eine Kombination von beiden (z.B. Gefangenenaustausch) ausgelöst werden. Der Untersuchungszeitraum umfasst sechs Jahre vom Frühjahr 2000 bis zum Frühjahr 2006. Pro Jahr wurden durchschnittlich zwei Ereignisse ausgewählt. Die Berichterstattung in der *Jerusalem Post* über jedes Ereignis wird fünf bis sechs Tage verfolgt. Im Folgenden werden die Ereignisse kurz aufgeführt, da in der sich anschließenden Analyse

diese nicht chronologisch abgearbeitet, sondern zu beobachtende Tendenzen herausgearbeitet und an ausgewählten Beispielen veranschaulicht werden.<sup>68</sup>

- 2000 Libanonabzug:** Am 24.05. zieht Israel 18 Jahre nach dem Libanonkrieg die letzten Truppen aus dem Libanon ab. Der geplante Abzugstermin war der 07.06.2000. In den Tagen vor dem 24. Mai hatte sich die Sicherheitslage jedoch stark verschlechtert und so entschied man sich, die Truppen umgehend zurückzuholen. Im Anschluss kam es zu einer Kontroverse darüber, ob dieser Abzug übereilt und deshalb von der anderen Seite als Flucht wahrgenommen wurde. (JP 23.05.-28.05.)
- Ariel Sharons Besuch des Tempelbergs:** Vorsitzender der Likud-Fraktion, Ariel Sharon, in der Knesset, besucht am 28.09. mit seiner gesamten Fraktion und dem Jerusalemer Bürgermeister Ehud Olmert sowie beschützt von ca. 1000 Polizisten den Tempelberg. In diesen Tagen finden Friedensverhandlungen mit Arafat unter US-amerikanischer Vermittlung statt, in denen MP Barak eine Teilung Jerusalems nicht mehr ausschließt. Noch am selben Tag kommt es zum Ausbruch von Unruhen in Jerusalem, die sich schnell über das ganze Land und die besetzten Gebiete ausbreiten. Nach fünf Tagen gibt es 56 Tote (darunter zwei Israelis) und über 1300 Verletzte. Als Auslöser der Unruhen wird offiziell jedoch die Tötung eines israelischen Grenzpolizisten von einem Palästinenser in Netzarim am 28.09. angegeben. (JP 28.9.-6.10.)
- 2001 Internationale Antirassismuskonferenz in Durban:** Am 01.09. wird auf dem NGO-Forum, das sich zum selben Thema zusammenfand, eine Deklaration verabschiedet, die Israel stark verurteilte (Verbrechen gegen die Menschlichkeit, genozidale Aktionen, ethnische Säuberungen, Rassismus). Diese Deklaration wurde der Konferenz der Regierungen vorgelegt, die am 31.08. von UN-Generalsekretär Kofi Annan eröffnet wurde und an der Delegationen aus über 150 Staaten teilnahmen. Die arabischen Länder wollen eine Gleichsetzung von Rassismus und Zionismus erreichen und die NGO-Deklaration verabschieden. Am 03.09. ziehen Israel und die USA ihre Delegierten ab. Durch südafrikanische und norwegische Vermittlungstätigkeit einigt man sich am letzten Tag der Konferenz auf einen Kompromissvorschlag, der das unveräußerliche Recht des

---

<sup>68</sup> Hinter jedem Ereignis sind die jeweiligen Untersuchungszeiträume in Klammern angegeben.

palästinensischen Volkes auf Selbstbestimmung, auf Gründung eines unabhängigen Staates und das Recht auf Rückkehr anerkennt. Des weiteren spricht der Entwurf vom „Recht auf Sicherheit aller Staaten in der Region, Israel eingeschlossen“ und verurteilt Antisemitismus und Islamophobie. Es kommt zu keiner expliziten Verurteilung Israels. (JP 30.8.-9.9.)

**Anschlag nahe Emanuel:** Am 13.12., in der Mitte des Hanukka Festes, wird ein Bus mit 52 Insassen nahe der jüdisch-orthodoxen Siedlung Emanuel durch eine Bombe gestoppt. Als die Passagiere anschließend aus dem Bus fliehen, werden sie von palästinensischen Heckenschützen beschossen und mit Handgranaten beworfen. Zehn Businsassen sterben, 30 werden verletzt. Zu der Tat bekennen sich sowohl die Hamas als auch die Al-Aksa-Märtyrerbrigaden. Im Gazastreifen sprengen sich zeitgleich zwei Selbstmordattentäter in die Luft und verletzen vier Autofahrer. Israel startet hierauf eine Großoffensive im Gazastreifen und im Westjordanland. (JP 13.12.-18.12.)

**2002 Anschlag in Netanya:** Am 27. März sprengt sich ein Selbstmordattentäter während einer Seder-Feier in einem Hotel in Netanya in die Luft. 22 Menschen kommen ums Leben, ca. 140 werden verletzt. Die Hamas bekennt sich zu dem Anschlag. In den folgenden Tagen kommt es zu einer neuen Terrorwelle mit Anschlägen in Tel Aviv, Jerusalem und Haifa. So wird der März 2002 zum blutigsten Monat der 2.Intifada. Israel reagiert mit der sogenannten „Operation Schutzwall“, während der es u.a. zur Einnahme Ramallahs und zur Isolation Arafats kommt. Zeitgleich verabschiedet die in Beirut tagende Arabische Liga die von Saudi Arabien vorgelegte Friedensinitiative<sup>69</sup>. (JP 29.3.-4.4.)

**2003 Wahl Mahmud Abbas und offizielle Vorlage der Road Map:** Am 29.04. werden Mahmud Abbas als erster palästinensischer Premierminister und sein Kabinett vom PLC (Palestinian Legislative Council) bestätigt. Einen Tag später wird Sharon, durch den US-Botschafter und Abbas durch Delegierte des Nahostquartetts, die Road Map vorgelegt. Sowohl in Israel als auch in den palästinensischen Gebieten existiert eine starke Opposition gegen den neuen Friedensplan. (JP 28.04.- 03.05.)

**2004 Gefangenenaustausch zwischen Israel und der Hizbullah:** Bei einem

---

<sup>69</sup> In der die arabischen Staaten sich für eine vollständige Normalisierung der Beziehung mit Israel aussprechen, wenn Israel sich aus den besetzten Gebieten zurückzieht, es zur Schaffung eines palästinensischen Staates kommt und eine gerechte Lösung für die Flüchtlingsfrage gefunden wird.

Gefangenaustausch zwischen Hizbullah und dem Staat Israel werden 436 gefangene Palästinenser und andere arabische Staatsangehörige sowie 60 Leichen gegen drei tote israelische Soldaten und einen noch lebenden israelischen Geschäftsmann ausgetauscht. Die Hizbullah verspricht des weiteren Informationen über den seit 1986 im Libanon verschollenen IAF Soldaten Ron Arad. Bei den Verhandlungen, die diesen Austausch ermöglichten, spielte die deutsche Vermittlung eine wichtige Rolle. (JP 29.1.-5.2.)

**Arafats Tod und Beerdigung:** Am 11.11. stirbt Palästinenserpräsident Yassir Arafat in einem Militärkrankenhaus nahe Paris und wird einen Tag später in Ramallah beerdigt. Zehntausende kommen zu seiner Beerdigung. Alles läuft bis auf wenige Zwischenfälle friedlich ab. Eine offizielle Zeremonie mit ausländischen Repräsentanten findet in Kairo statt. Die PA (Palestine Authority) kündigt innerhalb der nächsten 60 Tage Präsidentschaftswahlen an. (JP 11.11.-16.11.)

**2005 Abzug aus dem Gazastreifen:** Am Sonntag den 14.08. läuft die endgültige Räumung des Gazastreifens, durch seine Abriegelung, an. Außerdem werden auch vier Siedlungen in Nordsamaria geräumt. Am 17.08. werden die Siedler, die der Räumungsaufforderung noch nicht nachgekommen sind (ca. 590 Familien) sowie die ca. 4500 sich illegal im Gazastreifen aufhaltenden Aktivisten geräumt. Die Räumung ist eine der größten Militäraktionen in der israelischen Geschichte und soll innerhalb von drei Wochen abgeschlossen sein. (JP 15.08.-20.08.)

**2006 Wahlen in den besetzten Gebieten:** Bei den ersten freien und demokratischen Wahlen in den besetzten Gebieten gewinnt die radikal-islamische Hamas mit überwältigender Mehrheit. Die Fatah lehnt das erste Koalitionsangebot der Hamas ab und will in die Opposition gehen. Nach Bekanntgabe der offiziellen Wahlergebnisse kommt es zu gewalttätige Demonstrationen von Fatahanhängern. (JP 25.01.-30.01.)

## 2. Die *Jerusalem Post*

Für die *Jerusalem Post* habe ich mich in erster Linie aus pragmatischen Gründen entschieden: zum einen ist es eine englischsprachige Zeitung und zum anderen wird sie im Gegensatz zur ebenfalls auf Englisch erscheinenden *HaAretz* in Deutschland archiviert.<sup>70</sup>

Die *Jerusalem Post* wurde im Dezember 1932 von dem US-amerikanischen Journalisten

---

<sup>70</sup> Für eine weiterführende Arbeit wäre es interessant, die Berichterstattung in diesen beiden Zeitungen zu vergleichen.

Gershon Agron<sup>71</sup> unter dem Namen *Palestinian Post* gegründet und änderte ihren Namen im Jahre 1950. Sie ist die einzige nur auf Englisch erscheinende israelische Tageszeitung und gehörte einstmals zu den angesehensten Zeitungen der gesamten Region. Bis zu ihrem Verkauf an die Hollinger International Inc. im Jahre 1989 war sie ein zur Hisdadrut-Gewerkschaft gehörendes linksliberales Blatt. Unter dem Hollinger-Chef Conrad M. Black und seinem Stellvertreter David Radler kam es zu einer starken nationalistischen und rechten Ausrichtung der Zeitung.<sup>72</sup> Viele frühere Redakteure wurden entlassen.<sup>73</sup> Erst nach dem Amtsantritt Sharons zum Ministerpräsidenten kam es zu einer gemäßigeren Haltung. Im Jahre 2004 wurde die *Jerusalem Post* von der Hollinger International Inc. an das israelische Medienunternehmen Merkazei Tikshoret und den größten kanadischen Zeitungsverlag CanWest Global Kommunikation verkauft, die die *Jerusalem Post* v.a. „als Stimme für die Juden im Ausland“<sup>74</sup> wahrgenommen wissen wollen.

