

Identitätserzählungen im Konflikt

Der Wettstreit der Narrative im israelischen Kulturkampf

Jan Christoph Suntrup

Einleitung: Zur Notwendigkeit einer kulturwissenschaftlichen Vertiefung der politischen Kulturforschung¹

Die Politikwissenschaft, zumindest in ihrer deutschen Tradition, hat lange Zeit die reichhaltigen methodischen, theoretischen und epistemologischen Debatten im Zuge des *cultural turn* ignoriert und ist bis heute nicht selten der Illusion erlegen, bei ›Kultur‹ handle es sich im Wesentlichen um abfragbare Einstellungen von Bürgern und Eliten zu verschiedenen sozialen Objekten. Wird hingegen der Blick auf klassische oder aktuelle kultursoziologische Theorien gerichtet oder sogar auf die transdisziplinäre geistes- und sozialwissenschaftliche Kulturforschung insgesamt, wird das Defizit einer solch kognitivistisch-mentalistischen Engführung offensichtlich, die nichts über die Genese und Reproduktion von bestimmten subjektiven Orientierungen oder die kollektive Verbindlichkeit und empirische Legitimität von Vorstellungen auszusagen vermag, also deren prozessuale und performative Dimension. Eine neujustierte politische Kulturforschung sollte somit Symbole, Rituale und andere Praktiken, materielle Konstrukte und ähnliches adressieren, nicht um der vergänglichen Konjunktur der Proklamation immer neuer *turns* zu folgen, sondern um das über sehr lange Zeit gewachsene Analysepotential einer kulturwissenschaftlichen Perspektive zu nutzen und dadurch auch eingefahrene Deutungsmuster gewinnbringend zu irritieren.

In diesem Beitrag soll exemplarisch das Konzept des ›Narrativs‹ im Vordergrund stehen, das erst allmählich Einzug in die Politikwissenschaft und viele Nachbardisziplinen erhält. Die Relevanz von Erzählungen für die Kulturforschung liegt darin, dass sich in ihnen »mentale Dispositionen [manifestieren], also kollektiv vorherrschende Denkweisen, Überzeugungen, Normen und Wissensordnungen, durch die eine Kultur beobachtbar wird« (Nünning 2013: 28). Nach einer kurzen

1 Dieser Beitrag greift in Teilen auf Auszüge aus dem Kapitel »Die narrative Dimension des Rechts« aus meinem Buch »Umkämpftes Recht. Zur mehrdimensionalen Analyse rechtskultureller Konflikte durch die politische Kulturforschung«, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2018, zurück.

Einordnung eines solchen erzähltheoretischen Zugangs soll ein spezifischer Typ von Narrativen, nämlich derjenige öffentlicher identitätspolitischer Erzählungen, im Vordergrund stehen. Die Analyse des gegenwärtigen israelischen Kulturkampfes zwischen säkularen und religiösen Kräften profitiert nicht nur von einem narratologischen Ansatz, sondern vermag generelle Funktionen und Dynamiken politischer Narrative zu verdeutlichen.

Narrative als politikwissenschaftliches Forschungsfeld

»Wo immer sozial Bedeutsames verhandelt wird, ist das Erzählen im Spiel« – diese simple Einsicht, die Albrecht Koschorke (2012: 19) in seiner *Allgemeinen Erzähltheorie* formuliert, ist nur sehr langsam ins Bewusstsein der analytisch operierenden Politikwissenschaft gerückt. Als philosophischer und nicht nur literatur- und sprachwissenschaftlicher Terminus sind die »Erzählungen« im 20. Jahrhundert im Moment ihrer partiellen Verabschiedung zu großem Ruhm gekommen. Jean-François Lyotard konstatierte 1979 in seinem Bericht über *La condition postmoderne* (Lyotard 2005: 63–68) den finalen Legitimationsverlust der *grands récits*, der großen spekulativen und emanzipatorischen Theorien, welche die Moderne ausgezeichnet habe. Zu diesen sogenannten »Metaerzählungen« zählte Lyotard an anderer Stelle

»progressive Emanzipation von Vernunft und Freiheit, progressive oder katastrophische Emanzipation der Arbeit (Quelle des entfremdeten Werts im Kapitalismus), Bereicherung der gesamten Menschheit durch den Fortschritt der kapitalistischen Techno-Wissenschaft und sogar, wenn man das Christentum selbst zur Moderne zählt (also im Gegensatz zum antiken Klassizismus), Heil der Kreaturen durch die Bekehrung der Seelen zur christischen (cristique) Erzählung von der Märtyrerliebe« (Lyotard 1987: 32).