Seit Mitte der 1990er Jahre ist der *Jerusalem Post* in der *HaAretz* eine Konkurrenz erwachsen, da diese nun auch eine englischsprachige Ausgabe herausgibt. Trotz ihrer im Vergleich zu den großen hebräische Tageszeitungen *Ma'ariv*, *Jediot Acharnot* und *HaAretz* geringen Auflagenzahlen von gegenwärtig ca. 60.000,<sup>75</sup> ist sie ein integraler Bestandteil der israelischen Presselandschaft und zehrt noch heute von ihrem früheren Prestige. Sie wird v.a. von Diplomaten, ausländischen Journalisten und der hebräischen Sprache noch nicht mächtigen neuen Einwandern gelesen und der englischsprachigen *HaAterz*, die zusammen mit der *International Herald Tribune* publiziert wird, oft vorgezogen, da sie leichter zu erschließen ist.<sup>76</sup> Im oben genannten Untersuchungszeitraum ist die *Jerusalem Post* als seriöse, nationalkonservative Tageszeitung zu beschreiben, in der aber v.a. im Meinungsteil und im Wochenendmagazin auch liberale und linke Stimmen veröffentlicht werden.<sup>77</sup> Durch diese Mischung gibt sie einen verhältnismäßig guten Einblick in die Kontroversen, die in der öffentlichen Meinung Israels zu den jeweiligen Themen existieren. Natürlich kann man in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft, die noch dazu, wie in Israel, eine ungeheure

<sup>71</sup> Siehe: [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society & Culture/press.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society%20&%20Culture/press.html).

<sup>72</sup> Siehe: <http://www.city-data.com/world-cities/Jerusalem-Media.html>.

<sup>73</sup> Siehe: Landmann, Charles A.: „Jerusalem Post“ wechselt den Besitzer, *Der Tagesspiegel* 18.11.2004 unter: <http://tagesspiegel.de/drucken.php?link=archiv/18.11.2004/1485478asp>.

<sup>74</sup> ebd.

<sup>75</sup> Siehe: <http://www.nndb.com/newspaper/405/000059228/>.

<sup>76</sup> Landmann, Charles A.: „JerusalemPost“ wechselt den Besitzer, *Der Tagesspiegel* 18.11.2004 unter: <http://tagesspiegel.de/drucken.php?link=archiv/18.11.2004/1485478asp>

<sup>77</sup> Für die Einteilung *links* und *rechts* im politischen Spektrum Israels verwende ich die Definition Moshe Zimmermanns: „In Israel steht diese Unterscheidung seit 1967 (...) für die Kluft zwischen Falken und Tauben, also zwischen Vertretern für die Einbehaltung der besetzten palästinensischen Gebiete und den Befürwortern der Rückgabe dieser Territorien“ (Zimmermann 2004:111). Heutzutage haben auch viele *Falken* begriffen, dass an der Rückgabe eines Großteils der Territorien kein Weg vorbei führt, dennoch ist zu beachten, dass sie an die Rückgabe Forderungen knüpfen, die in absehbarer Zeit keine palästinensische Regierung wird erfüllen können.



Vielfalt von kleineren Tageszeitungen und Wochenblättern aufweist, von einer einzelnen Zeitung nicht sagen, dass sie *die* öffentliche Meinung wiedergibt.

### **3. Die Analyse**

#### 3.1. Gibt es ein breites Bekenntnis zu einer auf Abschreckung basierenden militärischen Sicherheitsdoktrin?

Im Israel des 21. Jahrhunderts gibt es ein klares Bekenntnis zu einer militärisch fundierten Sicherheitsdoktrin, die auf Abschreckung und der Überzeugung basiert, dass nur so ein Überleben möglich ist. Natürlich finden sich auch Gegenstimmen, die auf die Multikausalität des Konfliktes mit den Palästinensern und den Nachbarstaaten hinweisen, der eine militärische Lösung unmöglich macht. Immer wieder vorgetragene Argumente sind, dass die Existenz Israels schon lange nicht mehr in Gefahr ist, dass der Terrorismus gegen Israel auch andere Wurzeln hat als einen auf Vernichtungsphantasien basierenden Hass, dass Arafat bzw. Abbas, auch wenn sie es wollten, den Terror nicht mit einem Fingerschnippen beenden könnten und dass Israel an der Verschärfung des Konfliktes durchaus eine Mitverantwortung trägt. So kann man nach dem Abzug aus dem Libanon lesen, dass Israel die stärkste militärische Macht der Region ist und die Palästinenser keine vitale Bedrohung darstellen. Was sie antreibt, sind nicht Macht und Stärke, sondern Verzweiflung und Frustration. Nach dem Anschlag von Emanuel 2001 beschuldigt die linke Meretz Partei die israelische Regierung der verbalen Aggression und verweist darauf, dass Militärschläge nur zur Erhöhung der Gewalt beitragen. Der bekannte israelische Journalist, Schriftsteller und Friedensaktivist Uri Avnery warnt im Mai 2003 vor einer dritten Intifada, falls Israel seine Sicherheitspolitik nicht überdenkt (Avnery 04.05.2003).

Bei beiden unilateralen Abzügen, aus dem Libanon 2000 und aus dem Gaza-Streifen 2005, argumentiert die jeweilige Regierung rein sicherheitspolitisch. Sie betont, dass der Schutz der israelischen Bürger oberste Priorität habe und die Abzüge die Sicherheitslage immens verbessert haben. Gleichzeitig versichern sie, dass die Armee nichts an ihrer Abschreckungsmacht verloren habe und allen anderen Armeen der Region taktisch weit überlegen sein. Man habe sich hinter international anerkannte Grenzen zurückgezogen. Bei anhaltenden Angriffen habe man dadurch die volle moralische und völkerrechtliche Berechtigung bedingungslos zurückzuschlagen. Außerdem liege nun die Verantwortung für die weitere Entwicklung allein bei der anderen Seite, d.h. bei der libanesischen und syrischen Regierung im Fall des Libanonabzuges und bei der palästinensischen Autonomiebehörde nach der Räumung des Gazastreifens. Immer wieder wird der Abschreckungseffekt der Armee angeführt auch bei den Vergeltungsoperationen nach palästinensischen Attentaten.

Rechte Stimmen werfen der Regierung in beiden Fällen eine vitale Gefährdung der israelischen Sicherheit vor. Solche Aktionen vermittelten dem Gegner die Botschaft, dass Terror lohne und sie Israel so beseitigen könnten. Beide Abzüge seien ein Zeichen von Schwäche, so wie sie durchgeführt wurden. Vor einem Abzug hätte man der Hizbullah bzw. der Hamas vernichtende Niederlagen beibringen müssen. Eine ähnliche Einschätzung von dieser Seite erfolgt nach dem Gefangenenaustausch zwischen Israel und der Hizbullah 2004. Ein solches Vorgehen mache die Terroristen glauben, dass sie nur ein paar Soldaten entführen und töten müssten, um sie dann gegen eine große Anzahl von lebenden Gefangenen auszutauschen. Der Kolumnist J. Goell (Goell 02.02.2004) führt als Vorbild die Mutter des verschollenen IAF Soldaten Ron Arad an, die meint, dass sie ihren Sohn natürlich gerne wiedersehen wolle, aber dafür nie einen Terroristen freilassen würde.

Die Überzeugung der rechten Kolumnisten und Politiker ist, dass man nur überleben kann, wenn man Stärke zeigt. Sie spielen immer wieder auf die Gefahr der Vernichtung Israels an, zuweilen verweisen sie auch direkt auf die Shoah. Nach terroristischen Anschlägen fordern sie immer ein härteres militärisches Durchgreifen und machen klar, dass man keiner Friedensinitiative von arabischer Seite trauen dürfe. Charakteristisch für Aussagen dieser Protagonisten sind beispielsweise:

„The creation and survival of the State of Israel, and the ability of the Jewish people to defend their lives and basic rights to sovereignty and self-determination, are the primary assurance that this history will not be repeated“ (Steinberg 07.09.2001).

„After so many generations of powerless in the Diaspora, culminating in pogroms and the Holocaust, Israeli Jews are certainly never going to allow themselves to be intimidated by terror attacks“ (Steinberg 31.03.2002).

Nach dem Anschlag von Netanya fordert ein Kolumnist, dass Israel den Palästinensern einen vernichtenden und umfassenden Schlag beibringen müsse, damit sie endlich ihr Ziel, Israel auszulöschen, aufgäben (Pipes 02.04.2002). Ein anderer kritisiert im Mai 2003 die Road Map und meint, man solle gegen die Palästinenser genau so vorgehen, wie die USA in Afghanistan und dem Irak (Glick 02.05.2003). Anlässlich des Wahlsieg der Hamas stößt man immer wieder auf Stimmen, die den Rückzug aus dem Gaza-Streifen für den Aufstieg der Hamas verantwortlich machen. Man müsse endlich die falschen Hoffnungen von Oslo begraben, dass das Konzept Land gegen Frieden funktioniere. Das tue es nicht. Es führe nur zu mehr Terror und letztlich zur Zerstörung Israels (Feiglin 29.01.2006).

Ein Beispiel für die Herleitung dieser Sicherheitsdoktrin ist ein Artikel von Sarah Honig „The defense mechanism of the weak“ vom Oktober 2000 (Honig 06.10.2000). In diesem Artikel

warnet sie vor der Schwäche, die sie als ein Überbleibsel der Diasporamentalität identifiziert. Diese Schwäche basiere auf dem Mechanismus der Selbstgeißelung und der Selbstvorwürfe in Situationen, in denen man von außen angegriffen wird. „They relish finding faults in themselves and crave world approval“ (ebd.). Zur Untermauerung dieser These zitiert sie Ze'ev Jabotinsky, der – wie sie erwähnt – schon lange vor der Shoah davor warnte, wo eine solche Mentalität hinführe, nämlich in die Vernichtung.

„[The Jews] very odd with their pangs of conscience and sentimentalism. They delight in bemoaning, occasionally even of their haters. (...) [Jews] who even today, after all which has happened, express sincere compassion for the poor pitiful Poles upon whom the Almighty has imposed the discomfort, nay the affliction that is the Jewish problem.“ (Jabotinsky 1916 zitiert nach Honig: 06.10.2000).

So, äußert Sarah Honig, lasse sich auch das Mitleid erklären, dass einige Israelis für die Araber empfinden. Es erwächst aus dem „Verteidigungsmechanismus der Schwachen“. Die Juden denken, dass alles, was ihnen passiert, seinen Ursprung in ihrem eigenen Verhalten hat.

„Powerlessness in the face of an unreasoning, arbitrary evil is a very dark proposition which can generate deliberating despair. But the Jews convinced themselves they hold the key to their troubles not the fanatic hatred of their enemies but their own transgressions. If they only better their ways, they'll remove the motive for malevolence towards them, thereby becoming well-liked and safe“ (ebd.).

So gebe sich beispielsweise die Friedensgruppe *Peace Now* genau dieser Illusion hin, indem sie sich vormache, dass der Konflikt letztlich Israels Schuld sei und nicht die der Araber.

„This is the psychological equivalent of paying protection money to mobsters. There's never a last instalment“ (ebd.).

Ihre eigene Überzeugung ist es, dass die Araber, egal wie viel Israel bereit ist ihnen zu geben, immer noch mehr wollen. Man müsse deshalb endlich diese Selbstbeschuldigungen hinter sich lassen und sich wehren. Die Botschaft des Artikels ist somit klar: Gegen die Araber müssen man militärisch vorgehen, dürfe sich nicht von Selbstvorwürfen aufhalten lassen, anderenfalls droht die Vernichtung.

### 3.2. Opfer-Identität, Kritikabwehr und Feindwahrnehmung

Die Kombination aus Opferidentität, die mit einer klaren Feindkonstruktion einhergeht und Kritikabwehr wie im zweiten Teil dieser Arbeit beschrieben, wird durch die Zeitungsanalyse verifiziert.<sup>78</sup> Ein Ereignis, bei dem diese Opferidentität und Kritikabwehr vollständig zum Tragen kam und es im Recherchezeitraum gerade mal zwei Artikel gab, die diese etwas in Frage stellten, war die Rassismuskonferenz in Durban im Jahr 2000. Die Selbstwahrnehmung in der Presse ist folgende: Wir, die Juden, waren und sind das ewige Opfer von verbalen und physischen Anfeindungen und dennoch reichen wir den anderen, im gegenwärtigen Konflikt den Palästinensern, immer wieder die Hand zum Frieden. Diese aber antworten darauf mit Aggression und Hass und der Rest der Welt schaut tatenlos zu. Als Opfer, das wir sind, haben wir niemals Schuld, wir sind niemals Täter und sind den anderen deshalb moralisch überlegen. Die Berichterstattung in diesem Zeitraum vermittelt den Eindruck als sei die Konferenz ein Treffen von Israel-Hassern. Es wird so ein klares Bedrohungsszenario aufgebaut. Arafat und die arabische Welt werden als von antisemitischem Hass erfüllte Feinde dargestellt, die Israel vernichten wollen, weil es jüdisch ist. Auf den Inhalt der Anklagen, die, dass muss man sagen mit einer stark anti-zionistischen und z.T. auch antisemitischen Sprache vorgebracht werden, wird nicht eingegangen. Sie werden als Lügen antisemitischer Verschwörungstheoretiker stigmatisiert. So wird z.B. der bekannte Holocaustforscher Eli Wiesel zitiert: „What is painful is not that the Palestinians and the Arabs voiced their hatred, but the fact that so few delegates had the courage to combat them“ (Wiesel zitiert nach Staff 06.09.2001).

In der Rede des stellvertretenden Außenministers Rabbi Michale Melchior, die er in Durban kurz vor seiner Abreise hielt, sind all die oben erwähnten Elemente enthalten (Melchior 07.09.2001). Die Rede beginnt mit dem Verweis auf die moralische Überlegenheit des jüdischen Volkes und Israels. In ihrem weiteren Verlauf ist eine feine Verstrickung von Opferidentität, Feindkonstruktion und einem absoluten Bekenntnis zu moralischer Handlungsweise zu verfolgen. Die Idee der Gleichheit der Menschen vor Gott, so Melchior, ungeachtet ihrer Rasse, Religion oder Geschlecht, stammt aus dem antiken Judentum und „(...) may be the greatest gift that the Jewish people has given the world, the recognition of the equality and dignity of every human being“ (ebd.). Überall, sagt Melchior weiter, wo Juden auf der Welt lebten, standen sie mit in den ersten Reihen derer, die für die Menschenrechte und gegen Unterdrückung kämpften. Der selbe Drang, der zum Exodus führte, führte zum Zionismus. Ihm liegt die Überzeugung

---

<sup>78</sup> Wie bereits unter Punkt 1 bemerkt, gibt es auch Gegenstimmen, die sich durchaus nicht nur als Opfer, sondern auch als Täter wahrnehmen, aber im Überblicksvergleich im Beobachtungszeitraum, sind diese Stimmen in der Minderzahl und kommen auch, ganz im Gegenteil zur Opfermentalität, in seltensten Fällen von hochrangigen Politikern.

zugrunde, dass alle Völker frei leben müssten. Die Sklaverei sei eine rassistische Gräueltat wie auch der Antisemitismus. Der Antisemitismus jedoch unterscheide sich von allen anderen Formen der Diskriminierung. Es sei die älteste und hartnäckigste Form des Gruppenhasses, der „in our century this ultimate hatred has led to the ultimate crime, the Holocaust. (...) Anti-Semitism reveals the inner corruption of a society, because at its root it is fuelled by a rejection of the human and moral values the Jewish people bequeathed to the world“ (ebd.).

Gegenwärtig sei ein Ansteigen von Holocaustleugnungen zu beobachten, das in der Zeit auftritt, wo lebende Erinnerung zu Geschichte werde, dies sei auch hier auf dieser Konferenz der Fall. Schlimmer jedoch als die Leugnung des Geschehenen ist es „to trivialize it, to take from the mourners, the children and the grandchildren, the legitimacy for their grief, and from all humanity the urgent lesson that might stop it happening again“ (ebd.).

Das 20. Jahrhundert habe aber nicht nur die Shoah hervorgebracht, sondern auch zur Erfüllung des zionistischen Traumes geführt.

„It [Zionism] has strived continually to establish a society which reflects highest ideals of democracy and justice for all its inhabitants, in which Jew and Arab can live together, in which women and men have equal rights, in which there is freedom of thought of expression, and in which all have access to the judicial process to ensure these rights are protected“ (ebd.).

Um dieser großen Aufgabe gerecht zu werden, müsse ständig weiter gekämpft werden, v.a. in der schwierigen Lage, in der sich Israel befinde.

„But, even in the face of the open hostility of its neighbours and continued threats of its existence, there are few countries that have made such efforts to realize such a vision“ (ebd.).

Nach diesem Bekenntnis zum Zionismus und seinen Errungenschaften wendet sich Melchior der Beurteilung der arabischen Staaten zu, die sich weder mit der Shoah auseinandersetzen, noch den Antisemitismus als das Böse erkennen, das er sei. Sie wollen den Zionismus als Rassismus verdammen, ohne auf die Missstände in ihren eigenen Ländern zu schauen – kaum Minderheitenschutz, keine Presse- und Meinungsfreiheit und kaum Einhaltung der Menschenrechte. Sie wollen uns, so Melchior, glauben machen, dass sie keine Antisemiten, sondern Antizionisten seien, das aber sei eine Lüge. Die Palästinenser seien nicht bereit zum Frieden und antworten auf israelische Friedensbemühungen mit Gewalt, die Israel zwingt seinerseits Gewalt auszuüben.

„Over the past year this violence has escalated into protracted and inhuman attacks on the Israeli civilian population, forcing Israel to assume a role we abhor, defending our citizens by military means which we had hoped and prayed would be relegated to the past“ (ebd.).

Ein anderer Artikel in diesem Zeitraum konstatiert, dass sich die Realität im Nahen Osten nicht geändert habe:

„Israel is still David opposite the Arab world's Goliath. (...) a vast Arab world opposite tiny Israel, whose real crime is taking up a small corner of what is considered ‚Arab‘ territory. [Nations] must choose between standing up for tolerance an peace, or encouraging the unquenchable hatred of Arab Goliath“ (Staff 03.09.2001).

Vor allem in der Rechten Israels existiert die Überzeugung, dass Israel nie an der gegenwärtigen Situation auch nur die geringste Mitverantwortung trage.<sup>79</sup> Ein gutes Beispiel sind hierfür die Reaktionen nach dem Besuch Ariel Sharons auf dem Tempelberg Ende September 2000, der fast in der gesamten westlichen Welt als bewusste Provokation angesehen wurde und als Mitauslöser für die anschließenden Ausschreitungen gilt, die den Beginn der zweiten Intifada markieren. Nicht so in Israel, obwohl zu dieser Zeit noch die Arbeiterpartei die Regierung stellte. Die offizielle Beurteilung der Vorgänge kommt zu dem Schluss, dass die Aufstände schon lange im Voraus von Arafat geplant gewesen seien. Dieser habe nur auf einen Vorwand gewartet und er sei persönlich für alles verantwortlich. Die westliche Welt wird stark gerügt, dass sie so auf die palästinensische Propaganda hereinfällt. Insbesondere den USA werden schwere Vorwürfe gemacht, dass auch sie sich den Verurteilungen Sharons angeschlossen habe, dies sei wie eine Einladung zum Terror. Israelische Stimmen, die darauf hinweisen, dass die Aufstände ihre Wurzel v.a. in einer sozioökonomischen wie politischen Frustration hätten, werden von der Hand gewiesen, sie seien schlicht und einfach Ausdruck des palästinensischen Hasses auf die Juden. Uri Dan, ein bekannter israelisch-amerikanischer Journalist und langjähriger Freund Sharons, erklärt in einem seiner Artikel, dass, wenn Sharons Besuch tatsächlich der Auslöser für die Revolte gewesen sein sollte, dann müsse man ihm dankbar sein, da er die Araber dazu gebracht habe ihr wahres Gesicht zu zeigen (Dan 05.10.2000). Tanzim und die PA-Polizei ermordeten auf Arafats Anordnung überall israelische Soldaten und Zivilisten und die arabischen Knessetabgeordneten machten gemeinsame Sache mit ihnen, um Israel in ein Schlachtfeld zu verwandeln.

„These Jews with perverted intelligence – when they witness the Rosh Hashana terrorism – fail to understand this terrible hate, whose aim is to destroy the Jewish State at the first opportunity“ (ebd.).

Auch bei den anderen recherchierten Ereignissen ergibt sich ein klares Feindbild, v.a. von rechts-konservativer Seite, das eigene Opfersein und die Zurückweisung jeglicher Kritik von Außen mit dem Verweis auf Antisemitismus werden gepflegt, besonders auf die UN bezogen.

---

<sup>79</sup> Nur dann natürlich, wenn es wie im Falle des Truppenabzugs aus dem Libanon, des Gefangenenaustausches und in Gaza selbst seine Sicherheitslage gefährdet.