Mit der Bezeichnung dieser wirkmächtigen Theorien als Erzählung wird ihr fiktionales Element betont und insbesondere auf eine gewisse narrative Struktur hingewiesen, weisen sie doch einen *plot* auf, der bestimmte Ereignisse und Aktionen miteinander verkettet – und zwar trotz ihrer augenscheinlichen Disparatheit auf analoge Weise. Lyotards Einschätzung, dass diese Art der teleologischen, eine notwendige Entwicklungsgeschichte postulierenden Theoriebildung vollständig an Überzeugungskraft eingebüßt habe, war dabei weniger resignativ als häufig unterstellt und alles andere als ein neokonservativer Abgesang auf das kritische Denken, dessen Weg sie doch im Gegenteil erst ebnen wollte (Suntrup 2010: 331–346). Viel bedeutsamer ist jedoch die paradigmatische Bedeutung, die von Lyotards Analysen ausging; und hier ist nicht nur das proklamierte Ende der großen Erzählungen von Belang, sondern auch die grundsätzliche »narratologische Wende in der Philosophie« (Müller-Funk 2008: 64), die er einleitete. In *La condition postmoderne* beschrieb

Lyotard den Grundkonflikt der Wissenschaft mit narrativen Wissensformen traditionaler Gemeinschaften, wobei sich letztere nach szientistischen Kriterien in der Regel als nicht wahrheitsfähig, als bloße Fabeln erwiesen. Lyotard hielt einer solchen Dichotomie entgegen, dass die Wissenschaft zum Zwecke ihrer eigenen Legitimation selbst auf Narrationen angewiesen sei (Lyotard 2005: 7/51).

Jene Einsicht, dass die Erzählung nicht nur im Reservat der Literatur oder bei den oralen Wissenskulturen »traditionaler« Gemeinschaften anzutreffen ist, sondern weite Wissens- und Erkenntnisformen strukturierend durchzieht, hat dazu beigetragen, dass der »Begriff der Erzählung zu einer der transdisziplinär erfolgreichsten und expansionsfreudigsten literaturwissenschaftlichen Kategorien« (Koschorke 2012: 19) geworden ist. Diese Diffusion hat dabei eine auch nur annähernd verbindliche terminologische Verständigung bedeutend erschwert, die oft schon am unterschiedlichen Erkenntnisinteresse scheitert. Die klassische strukturalistische Narratologie, die sich – unter Rückgriff auf Erkenntnisse der Russischen Formalisten – seit den 1960er Jahren entwickelte, war auf die generelle Analyse der erzählerischen Strukturen fiktionaler Texte gerichtet, bildet also in dieser Hinsicht das genaue Gegenteil einer kulturwissenschaftlichen Analyse von Narrativen, die komparativ auf den spezifischen sozialen Kontext überwiegend nicht-fiktionaler Erzählungen blickt (Nünning 2009: 48f.). Mit diesen verschiedenen Perspektiven gehen wenig überraschend voneinander abweichende Kategorienapparate einher.

Die analytische Politikwissenschaft hat sich dabei, vor allem in Deutschland, erst in den letzten Jahren verstärkt narratologischen Ansätzen geöffnet (Gadinger/Jarzebski/Yildiz 2014b; Hofmann/Renner/Teich 2014), während der politischen Theorie der Gedanke der Narrativität schon lange vertraut ist, wie schon ein kurssorischer Blick auf das westliche politische Denken der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt. Für Hannah Arendt war nicht nur »das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«, also der politische Zwischenraum zwischen den Menschen, wesentlich narrativ, nämlich durch Sprechen und Handeln geprägt (2007: 222-234), sondern auch das theoretische Nachdenken über Politik, das sie als »storytelling« verstand (Benhabib 1990: 186-191): als sinnstiftende Aktivität, welche die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft stets neu zu betrachten habe (Arendt 2006: 947). Arendt, aber auch etwa Michael Walzer und Martha Nussbaum setzen sich für eine erfahrungsgesättigte Art der Theoriebildung in den Bereichen der Moral und der Politik ein, die auf in Narrationen tradierte Erfahrungen von Individuen und Kollektiven rekurriert (Straßenberger 2005). Insbesondere bei den nordamerikanischen kommunitaristischen Philosophen (zu denen ja auch Walzer zu zählen ist) wird dann das narrative Bezugsgewebe einer konkreten Gemeinschaft zum sinnstiftenden und identitätspolitischen Faktor; ob bei Charles Taylor, der den Menschen als »sich selbst interpretierendes Tier« (1975: 171) konzipiert, das im Rahmen eines »sozialen Imaginären« Gestalt annimmt, nämlich vor dem Hintergrund von Bildern, Geschichten und Legenden (Taylor 2004: 23); oder in der überaus mo-

dernisierungskritischen Erzählung *After Virtue* von Alasdair MacIntyre, in der der Mensch als »story-telling animal« auftaucht:

»I can only answer the question ›What am I to do?‹ if I can answer the prior question ›Of what story or stories do I find myself a part?‹ [...] Deprive children of stories and you leave them unscripted, anxious stutterers in their actions as in their words. Hence there is no way to give us an understanding of any society, including our own, except through the stock of stories which constitute its initial dramatic resources.« (MacIntyre 2007: 216)

MacIntyre hat großen Wert darauf gelegt, die anthropologische Notwendigkeit der Sinnkonstitution durch das Erzählen von Geschichten nicht mit einem freien Selbstentwurf des Individuums, das sich seine eigene Geschichte kreiert, zu verwechseln – das ironische Spiel mit verschiedenen Geschichten und die Fluidität von sozialen Rollen und persönlichen Identitäten sind ihm vielmehr Symptome des konstatierten Tugendverlustes. Das Individuum ist immer Teil einer Gemeinschaftsgeschichte und bestenfalls deren Co-Autor (MacIntyre 2007: 213). Welche normativen Schlüsse in Bezug auf die je eigene Gemeinschaft aus diesen sozial-anthropologischen Überlegungen abzuleiten sind, bleibt auch nach dem Abflauen der Debatte zwischen Kommunitaristen und Liberalen unentschieden; jedoch kann der narrative Gemeinschaftsbezug auf der sozialontologischen, also Subjekte sozialisierenden Ebene nicht ernsthaft bestritten werden. So ist die anthropologische Auszeichnung des Subjekts als »homo narrans« (Koschorke 2012: 9) durchweg plausibel: Der menschliche Weltbezug ist nicht nur sprachlich, sondern narrativ verfasst, um dem »Absolutismus der Wirklichkeit« (Blumenberg 1996: 9-39) zu begegnen. Dies bedeutet, »dass die Erzählung eine kulturelle Universalie bildet« (Koschorke 2012: 10) – mit der Folge, dass es kaum mehr möglich sein dürfte, das Narrative *per se* mit einer Schwundstufe von Rationalität in Verbindung zu setzen, wie es die einflussreiche platonische Trennung von »Mythos« und »Logos« suggerierte.

Erzählen als eine kulturelle Universalie zu verstehen, bedeutet nicht, dass jede Form der Sinnstiftung oder jede Form der Textualität schon narrativ strukturiert ist, wenn man nicht jegliche Differenz der Kommunikationsmodi einebnen will. Argumente lassen sich auch ohne *plot*, ohne die prozessuale Verknüpfung von Ereignissen, vorbringen. Das gilt selbst dann, wenn vermeintlich nüchtern und rein rational vorgetragene Gründe nicht selten versteckte narrative Züge oder Einbettungen aufweisen und umfassende politische Reden kaum ohne Erzählelemente zu denken sind, wobei deren Kraft durchaus in der Latenz liegen kann:

»Die wirksamsten Erzählungen sind nicht die manifesten, sondern die latenten, die selbstverständlich geworden sind und nur gelegentlich zelebriert zu werden brauchen. Erst im Kampf um Bedeutung, wie es der Alltag moderner Gesellschaften ist, treten die narrativen Grundmuster zutage« (Müller-Funk 2008: 14).