Sie habe ohnehin eine antisemitische Grundhaltung (Gordon 16.11.2004). Es existiert eine tiefe Überzeugung, dass Israel die ganze Welt gegen sich hat und das man den Arabern, v.a. den Palästinensern niemals trauen dürfe, sonst werde man von ihnen vernichtet. Friedensinitiativen von arabischer Seite seien immer eine Falle, das könne man schon daran erkennen, dass das Rückkehrrecht bis heute nicht aufgegeben wurde. Dieses jedoch ist der Beweis für das arabische Vorhaben, das jüdische Volk auszurotten (Freund 30.04.2003, Dermer 02.05.2003). Der Feind im Konflikt ist das absolute Böse. Nicht selten wird Arafat mit Hitler verglichen. Er sei der „godfather of international terrorism (...). Hitler's failed successor and bin Laden's successful predecessor“ (Dershowitz 12.11.2004). Auch der Rest der Welt trage eine Mitverantwortung für Arafats Aufstieg, die ihn wie einen Staatsmann und nicht wie einen Kriminellen behandelt habe, der er aber war. Dershowitz erklärt, dass, wäre Arafats Feind ein christlicher, muslimischer oder kommunistischer Staat gewesen, hätte die Welt es nie soweit kommen lassen. Arafat habe es verstanden den unterschwelligem Antisemitismus der Welt auszunutzen.

„Those grandchildren of Europeans who supported or welcomed Hitler and who willingly allowed their lingering bigotry to be exploited were complicit in his evil“ (ebd.).

Die Palästinenser werden von der Rechten im Allgemeinen als von Hass zerfressene Antisemiten dargestellt (Goell 01.04.2002), als wilde Tiere (Landau nach Hoffmann 29.03.2002) sowie als ein Volk, das keinen eigenen Staat verdiene (Goell 15.11.2004). Dieses geschlossene Weltbild teilt natürlich nicht die gesamte israelische Öffentlichkeit, aber es scheint starke Wurzeln zu haben.

### 3.3. Explizite Shoah- und Nazi-Vergleiche

Im Recherchezeitraum kommt es immer wieder zu direkten Vergleichen mit der Shoah oder dem Nationalsozialismus.<sup>80</sup> Als Beispiel für die Erinnerung an die Shoah vor dem Hintergrund des Konfliktes ist die Rede Ariel Sharons anlässlich des Yom HaSoah 2003 und ein Artikel der Redaktion der *Jerusalem Post* charakteristisch. In beiden spiegelt sich die hegemoniale Shoah-Rezeption, wie im zweiten Teil der Arbeit beschrieben, wider. Israels Lehre aus der Shoah müsse es sein, dass Frieden und Sicherheit für Israel nicht durch Schwäche, sondern nur durch Stärke zu erreichen sein. Niemals mehr dürfen die Juden schutzlos und heimatlos sein und niemals mehr ihre eigene Sicherheit in fremde Hände legen und auf das Wohlwollen anderer hoffen müssen. Man müsse wachsam und unabhängig sein.

---

<sup>80</sup> Außer beim Libanonabzug 2000 und bei der Räumung des Gaza-Streifens.

„The State of Israel is itself the ultimate testament to the memory, and fulfilment of what could scarcely be dreamed in the ashes of Europe“ (Staff 29.04.2002).

„We seek peace with all our hearts, but we learned this lesson: It is not by weakness, nor with a faint heart, that we will achieve security and peace; rather with boldness, courage, and a willingness to guard that which is most precious and vital to our future. (...) The Jewish people arose from the abyss of the Holocaust critically wounded, but still breathing. Never again will Jews be defenceless, unprotected, and homeless. Never again will we place our security in the hands of strangers, nor rely on the kindness of others“ (Sharon zitiert nach Lefkovits 29.04.2003, 1).

In beiden Beispielquellen finden sich direkte und indirekte Anspielungen auf die gegenwärtige Lage. Der Antisemitismus, so heißt es in dem Artikel, sei in den letzten Jahren wieder gestärkt worden, eine Entwicklung, die mit einem Anstieg des Terrorismus gegen Israel und der Opposition gegen Israels Bestreben, sich selbst zu verteidigen, einhergehe. Der Antisemitismus verstecke sich gegenwärtig hinter der sogenannten Israelkritik oder dem Antizionismus (Staff 29.04.2003), aber Israel werde niemals aufgeben.

„We will not be led astray by illusions, nor underestimated those who wish us harm. We shall be strong, determined, and steadfast in defending ourselves. (...) This foul wave [of Anti-Semitism] sharpens our understanding that the State of Israel is the only place in the world where Jews have the right and the capability to defend themselves, by themselves. This is the only answer to anti-Semitism and racism, and is the only guarantee that the victims who perished [in the Holocaust] will not be forgotten. (...) [We] will cut off any hand raised against Jews anywhere“ (Sharon zitiert nach Lefkovits 29.04.2003).

Der Artikel der Redaktion endet mit so etwas wie einem Schwur Israels, der sich aus dem Vermächtnis der Shoah ableitet: „Israel and the Jewish fate are inextricably linked. The thread between us and the fighters of the Warsaw Ghetto is as unmistakable as it is unbreakable“ (Staff 29.04.2003). Mit dem Gedanken an sie ziehen israelische Soldaten für ihr Land in den Kampf (ebd.).

In aktuellen Gefahrensituationen wird immer wieder auf die Shoah hingewiesen. Sie dient als absolutes Beispiel für das, was passiert, wenn sich die Juden nicht rechtzeitig wehren. So werden auch Einwände von jüdischen Israelis gegen militärische und sicherheitspolitische Maßnahmen oder Verweise auf die israelische Mitverantwortung an einer bestimmten Situation als jüdischer Selbsthass oder Dummheit verurteilt. Uri Dan beurteilt jene, die Ariel Sharon durch seinen Besuch auf dem Tempelberg eine Mitverantwortung für den Ausbruch der Unruhen zusprechen, als „mental gestört“ (Dan 05.10.2000). Und stellt im weiteren Verlauf seines Artikels einen direkten Zusammenhang mit der Situation der 1930er Jahre in Deutschland her:



„They did not try to crucify him, but to nail him to a Magen David. This also happened in other periods of history. During the Nazi persecution in Germany, during the Thirties, before the ovens started working in Auschwitz and Treblinka, there were Jews, journalists and politicians, who attempted to justify the Nazi hate by the behaviour of the Jews themselves. (...) Historians still ask, why did the Jews not awake in time to the dangerous of the Holocaust? Why did their leaders in Eretz Yisarel not raise the alarm, warn them? A single Jewish leader, Sharon, went up to the Temple Mount, of right and of his due, and thus sounded the alarm was heard from one end of the world to the other“ (ebd.).

Die Botschaft, die hinter all diesen Vergleichen steht ist, dass sich das jüdische Volk immer noch in existentieller Gefahr befindet, dass der Kampf gegen die Palästinenser ein Kampf ums Überleben ist. Selbstmordattentate werden mit den Gaskammern verglichen (Dan 12.13.2001) oder es heißt, dass jeder dieser Anschläge einem kleinen Holocaust entspricht (Morris 10.02.2004). Anlässlich des Anschlags von Emanuel wird Arafat mit Hitler und Eichmann verglichen (Dan 13.12.2001) und nach dem Netanya-Attentat erklärt der sephardische Oberrabbiner Eliahu Bakshi-Doron, dass Arafat einen Holocaust plane und die Welt wieder nur zuschaue.

„He says clearly that he wants a million martyrs to come to Jerusalem. This is a declaration of holocaust against the State of Israel. (...) Tomorrow they will say that the world stood silent“ (Bakshi-Doron zitiert nach Lefkovits 01.04.2002).

Im Anschluss an den Wahlsieg der Hamas in den besetzten Gebieten 2005 kommt es immer wieder zum Vergleich mit der Wahl in Deutschland von 1933, mit der Hitler an die Macht kam.

„For what happens, as was the case in Germany in the 1930s, when the People go to the polls and elect the bad guy“ (Keinon 26.1./2)?

Massenhafte Nazi- und Shoah-Vergleiche wurden im Zusammenhang mit der Antirassismuskonferenz in Durban angestellt. Hier nur zwei Beispiele:

„Avraham's [Vater eines im Libanon gekidnappten Soldaten] message was clear. The Holocaust did not befall the Jewish people overnight, but came about centuries of systematic delegitimization. It was easy to kill Jews an masse, for he ground had been prepared by years of viewing the Jews as subhuman. In Durban, a new process of deligitimization picked up steam“ (Keinon 07.09.2001).

„The venue is Durban, the year is 2001, and the sponsor is the UN, but the spirit is old, belonging to other dark days. The aura is that of the 1930s, and the Durban conference is just the mirror image of the Nuremberg rallies, in which the Nazis propagated their anti-Jewish messages, striving hard to delegitimize the Jews, an inevitable step leading to their eventual liquidation“ (Y. Olmert 04.09.2001).

Ein Beispielartikel, in dem die Autorin die direkte Übertragung des Nazifeindes auf den Feind im gegenwärtigen Konflikt vollzieht, hat den Titel: Arafat and „the Arab *fuhrer*“ (Honig 12.11.2004). Als Verbindungsglied zwischen Hitler und den Palästinensern wird im israelischen Diskurs immer wieder die Gestalt des Jerusalemer Muftis al-Husseini angebracht, dessen

Aktivitäten während der Nazizeit als Beweis für die Verstrickung der Palästinenser in den Nationalsozialismus angeführt werden, so auch in diesem Artikel:

Arafat sei, entgegen der Legende, nicht erster palästinensische Präsident. Sein Vorgänger in diesem Amt sei der Jerusalemer Mufti al-Husseini gewesen – ein brennender Verehrer Hitlers, der Arafat die jhasistischen Muster von Massakern und Terror vorgemacht habe. Arafat sei nicht ohne seinen Vorläufer zu verstehen, da zwischen beiden eine ideologische Kontinuität bestehe.

Al-Husseini habe die Kriegsjahre als Hitlers persönlicher Gast verbracht und beteiligte sich engagiert an nationalsozialistischer Propaganda und Vernichtungsarbeit.

„Husseini became chummy with Hitler, Eichmann and Himmler, and a long list of SS fiends, visited Auschwitz and Majdanek, blueprinted similar facilities near Nablus for all Mideastern Jews, urged speedier examination of Europe’s Jews, was instrumental in the war-end annihilation of Hungarian Jewry, and personally foiled plans to save 10,000 Jewish children, whose blood indelibly stained his hands“ (ebd.).