Aber in einen »Pan-Narrativismus« (von Arnauld 2009: 47, in einem anderen Kontext) zu verfallen, wie es beispielsweise auch Ansätze machen, die jede Form der Theoriebildung als Erzählung verstehen², ist kein konzeptueller Fortschritt.

Was macht nun die Funktion der universalen Kulturtechnik des Erzählens aus? Ihre Kraft transzendiert bei weitem die archaischen Motive des Vertreibens von Zeit und Furcht, die Hans Blumenberg zunächst in den Vordergrund gerückt hat (1996: 40). Das Motiv der Sinnstiftung geht deutlich darüber hinaus:

»Als steter Sinnsucher transformiert der Mensch die Unübersichtlichkeit seiner Erlebnisse und die mit ihnen verbundenen Kontingenzerfahrungen in den Prozessen einer narrativen Wahrnehmung und Ordnung zu Verständlichkeit, Plausibilität und Zielgerichtetheit. Was zuvor unverbunden und zufällig war oder so zu sein schien, wird in der narrativen Bearbeitung zu einer Geschichte aus einem Guss – das gilt für die erzählte Lebensgeschichte eines einzelnen wie für die Geschichtserzählung eines Kollektivs.« (Bergem 2009: 205)

Diese Art der Kontingenzbewältigung ist sicherlich eine der wesentlichen kulturellen Funktionen von Erzählungen – wenn Albrecht Koschorke auch zu Recht darauf hinweist, dass Narrationen Sinn nicht nur konstituieren, sondern auch destruiere können (2012: 11). Geschichten lassen sich in Frage stellen, so dass Kontingenz nicht bewältigt, sondern sichtbar gemacht wird. Oder sie lassen sich umerzählen (Viehöver 2014: 73f.), was Fragen nach hegemonialem Sinn, Deutungsmacht und den »Kämpfe[n] um Artikulationschancen« (Gadinger/Jarzebski/Yildiz 2014a: 11) aufwirft. Während die Stärke mancher Erzählungen in ihrer Latenz liegt, kann die Bindungskraft anderer Narrationen erst aus der Dynamik von expliziter Rechtfertigung und Kritik erwachsen (ebd.: 10).

Eine generelle Eigenschaft von Narrationen ist es, dass es sich bei ihnen nicht um bloße Repräsentationen, um Nach-Erzählungen der sozialen Welt handelt; sie sind vielmehr wirklichkeitserzeugend und in diesem Sinn performativ (Nünning 2013: 40; Viehöver 2014: 73). Zwar lassen sich Narrationen durchaus auf ihren fiktionalen Gehalt und ihre Übereinstimmung mit bestimmten Fakten abklopfen (Shenhav 2006). Ihr Realitätsstatus hängt aber nicht vom Grad der artikulierten Wahrheit ab, sondern von ihrer Wirkmächtigkeit in Form sozialer Konsequenzen; und nicht

2 So zumindest tendenziell Margaret Somers (1994: 620), wenn sie von »conceptual narrativity« spricht, um darunter mit wissenschaftlichem Erklärungsanspruch auftretende Theorieerzählungen zu fassen. Dieser Begriff verdeckt, dass Theorien, auch wenn sie nicht selten erzählerische Elemente enthalten, in der Regel weder in dieser Erzählstruktur aufgehen, da sie eine Explikationskraft behaupten, die nicht mit der von Geschichten identisch ist, noch überhaupt konstitutiv auf Narrationen angewiesen sind. Allerdings ist es durchaus richtig, dass sich Theorien desto weniger dem Zwang zur Erzählstruktur völlig entziehen können, je umfassender ihr sozialtheoretischer Anspruch ist.

nur Bruno Latour hat darauf hingewiesen, dass die Urfunktion der politischen Rede wesentlich darin besteht, ein Kollektiv, ein »Wir« ins Leben zu rufen und Gehorsam zu finden, nicht wahrheitsgetreu Informationen zu übertragen (2014: 22).

Im politischen Feld kommen diese verschiedenen Elemente von Narrationen ganz offensichtlich zum Tragen: Hier werden politische Ordnungen durch kleinere oder größere Erzählungen begründet, aber auch, mit ideologiekritischem Anspruch oder auf andere Weise, zu delegitimieren versucht. Gert Melville und Hans Vorländer sprechen hierbei von »Geltungsgeschichten« (Melville/Vorländer 2002): Traditionen und Zukunftsversionen werden narrativ konstruiert, um einer sozialen Grundordnung (Verfassungen, Institutionen etc.) Kontinuität und Legitimität zu verleihen. Nicht nur die politische Ideengeschichte ist voll von solchen Narrativen (man denke nur an den Kontraktualismus mit seiner narrativen Wegweisung vom Naturzustand in jenen der geordneten Gesellschaft), sondern sie stehen im Mittelpunkt von aktuellen Verfassungsgründungen, gesellschaftlichen Transformationen, politischen Projekten, Leitideen und generell von politischen Kämpfen um die gesellschaftliche Ordnung. Ganz unabhängig von der Aufrichtigkeit des Erzählers haben solche Narrationen stets, zumindest partiell, strategischen Charakter; dies erschließt sich nicht nur in neueren Untersuchungen, die politische Narrative im Rahmen einer Kommunikationsmacht-Perspektive untersuchen (Miskimmon/O'Loughlin/Roselle 2014), sondern lässt sich aus den Grundreflexionen der Rhetorik lernen (Llanque 2014: 12-17). Mit Erzählungen lässt sich um politische Erfolgschaft werben, lassen sich Machtansprüche artikulieren, Emotionen mobilisieren, *imagined communities* kreieren, die durch die Konstruktion von Identitäten bzw. die Hervorhebung von spezifischen Identitätsmerkmalen ein- und ausschließen. Dies geschieht im besten Fall, um ein notwendiges zumindest minimal solidarisches Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb einer sozialen Gruppe zu schaffen, ohne dass die Exkludierten Schaden nehmen; im schlimmsten Fall, um mit mythischen Erzählungen eine Freund-Feind-Dynamik auf blutige Weise zu initiieren, wie in Ruanda oder im zerfallenen Jugoslawien.

Sowohl die Funktionen als auch die Konfliktodynamik solcher Identitätsgeschichten werden im Fokus des folgenden Fallbeispiels stehen. Zuvor soll aber noch kurz der Begriff des Narrativs im Rahmen der politikwissenschaftlichen Erzählforschung konturiert werden, um einen konzeptuellen Zugang zur unterschiedlichen Relevanz identitätspolitischer Erzählungen zu gewinnen. Diese lassen sich nämlich im Hinblick auf den Grad ihrer Generalisierung und kulturellen Verbindlichkeit unterscheiden, was nicht zuletzt für die politische Kulturforschung unerlässlich ist. Hier lässt sich die Typologie von Albrecht Koschorke gewinnbringend aufgreifen, der die Vielzahl der individuellen, unsystematischen, polymorphen Geschichten (*stories*) von erzählerischen Generalisierungen abgrenzt,

die er mit dem Terminus des »Narrativs« besetzt³: »Einzelne Erzähltexte können außerordentlich verwickelten Bauplänen folgen; ihre kommunikative Verbreitung und soziale Verhandelbarkeit hängen jedoch davon ab, in welchem Maß sie dem Grundmuster eines gebräuchlichen Narrativs gehorchen – oder sich nach dessen Vorgaben fehldeuten lassen« (Koschorke 2012: 30f.). Narrative sind also Geschichten, die einem bestimmten Schema und Muster (so auch Müller-Funk 2008: 15) folgen und damit kulturelle Vorstellungen und Erwartungen einer Erzählgemeinschaft reflektieren, die dieser nicht stets bewusst sein müssen. Politische Narrative, insbesondere Identitätserzählungen, adressieren in der Regel ein größeres Publikum (oder mehrere Publika zugleich) und sind damit öffentlich.