Auch heute wird al-Husseini, gerade wegen seiner Aktivitäten während des II. Weltkrieges, in der arabischen Welt und v.a. von den Palästinensern tief verehrt und auch Arafat habe sich mehr als einmal klar zu ihm als Vorbild bekannt. Das Problem in der arabischen Welt, damals wie heute, sei nicht der Antisemitismus der Führer, sondern seine breite Verankerung in der gesamten Bevölkerung. So kommt Honig zu dem Schluss, dass „Husseini authentically expressed his people’s genocidal inclinations“ (ebd.). Damit sei auch zu erklären, dass diese von Hass erfüllte antisemitische Agenda nach al-Husseinis Verschwinden nicht aufgehoben, sondern von Arafat weiter getragen wurde und auch nach seinem Tod sie weiter existieren wird.

„The style, tactics, and rhetoric may change, but not the underlying irredentism, enmity toward the Jewish state, and the desire to defeat it, even if as a last resort via the overwhelming inundation of it by hostile Arabs, euphemistically marketed as ‚the right of return‘ (which Arafat, significantly, would not relinquish)“ (ebd.).

Abschließend zu diesem Themenkomplex der Zeitungsanalyse ist noch festzustellen, dass interessanterweise in der Situation der Gaza-Räumung, in der Nazi-Vergleiche von Seiten der Siedler an der Tagesordnung waren, sie in keinem Artikel Verwendung fanden. Die Vergleiche der Siedler wurden entweder kommentarlos wiedergegeben oder als sehr unpassend beurteilt. Einige Journalisten bemerkten, dass die Siedler die Medienwirksamkeit solcher Vergleiche für ihren Protest zu instrumentalisieren versuchten. Meines Erachtens ist dieser Umstand damit zu erklären, dass sich diese verbalen Anfeindungen der Siedler hauptsächlich gegen die sie räumenden Soldaten und die eigene Regierung richteten. Mag es noch anerkannt sein, der eigenen Regierung oder israelischen Journalisten vorzuwerfen, sie sähen, genau wie in den

1930er Jahren, die Gefahr nicht (s.o.), ist es in der seriösen Presse anscheinend ein Tabu, Angehörige des eigenen Volkes mit Nazis zu vergleichen.

Im gesamten Beobachtungszeitraum wurde nur einmal von der Instrumentalisierung der Shoah seitens einer linken israelischen Gruppierung mit dem Namen „Juden gegen Genozid“ berichtet. Sie brachten während der Wahlen in den besetzten Gebieten 2006 an einem Checkpoint ein Schild mit der Aufschrift: „Arbeit macht frei“ an. Die Gruppe erklärte, dass sie mit dieser Aktion auf Parallelen zwischen der israelischen Okkupation und der Besatzung von Gebieten unter den Nazis aufmerksam machen wollte, ohne jedoch beide gleichzusetzen (Dudkevitch 27.01.2006).

All diese Vergleiche belegen, dass die Erinnerung an die Shoah in Israel immer wieder, wie Zuckermann sich ausdrückt, für heteronome politische Zwecke missbraucht wird (vgl. Teil zwei).

#### 3.4. Die Weltanschauung des „Neuen Antisemitismus“

Auch die im zweiten Teil der Arbeit beschriebene Theorie/ Weltanschauung des „Neuen Antisemitismus“ taucht in der Jerusalem Post in vielen Stellungnahmen von Politikern und Journalisten auf. Sie steht, wie bereits erwähnt, in einem engen Zusammenhang mit der Theorie vom „Kampf der Kulturen“ von Samuel P. Huntington in der auf eine, der westlichen Welt feindlich gegenüberstehende islamisch geprägte Welt verwiesen wird. So kommt es im Rahmen dieser Theorieansätze nicht nur zu einer unangebrachten Ausdehnung des Antisemitismusbegriffes, sondern auch zu einer oft synonymen Verwendung der Begriffe Islamisten, Muslime und Araber. Diese Äußerungen finden sich v.a. ab 2001. Sie sind nicht unbedingt als Reaktion auf ein bestimmtes Ereignis zu sehen, sondern als neues Wahrnehmungsmuster des Konfliktes vor dem Hintergrund des globalen Terrorismus zu verstehen. Es wird von einer neuen globalen Welle des Antisemitismus gesprochen, die v.a. durch arabische Migranten in der ganzen Welt Fuß fassen konnte und auch europäische und amerikanische antisemitische Ressentiments wieder verstärkt zum Vorschein treten lasse. Konstatiert wird, dass Antisemitismus auch in westlichen Gesellschaften wieder salonfähiger geworden sei und zwar unter dem Deckmantel des Antizionismus (vgl. Staff über Studie des S.-Roth-Instituts TAU 30.04.2003). Dieser neue Trend sei besonders auf der Antirassismuskonferenz in Durban zu erkennen gewesen, durch die Sympathie, die Arafat von der UN und vielen EU-Staaten entgegengebracht wurde.

„On the international level, Israel could never accept as honest brokers the perfidious Europeans and the dysfunctional United Nations, dominated by tyrants and governments whose anti-Israeli bias in recent months has reached unprecedented highs“ (Leibler 30.04.2003).

Israel sei während dieser Konferenz klar zum Juden der Staatengemeinschaft geworden.

„Israel, this past week at the UN anti-racism conference in Durban, was nothing else than a bastard at a family reunion. (...) the evil one, the spoiler, the illegitimate son clinging to antiquated notion of the Chosenness“ (07.09.2001, vgl. auch Hoffmann 03.09.2001).

In einem anderen Artikel heißt es sogar, dass das Hauptziel der Konferenz die Auslöschung des jüdischen Staates sei und weiter:

„The organizers of this conference are the same Orwellian monsters that named the Ministry of Torture as the Ministry of Love“ (Amiel 07.09.2001).

Die westliche Welt solle sich jedoch nicht in Sicherheit wiegen, da dieser „Neue Antisemitismus“ Teil einer globalen islamistischen Ideologie sei, die sich gegen die gesamte freie Welt richte. Die Juden seien nur, wie immer, die ersten Opfer. Anlässlich des Holocaustgedenktes 2003 verweist die JP auf diesen Sachverhalt, indem sie die Juden bzw. Israel mit einem Kanarienvogel in der Kohlenmine vergleicht. Dies sei seit den Anschlägen vom 11. September wohl klar geworden. Die Islamisten hätten es auf die ganze westliche Welt und ihre Werte abgesehen, die Terrorkampagne gegen Israel sei nur der Vorbote für die Globalisierung des Terrors gewesen.

„The wholesale of Arab attacks against Israel is just a subset of radical Arab enmity of the West, and of the general attempt to scapegoat the West for all the world's problems“ (Staff 29.04.2003).

Der gegenwärtige Feind sei der globale islamistische Terrorismus, zu dem auch der palästinensische gehöre, dies hätten wenigstens die Amerikaner endlich erkannt. In diesem Zusammenhang wird Arafat immer wieder als Bin Ladens geistiger Vater dargestellt und damit für seine Taten mit verantwortlich gemacht (Wistrich 05.04.2003).

Von der internationalen Gemeinschaft wird einerseits verlangt, dass sie Israel mehr unterstützen müsse, andererseits wird die UN als latent anti-israelisch eingeschätzt, die sich nicht in innere Angelegenheiten Israels einzumischen habe. Außerdem brauche man sie auch nicht, da man in den USA einen verlässlichen Bündnispartner habe. Nach dem Anschlag von Netanya ist zu lesen, dass man dem Terror jetzt ein Ende bereiten müsse, da er sonst zur Gefahr für die ganze freie Welt werde, Israel kämpfe wie die USA einen Kampf um die Sicherheit seiner Heimat.

Immer wieder wird auf den extremsten Antisemitismus in arabischen Medien verwiesen, die

auch in Europa und den USA Fuß gefasst hätten. Uri Dan schreibt, dass diese Epidemie für die Juden gefährlicher sei als SARS (Dan 01.05.2003).

„This hate campaign was instigated mainly by Christians from both the European Right and the Left in cooperation with Moslem fascism, which is using the Israel-Palestinian conflict as a pretext for concealing their latent anti-Semitism. (...) We want to know when new Jewish hunters [alten Nazijäger] will arise to fight in the media battlefield of the world, in the universities and law courts, combating this modern wave of anti-Semitism before it is too late“ (ebd.).

Dass das ultimative Ziel dieser antisemitisch-jihadistischen Ideologie die weltweite Herrschaft des Islam und der *shari'a* sei und sie alle westlichen Werte ablehne, hätten die meisten europäischen Länder noch nicht begriffen, wie sie auch in den 1930er Jahren nicht die Gefahr des Nationalsozialismus erkannt hätten:

„Much of European media has failed to grasp what is truly at stake and to see the historic significance of American-led victory in Iraq. Liberal and leftist opinion has slavishly followed Muslim propaganda in denouncing American hegemonism as well as imaginary Israeli war crimes in Palestine. (...) This pacifistic appeasement, with its anti-Americanism and anti-Jewish tone reminds one of the defeatist mood in Europe on the eve of World War II“ (Wistrich 04.05.2003).

Zum Glück, so der Autor des Artikels, hätten sich diese Pazifisten nicht durchgesetzt und der letzte große Diktator des letzten Jahrhunderts (Saddam Hussein), bei dem es viele Parallelen zu Hitler und Stalin gegeben habe, sei vernichtet worden (vgl. Leibler 28.01.2004).

In seinem Artikel *Human rights and the new anti-Jewishness – How to understand anti-Semitism, old and new*, beschreibt I. Colter den neuen Antisemitismus als eine geschlossene Weltansicht, die sich aus genozidalem, politischem (meist staatlich sanktioniert), theologischem, kulturellem und wirtschaftlichem Antisemitismus zusammensetze.

„The time has come to sound the alarm – not only for Israel and the Jewish people whose safety and security is under existential threat and attack – but for the world community and the human condition as a whole. For as history has taught us only too well, while the persecution and discrimination many begin with Jews, it doesn't end with Jews“ (Colter 06.02.2004).

#### **4. Fazit – Kollektive Identität?**

Welcher Rückschluss ergibt sich aus der Zeitungsanalyse auf die kollektive Identität in Israel? Zusammengenommen bestätigen die Berichte, Analysen und Kolumnen das, was Dan Bar-On als vierte Phase der israelischen Identität beschreibt. Durch die erneute Zuspitzung des israelisch-palästinensischen Konfliktes, spätestens seit Ende September 2000 und dem Auftreten des sogenannten globalen islamistischen Terrorismus, entwickelt sich einerseits eine neo-monolithische Identität, die ein klar dichotomes Weltbild propagiert, wie beispielsweise das des „Neuen Antisemitismus“, andererseits sind die Entwicklungen der 1990er Jahre, die kritische

Auseinandersetzung mit alten politischen Mythen und der auf ihr basierenden israelischen Identität nicht mehr rückgängig zu machen. Auch die Besinnung in den außenpolitisch relativ ruhigen 1990er Jahren auf verschiedene Subidentitäten in der israelischen Gesellschaft, die für einige Gruppen zu der übergeordneten Referenzidentität wurde, zu Ungunsten der israelisch-zionistischen Gesamtidentität, wirkt in den Jahren nach der Jahrtausendwende weiter. Aus der Zeitungsrecherche ergab sich nicht nur, dass die im zweiten Teil beschriebenen Phänomene der Projektion der Shoah-Erinnerung anhalten und hier durchaus eine Kontinuität zu vorherigen Jahrzehnten gesehen werden kann, sondern auch, dass Israel, auch im Angesicht einer sich verschlimmernden außenpolitischen Bedrohung, eine zutiefst gespaltene Gesellschaft ist. Nicht nur die große Spaltung zwischen dem jüdischen und dem arabischen Teil der Bevölkerung vergrößert sich zusehends, sondern auch innerjüdische Spaltungen entlang sozioökonomischer, kultureller, religiöser und politischer Bruchlinien vertiefen sich.

Von einer starken kollektiven Identität, die vor allen Subidentitäten Priorität hat, kann man nicht mehr sprechen. Identitätselemente, die wohl ein Großteil der Bevölkerung miteinander teilt, sind: die Erinnerung an Diaspora und Verfolgung mit dem Kulminationspunkt der Shoah und die damit einhergehend Selbstwahrnehmung als Opfer, ein Bekenntnis zur Israelischen Verteidigungsarmee als Ausdruck von Unabhängigkeit, Selbstbestimmung und Wehrhaftigkeit<sup>81</sup> und eine nicht genau zu fassende, diffuse jüdische Identität, die sich aber eben nicht primär religiös definiert. Sie ist eine Mischung aus Religion, Volkszugehörigkeit, zionistischer Ideologie, gemeinsamer Verfolgungsgeschichte, der Shoah und einem israelischen Nationalstolz.

#### **IV. Schlussbemerkung**

Die Zeitungsanalyse hat bestätigt, dass die im zweiten Teil der Arbeit erläuterten Wahrnehmungs- und Identitätsmuster, in der israelischen Gesellschaft durchaus zu finden sind. Hierzu gehören: Die Überzeugung, dass die Existenz Israels primär von der eigenen militärischen Stärke abhängt, mit dem Unterton, dass man mit den Arabern nur verhandeln könne, wenn sie Angst vor einem haben. Der Umstand, dass die Erinnerung an die Shoah immer wieder auf die reale Lage übertragen wird, befördert eine unterschwellige Angst vor einer Vernichtung Israels. Die Existenz der Opfer-Identität verbunden mit dem Gefühl der

---

<sup>81</sup> Auf das hierin vermeintlich enthaltene Paradoxon zwischen Opfer und Wehrhaftigkeit wurde bereits im zweiten Teil genauer eingegangen.

moralischen Überlegenheit, das auch zur Kritikabwehr verwendet wird sowie die Überzeugung letztlich allein gegen die ganze Welt zu stehen.

Zu fragen ist nun, ob diese Wahrnehmungs- und Identitätsmuster auf eine bestimmte Shoah-Rezeption zurückzuführen sind, oder ob auch andere Faktoren (z.B. die reale anhaltende äußere Bedrohung) für ihre Herausbildung mitverantwortlich sind. Meiner Überzeugung nach liegt der Entstehung dieser Muster eine Multikausalität zu Grunde, die Shoah-Rezeption stellt aber einen sehr entscheidenden Einflussfaktor dar.

Böttgers stellt fest, dass es verwerflich ist das Trauma der Shoah, das im israelischen Volk besteht, für politische Zwecke zu instrumentalisieren und ein Bedrohungsszenario zu schaffen, was so gar nicht existiert. Zu Bedenken ist allerdings, dass jede Lehre aus der Geschichte eine Instrumentalisierung der Geschichte ist, denn „Geschichte ist da, um instrumentalisiert zu werden, sonst hätten wir die Geschichte vergessen, sie nicht genutzt oder aus ihr gelernt“ (Zimmermann 1998:45). Was ist also eine legitime Instrumentalisierung und was eine illegitime? Eine Instrumentalisierung von Geschichte, die dazu führt, dass eine Gruppe so etwas wie eine kollektive Angstneurose ausbildet und dadurch beherrschbar und lenkbar wird, ist nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch gefährlich, da eine so produzierte Angst zu inadäquaten und irrationalen Reaktionen auf die Realität führen kann, die dann auch von den Herrschenden nicht mehr kontrollierbar sind. Während der Räumung des Gaza-Streifens im Sommer 2005 kam es zu einer Vielzahl von Shoah-Vergleichen seitens der Siedler. Natürlich ist die israelische Armee nicht die SS und die Regierung weder die Nazis noch der Judenrat, was aber ist, wenn diese Menschen, neben allen Vorwürfen die Medien zu instrumentalisieren, auch nur z.T. an diese Vergleiche glauben, welche Angst muss das bei ihnen auslösen.

Ein anderer Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhang beachtet werden muss, ist die Frage, inwieweit die identitätsbestimmende Erinnerung an die Shoah bewusst manipulativ produziert wurde. Ist es nicht verständlich, dass ein Volk, das in seiner Geschichte immer wiederkehrenden Verfolgungen ausgesetzt war und in einem Teil der Welt – Europa – sogar ganz real von der Vernichtung bedroht wurde, diese Verfolgungserfahrung im kollektiven Gedächtnis dieses Volkes einen hohen Stellenwert einnehmen? Der israelische Schriftsteller A. B. Jehoschua versucht die vielen Shoah-Vergleiche in der israelischen Gesellschaft wie folgt zu erklären:

„In unserem kollektiven und individuellen Unbewußten tragen wir, ob wir wollen oder nicht, keine Bilder von den Franzosen in Algerien oder den Engländern in Kenia mit uns herum, sondern Bilder des Zweiten Weltkriegs (und vergessen wir nicht, daß der Holocaust nicht nur aus Gaskammern bestand, sondern ein schreckliches System der Unterdrückung und Mißhandlung war, das alte Leute, Frauen und Kinder betraf). Das sind die prägenden Bilder, mit denen wir aufwuchsen und die tief in unserem Herzen verwurzelt sind“ (Jehoschua 1988 zitiert nach Segev 1995:539).

So ist es mitunter sehr schwer zu unterscheiden, wo die bewusste politische Manipulation der kollektiven Erinnerung beginnt, denn dass die Shoah ein prägender Teil der kollektiven Erinnerung des jüdischen Volkes und damit auch der jüdischen Israelis ist, ist unbestritten und evident. Objektiv beurteilt stimmt es wohl, dass Israels Existenz von den Palästinensern nicht bedroht ist und ohne Zweifel steht außer Frage, dass die Situation der Shoah nicht auf die gegenwärtige Situation im Nahen Osten übertragbar ist. Und dennoch kommt es in Israel fast täglich zu Übergriffen bis hin zu Anschlägen, die Hunderte Verletzte zur Folge haben. Für einen israelischen Bürger, der in Sderot lebt, ist die Bedrohung seiner Existenz sehr real.

Zuckermann fordert, dass Israel zu einer universalen Betrachtung und Erinnerung der Shoah gelangen muss und von der partikularen Erinnerung des „Nie-wieder-uns“ loskommen muss (Zuckermann 1998a:174). Dies ist leichter gefordert als getan. Die Shoah wird für das jüdische Volk immer eine ganz besondere Bedeutung haben, die mit rationalen Argumenten nicht wegzudiskutieren ist. Zuckermann definiert die Grenze zwischen kollektivem Gedächtnis und Erinnerung und ihrem ideologischen und instrumentellen Missbrauch. Diese Grenze ist dann überschritten, wenn sich die kollektive Erinnerung mit der Ideologie und den Interessen eines Staates deckt, dann ist ihr Zweck auf die Erhaltung des Staates und seiner Machtstrukturen gerichtet und weiter heißt es:

„Ideologie wohnt von jeher das Repressive inne, und die Ideologie eines Staates ist repressiv im Sinne der Herrschaft, das heißt also: im Sinne der unabdingbaren Selbsterhaltung. [...] Konsequenterweise kann sich also authentisches Andenken der Opfer letztlich nur im Privaten ereignen, in der Sphäre staatlicher Ideologie ist sein Schicksal der Verdinglichung von vornherein besiegelt“ (Zuckermann 1998a:75f.).

Diese Definition ist durchaus einleuchtend, dennoch fällt es mir schwer, sie auf die spezifische gesellschaftliche Realität des Staates Israel zu übertragen. Wenn ein authentisches Andenken an die Opfer nur in der Sphäre des Privaten möglich ist, dann kann eigentlich kein Kollektiv authentisch seiner Opfer gedenken. Und noch etwas kommt hinzu, nämlich, dass die Ideologie eines Staates nicht aus dem Nichts heraus entsteht, die Mitglieder der politischen Elite sind Bürger des Staates und wurden in ihm sozialisiert, sie erfinden nicht einfach eine neue kollektive Erinnerung in Form einer Ideologie

Auch nach der langen Beschäftigung mit dieser Problematik, kann ich zu keiner allgemeinverbindlichen und einfachen Einschätzung kommen und für mich bleiben einige Fragen offen. Fakt ist, dass es bewusste Instrumentalisierungen der Opfer der Shoah für heteronome, politische Interessen gibt, jedoch für mich steht auch fest, dass es ein authentisches Andenken von Gruppen an ihre Opfer existiert. Wie im Falle der Beurteilung, ob Kritik am



Staat Israel antisemitisch ist oder nicht, muss man wohl auch in diesem Zusammenhang den umständlichen Weg wählen und die einzelne Situation, die einzelne Aussage betrachten, um feststellen zu können, ob es sich bei ihr um eine bewusste Manipulation handelt oder nicht.

Welche abschließenden Aussagen kann man über die kollektive Identität in Israel machen. Wie im ersten Teil der Arbeit herausgearbeitet wurde, ist Identität (individuelle und kollektive) immer einem Veränderungs- bzw. Anpassungsprozess, in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, unterlegen. Identität ist keine feststehende Größe, sondern als Biographie zu verstehen, d.h. als „lebenslanger Prozess der Herausbildung und der Veränderung der Identität“ (Bar-On 2001:19). In diesem Prozess, der auch auf Kollektive übertragbar ist, besteht die Möglichkeit des Vergessens, obwohl mit Vergessen in seltensten Fällen ein vollkommenes Verschwinden der Erinnerung gemeint ist. Es ist vielmehr so, dass eine Erinnerung zu Gunsten anderer Erinnerungen in den Hintergrund tritt. So besteht auf lange Sicht und unter den Umständen, dass es zu einer friedlichen und gerechten Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes kommt, durchaus die Möglichkeit, dass die Shoah als identitätsprägende Erinnerung des israelisch-jüdischen Kollektives zu Gunsten positiver jüdischer und israelischer Errungenschaften und Erinnerungen in den Hintergrund tritt. Ein Vergessen ist unmöglich und m.E. auch nicht wünschenswert.

In welchem Zustand aber befindet sich die kollektive israelische Identität heute? Im ersten Teil der Arbeit wurde auf theoretischer Basis festgestellt, dass kulturellen Großformationen, wie z.B. Nationen, meist eine, der diese Großformation bildenden Subidentitäten, zur übergeordneten kollektiven Identität erklären. Die anderen Subidentitäten gelten dann als minderwertig und werden unterdrückt, auch von ihren Trägern selbst, weil sie zur Großformation dazugehörig sein wollen. Dennoch verschwinden die Subidentitäten selten völlig. Da sie mit der Großidentität jedoch im Konflikt stehen, kommt es zu einem gewissen Druck, der auch Frustration produziert kann. Israel ist eine Gesellschaft, in der es schon auf Grund ihrer Entstehung unglaublich viele Subidentitäten vorhanden sind, die zu Gunsten der europäisch-ashkenasischen unterdrückt wurden, wähen der 1980er und 1990er Jahre kam es zusätzlich zu der Herausbildung neuer Subidentitäten. In den außenpolitisch relativ ruhigen 1990er Jahren<sup>82</sup> erfolgte eine stärkere Besinnung auf diese alten und neuen Subidentitäten.

---

<sup>82</sup> Wie im ersten und zweiten Teil bereits erwähnt, geht man in der kollektiven Identitätsforschung davon aus, dass die Identität immer am stärksten aktiviert wird, wenn deren Existenz bedroht wird. Für Israel bedeutet dies, dass die Beruhigung im israelisch-palästinensischen Konflikt, der ja die Großidentität bedroht, zu einer Zurückdrängung der selben führte.

Interessant ist nun, dass nach der erneuten massiven Zuspitzung des israelisch-palästinensischen Konfliktes in den Jahren nach 2000 bzw. 2001 die Großidentität nicht mehr umfassend erfolgreich aktiviert werden konnte. Die Zeitungsanalyse hat ergeben, dass Israel heute eine zutiefst gespaltene Gesellschaft ist. Die Entwicklungen der 1990er Jahre sind also sehr nachhaltig: die Konzentration auf die verschiedenen Subidentitäten und das Einsetzen einer relativ breiten kritischen Auseinandersetzung mit den nationalen israelischen Mythen und der Mitverantwortung Israels für die Entwicklung des Konfliktes. Das Verständnis für die Lage des „Anderen“, der Palästinenser, ist in der israelischen Gesellschaft, trotz des immer noch starken Bekenntnisses zur klassischen Sicherheitsdoktrin, gewachsen, sie lassen sich nicht mehr länger nur als *der* Feind darstellen, den es zu besiegen gilt. Die Aktivierung der kollektiven israelischen Großidentität ist, nach Erkenntnissen aus der Zeitungsanalyse, jedoch noch vorhanden, wenn die Großidentität moralisch, in einem internationalen Rahmen wie auf der Rassismuskonferenz in Durban 2001, in Frage gestellt wird. In diesem Fall sind die *Anderen* – die Araber, die Palästinenser und mit Abstrichen in einigen Fällen sogar die ganze Welt – wieder der absolute Feind, das mag daher rühren, dass es hier weniger um reale Konzessionen/ Kompromisse und Schritte im eigentlichen Konflikt geht, als vielmehr um den Kampf beider Kollektive – des israelischen und des arabisch-palästinensischen – um die Rechtmäßigkeit des eigenen kollektiven Narratives. Ein echtes Aufeinanderzugehen und letztlich auch eine für alle akzeptable Lösung des Konfliktes, ist jedoch nur dann möglich, wenn beide Seiten sich auf das Narrativ, die kollektive Erinnerung des anderen einlassen, was für die Palästinenser allerdings die Realisierung einer schmerzhaften Realität beinhaltet:

„They [the Palestinians] have to realize the enormous role the Holocaust has had in that [collective Israeli] memory. They do not need to accept, but to *understand*, a bitter fact: the Holocaust has always enabled the Zionist project to live easily with any injustice against the Palestinians. We the Jews were the victims of such a horrific crime that everything else seems small by comparison. That piece of collective memory tells a lot about how the Zionists justify to themselves their treatment of the other in their midst. (...) First, you have to persuade the Palestinians to stop equating the Holocaust with their *nakba*, their catastrophe. You have to persuade the Israelis to stop denying the *nakba* and their role in it. This will be a very long process“ (Pappe 2000:120).

**Literaturverzeichnis:**

**Aschheim**, Steven E. 2002: *Geschichte und Erinnerung: Über Saul Friedländer*, in: Düwell, Susanne/ Schmidt, Matthias (Hrsg.) 2002: *Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik*, Paderborn u.a., S.15-48.

**Assmann**, Aleida/ **Frevert**, Ute 1999: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Zum Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart.

**Assmann**, Aleida/ **Friese**, Heidrun (Hrsg.) 1998: *Identitäten*, Frankfurt a.M..

**Assmann**, Aleida 1995: *Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis – zwei Modi der Erinnerung*, in: Platt, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identität*, Opladen, S.169-185.

**Assmann**, Aleida und Jan 1990: *Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns*, in: Assmann, Jan/ Harth, Dietrich (Hrsg.) 1990: *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M., S.11-48.

**Assmann**, Jan 2000: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, S.15-160.

**Assmann**, Jan 1995: *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in: Platt, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identität*, Opladen, S.51-75.

**Assmann**, Jan/ **Harth**, Dietrich (Hrsg.) 1990: *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M.

**Assmann**, Jan/ **Höschler**, Tonio (Hrsg.) 1988: *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M.

**Assmann**, Jan 1988: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: Assmann, Jan/ Höschler, Tonio (Hrsg.) 1988: *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M., S.9-19.

**Bar-On, Dan** 2005: *A Different Way of Being Jewish and Israeli – Self-Reflective and Dialogue with the World*, in: Zuckermann, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen, 349-371.

**Bar-On, Dan** 2001: *Die „Anderen“ in uns: Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung: Sozialpsychologische Analysen zur kollektiven israelischen Identität*, Hamburg.

**Bauer, Yehuda** 1999: *Religiöse und säkuläre Interpretationen der Schoa in Israel*, in: Brenner, Michael/ Weiss, Yfaat (Hrsg.) 1999: *Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München, S.138-147.

**Ben-Amos, Avner/ Bet-El, Ilana** 1999: *Holocaust Day and Memorial Day in Israeli Schools: Ceremonies, Education and History*, Israel Studies 4.1, S.258-284.

**Böttgers, Katharina** 2005: *Die Erinnerung an die Shoah und der Nahostkonflikt. Über die Wirksamkeit der Vergangenheit und die Problematik ihrer Instrumentalisierung*, Aachen, unter: [http://www.Ipw.rwth-aachen.de/for\\_select.html](http://www.Ipw.rwth-aachen.de/for_select.html). (Zugriff: 21.08.2006).

**Brenner, Michael/ Weiss, Yfaat** (Hrsg.) 1999: *Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München.

**Bunzel, John** 2005: *Spiegelbilder – Wahrnehmungen und Interessen im Israel/ Palästina-Konflikt*, in: Zuckermann, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen, S.277-289.

**Dabag, Mihran** 1995: *Traditionelles Erinnern und historische Verantwortung*, in: Platt, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identität*, Opladen, S.76-106.

**Diemling**, Maria 2002: „*Das Sammeln fremder Erinnerung*“? *Die Darstellung der Shoah auf israelischen Postwertzeichen*, in: Düwell, Susanne/ Schmidt, Matthias (Hrsg.) 2002: *Narrative der Shoah. Repräsentation der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik*, Paderborn u.a., S.49-69.

**Diner**, Dan 1999: *Zeichenemblematisierung der Zugehörigkeit – Über die Konstruktion von Rang und Geltung im israelischen Selbstverständnis*, in: Brenner, Michael/ Weiss, Yfaat (Hrsg.) 1999: *Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München, S.173-190.

**Düwell**, Susanne/ **Schmidt**, Matthias (Hrsg.) 2002: *Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik*, Paderborn u.a.

**Fauelenbach**, Bernd/ **Schütte**, Helmuth (Hrsg.) 1998: *Deutschland, Israel und der Holocaust. Zur Gegenwartsbedeutung der Vergangenheit*, Essen.

**Feldman**, Jackie : *Marking The Boundaries of the Enclave: Defining the Israeli Collective Through the Poland 'Experience'*, *Israel Studies* S.84-114.

**Friedländer**, Saul 1988: *Die Shoah als Element in der Konstruktion israelischer Erinnerung*, in: *babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 2/1987, S.10-22.

**Friling**, Tuvia 2003: *The New Historians and the Failure of Rescue Operations During the Holocaust*, *Israeli Studies* 8.3, S.25-64.

**Fritz-Bauer-Institut** (Hrsg.) 1996: *Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung*, Frankfurt a.M./ New York.

**Halbwachs**, Maurice 1985: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M.

**Halbwachs**, Maurice 1991: *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart.

**Hass**, Amira 2007: *The Holocaust as political asset*, HaAretz 18.04.2007, unter: <http://www.haaretz.com/hasen/objects/pages/PrintArticleEn.jhtml?No=849669> (letzter Zugriff: 16.05.2007).

**Hobsbawm**, Eric/ **Ranger**, Terence 1992: *The Invention of Tradition*, Cambridge.

**Münkler**, Herfried/ **Storch**, Wolfgang 1988: *Siegfrieden. Politik mit einem deutschen Mythos*, Berlin.

**Horkheimer**, Max/ **Adorno**, Theodor W. 2003: *Die Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., S.177-217.

**Höschler**, Lucian 1995: *Geschichte als „Erinnerungskultur“*, in: Platt, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identität*, Opladen, S.146-168.

**Huber**, Wolfgang 1990: *Konflikt und Versöhnung*, in: Assmann, Jan/ Harth, Dietrich (Hrsg.) 1990: *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M., S.49-71.

**Jaraus**, Konrad H./ **Sabrow**, Martin (Hrsg.) 2002: *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, Frankfurt a.M./ New York.

**Joggerst**, Karin 2002: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Hamburg.

**Klein**, Ute 1999: *Zum Verhältnis von Nationalität, Ethnizität, Religion und Geschlecht. Spaltungen in der israelischen Gesellschaft*, in: Schmidt, Renate (Hrsg.) 1999: *Naher Osten. Politik und Gesellschaft*, Potsdamer Taschenbücher 3, Berlin, S.109-134.

**Klug**, Brian 2005: *Marks of a Mindset – Seeing the Global War against Jews*, in: Zuckermann, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen, S. 33-49.

**Kreis**, Georg 2005: *Israelkritik und Antisemitismus – Versuch einer Reflexion jenseits von Politik und Religion*, in: Zuckermann, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen, S. 17-32.

**Liebisch**, Burkhard 1995: *Wahrnehmende Geschichtlichkeit, kollektives Gedächtnis und historisches Wissen*, in: Platt, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identität*, Opladen, S.255-283.

**Möller**, Horst 2001: *Erinnerung(en), Geschichte, Identität*, APuZ, B28/2001, S.8-14.

**Nora**, Pierre 1990: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin.

**Pappe**, Ilian 2002: *Interview*, in: Joggerst, Karin 2002: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Hamburg, S.116-123.

**Pappe**, Ilian 2000: *From Anti-Semitism to Anti-Islamism – Jewish Israeli Intellectual Perceptions of Anti-Semitism in Europe, 2000-2004*, in: Zuckermann, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen, S.332-348.

**Platt**, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis*, Opladen.

**Ravitzky**, Aviezer 1999: *Religiöse und Säkulare in Israel: Ein Kulturkampf?*, in: Brenner, Michael/ Weiss, Yfaat (Hrsg.) 1999: *Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München, S.148-172.

**Schatzker**, Chaim 1995: *Eingedenken – Das Gedächtnis der oder in der jüdischen Tradition*, in: Platt, Kristin/ Dabag, Mihran (Hrsg.) 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identität*, Opladen, S.107-114.

**Schatzker**, Chaim 1990: *Die Bedeutung des Holocaust für das Selbstverständnis der israelischen Gesellschaft*, APuZ B15:1990, S.154-162.

**Schmidt**, Renate (Hrsg.) 1999: *Naher Osten. Politik und Gesellschaft*, Potsdamer Taschenbücher 3, Berlin.

**Segev**, Tom 2000: *Interview*, in: Joggerst, Karin 2002: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Hamburg, S.124-130.

**Segev**, Tom 1995: *Die siebente Million: der Holocaust und Israels Politik des Erinnerns*, Reinbek bei Hamburg.

**Smith**, Anthony D. 1999: *Myth and memory of the nation*, Oxford, S.203-221.

**Straub**, Jürgen 1998: *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*, in: Assmann, Aleida/ Friese, Heidrun (Hrsg.) 1998: *Identitäten*, Frankfurt a.M., S.73-105.

**Urban-Fahr**, Susanne 1998: *Schweigen, Trauma und Erinnerung. Der Staat Israel und die Shoah*, in: Lichtenstein, Heiner/ Romberg, Otto (Hrsg.) 1998: *Fünfzig Jahre Israel. Vision und Wirklichkeit*, Bonn, S.64-80.

**Wezler**, Harald (Hrsg.) 2001: *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg.

**Yablonka**, Hanna 2003: *The Development of Holocaust Consciousness in Israel: The Nuremberg, Kapos, Kastner and Eichmann Trials*, Israel Studies 8.3, S.1-24.

**Young**, James E.2001: *Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung*, in: Wezler, Harald (Hrsg.) 2001: *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, S.41-62.

**Zertal**, Idith 2005: *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge.



**Zerubavel**, Yael 1995: *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel National Tradition*, Chicago/ London, S.3-12.

**Zimmermann**, Moshe 2005: *Mohammed als Vorbote der NS-Judenpolitik? Zur wechselseitigen Instrumentalisierung von Antisemitismus und Antizionismus*, in: Zuckermann, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen, S. 290-305.

**Zimmermann**, Moshe 2004: *Goliaths Falle. Israelis und Palästinenser im Würgegriff*, Berlin.

**Zimmermann**, Moshe 2002a: *Shoah und Politik*, in: Düwell, Susanne/ Schmidt, Matthias (Hrsg.) 2002: *Narrative der Shoah. Repräsentation der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik*, Paderborn u.a., S.281-292.

**Zimmermann**, Moshe 2002b: *Täter-Opfer-Dichotomie als Identitätsformen*, in: Jarausch, Konrad H./ Sabrow, Martin (Hrsg.) 2002: *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, Frankfurt a.M./ New York, S.199-216.

**Zimmermann**, Moshe 2001: *Mythen der Verfolgung im israelischen Alltag*, in: Wenzel, Harald (Hrsg.) 2001: *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradition*, Hamburg, S. 296-320.

**Zimmermann**, Moshe 2000: *Interview*, in: Joggerst, Karin 2002: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Hamburg, S.105-110.

**Zimmermann**, Moshe 1998: *Vom Jischuw zum Staat – Die Bedeutung des Holocaust für das kollektive Bewußtsein und die Politik in Israel*, in: Fauelbach, Bernd/ Schütte, Helmuth (Hrsg.) 1998: *Deutschland, Israel und der Holocaust. Zur Gegenwartsbedeutung der Vergangenheit*, Essen, S.45-53.

**Zuckermann**, Moshe (Hrsg.) 2005: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII. Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen.

**Zuckermann, Moshe** 2002: *Mühsal der Erinnerung. Zur Darstellung der Shoah*, unter: <http://www.judentum.net/kultur/zuckermann.htm> (Zugriff: 21.11.2006).

**Zuckermann, Moshe** 2000: *Interview*, in: Joggerst, Karin 2002: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Hamburg, S.111-116.

**Zuckermann, Moshe** 1998a: *Zweierlei Holocaust. Der in den politischen Kulturen Israel und Deutschlands*, Göttingen.

**Zuckermann, Moshe** 1998b: *Perspektiven der Holocaust-Rezeption in Israel und Deutschland*, APuZ B 14/98, S.19-29.

**Zuckermann, Moshe** 1998c: *Israel und der Holocaust: Die Ideologie einer Wende*, in: Düwell, Susanne/ Schmidt, Matthias (Hrsg.) 2002: *Narrative der Shoah. Repräsentation der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik*, Paderborn u.a., S.293-301.

**Zuckermann, Moshe** 1996: *Zwischen Historiographie und Ideologie. Zum israelischen Diskurs über den Holocaust*, in: Fritz-Bauer-Institut (Hrsg.)1996: *Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung*, Frankfurt a.M./ New York, S.55-74.

**Zeitungsartikel der *Jerusalem Post* (geordnet nach Autorennamen):**

**Amiel, Barbara:** *Fighting racism? This will have the opposite effect*, JP, 07.09.2001, B7.

**Avnery, Uri:** *Don't envy Abu Mazen*, JP, 04.05.2003, 6.

**Colter, Irwin:** *Human rights and the new anti-Jewishness – How to understand anti-Semitism, old and new*, JP, 06.02.2004, UP 19-21.

**Dan, Uri:** *Wiesenthal's mantel*, JP, 01.05.2003, 8.

**Dan, Uri:** *Arafat's news magazine*, JP, 13.12.2001, 6.

**Dan, Uri:** *Sharon saved Jerusalem*, JP, 05.10.2000, 8.

**Dermer, Ron:** *At least he wears a suit*, JP, 02.05.2003, B8.

**Dershowitz, Alan:** *Bin Laden's inspiration*, JP, 12.11.2004, 1.

**Dudkevitch, Margot:** *Jews admit defacing Kalandiya sing*, JP, 27.01.2006, 4.

- Feiglin**, Moshe: *The Hamas electoral victory. How should Israel respond?*, JP, 29.01.2006, 13.
- Freund**, Michael: *Delusions about the Palestinian 'security ace'*, JP, 30.04.2003, 7.
- Glick**, Caroline B.: *Getting off the map*, 02.05.2003, A1.
- Goell**, Yosef: *These people deserves a state?*, JP, 15.11.2004, 13.
- Goell**, Yosef: *Bad deal*, JP, 02.02.2004, 13.
- Goell**, Yosef: *Business as usual*, JP, 01.04.2002, 6.
- Gordon**, Evelyn: *Do as I say, not as I do*, JP, 16.11.2004, 15.
- Hoffmann**, Gill: *Landau: Destroy PA in response to attack*, JP, 29.03.2002, A2.
- Hoffmann**, Gil: *Sharon, Peres to decide today on Durban pullout*, JP, 03.09.2001, 1.
- Honig**, Sarah: *Arafat and "the Arab fuhrer"*, JP, 12.11.2004, UP22.
- Honig**, Sarah: *The defence mechanism of the weak*, JP, 06.10.2000, B8.
- Keinon**, Herb: *In the long run, everyone loses*, JP, 26.01.2006, 2.
- Keinon**, Herb: *Festival of hate*, JP, 07.09.2001, B1.
- Lefkovits**, Etgar: *Sharon: Holocaust teaches peace comes via steadfastness*, JP, 29.04.2003.
- Lefkovits**, Etgar: *Arafat engaged in holocaust – chief rabbi*, 01.04.2002, 4.
- Leibler**, Isi: *Confront the evil*, JP, 29.01.2004, 15.
- Leibler**, Isi: *The road map and realism*, JP, 30.04.2003, 7.
- Melchior**, Michale: *Anti-Semitism by any other name*, JP, 07.09.2001, B2.
- Morris**, Benny: *Israel did what it had to do in 1948*, JP, 10.02.2004, 15.
- Olmert**, Yossi: *A dangerous farce*, JP, 04.09.2001, 8.
- Pipes**, Daniel: *There is no substitute for victory*, JP, 02.04.2002, 8.
- Staff**: *Anti-Semitism said on the rise*, JP, 30.04.2003, 4.
- Staff**: *The legacy of Jewish resistance*, JP, 29.04.2003, 6.
- Staff**: *Fight the Durban hijackers*, JP, 06.09.2001, 6.
- Staff**: *Jew-hatred in Durban*, JP, 03.09.2001, 6.
- Steinberg**, Gerald M.: *Arafat's last stand*, JP, 31.03.2002, 1.
- Steinberg**, Gerald M.: *It's what the Jews do that counts*, JP, 07.09.2001, A8.
- Wistrich**, Robert: *A choice for the Muslim world*, JP, 04.05.2003, 6.

## Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig ohne fremde Hilfe angefertigt habe. Alle Stellen, die ich wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften übernommen habe, habe ich als solche kenntlich gemacht.

Berlin, den 16.05.2007

A handwritten signature in red ink, appearing to read 'Bettina Sommer', with a stylized flourish at the end.

Bettina Sommer