In der sich hier anschließenden Fallstudie zur politischen Kultur Israels geht es um solche öffentlichen Narrative, deren identitätspolitischer Erfolg darin besteht, dass sie es vermögen, das Selbstverständnis einer Gruppe entscheidend zu prägen, und zwar wesentlich in Konkurrenz zu alternativen Erzählungen. Dabei soll es nicht um den Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern gehen, sondern um einen genuine Kulturkampf, um fundamental divergierende Ordnungsvisionen im Herzen der jüdischen Mehrheitsgesellschaft: »Verschiedene Narrative konkurrieren um den Charakter der israelischen Gesellschaft und ihre sozialen Grenzen wie die geographischen Grenzen des Staates« (Hagemann 2006: 163).

Der Konflikt von Narrativen im israelischen Kulturkampf

Israel ist ein in vielfacher Hinsicht multikulturell geprägter Staat. Schon ein flüchtiger Blick auf die israelische Gesellschaft zeigt ein wesentliches kulturelles Schisma, dessen politische Brisanz nicht zu übersehen ist: Mittlerweile macht der Anteil der arabischen Bevölkerung in Israel ein Fünftel (mit steigender Tendenz) aus, was in einem Staat, der sich explizit als jüdisch definiert, zu offensichtlichen Konflikten führt. So sind die arabischen Bürger in vielen Fragen rechtlich nicht den jüdischen Bürgern Israels gleichgestellt, werden bei nationalen Symbolen und Narrativen übergangen und sind vielfach in Parallelgesellschaften segregiert (Mautner 2011: 193–200).

3 Diese Terminologie weicht von der Terminologie der strukturalistischen Erzählanalyse etwa eines Gérard Genette ab, in der mit *story/histoire* eine bestimmte bekannte Sequenz von Ereignissen bezeichnet wird, die jedoch im *discours* oder im *récit* auf unterschiedliche Art und Weise narrativ dargeboten werden kann (Fludernik 2009). Mit der Unterscheidung von »Narrativ« und, allgemeiner, Erzählung/Narration soll hingegen der Grad der kulturellen Schematisierung und Generalisierung bezeichnet werden. Das bedeutet auch, dass sich Narrationen oft nicht eindeutig zuordnen lassen, sondern partiell Elemente eines gebräuchlichen Narrativs übernehmen können.

Damit sind die kulturellen Konfliktlinien in Israel aber keinesfalls erschöpft, da sie vielmehr auch die jüdische Mehrheitsgesellschaft auf folgenreiche Weise durchziehen. Der Beobachtung einer zentrifugalen Entwicklung der israelischen Gesellschaft (Mautner 2011: 181-190) lässt sich wenig entgegenhalten. Die nicht zu übersehende Aufspaltung in mehrere ideologische Lager bedingt ein Ringen um die kulturelle Hegemonie, insbesondere die politische Ausrichtung des Landes mit seinen wesentlichen rechtsstaatlichen Institutionen. Der zur Bezeichnung dieser Konstellation vielfach bemühte Ausdruck des »Kulturkampfes« (Mautner 2011: 184f.; Segev 2010: 16) deutet dabei schon an, dass es sich hierbei um fundamental divergierende Ordnungsvisionen und Identitätswürfe handelt, die kaum unter einem *overlapping consensus* zusammengefasst werden können. Liberal-säkulare Kräfte und religiöse Fundamentalisten stehen einander als unversöhnliche Lager gegenüber, wobei letztere selbst keine homogene Gruppe bilden: Wie nun gezeigt werden soll, stimmen messianisch-religiöse Zionisten und ultraorthodoxe Juden zwar in ihrem Eintreten für die kategorische Geltung des jüdischen Rechts überein, nehmen aber konträre Positionen in Bezug auf den Staat Israel ein, selbst wenn es in jüngster Zeit zu Konvergenzen gekommen ist.

Diese skizzierten Konfliktlinien werden in der Organisation des Bildungswesens widerspiegelt, das sich bereits seit den 1920er Jahren durch eine hohe Fragmentierung auszeichnet (Segev 2010: 240f.). Während es nur wenige kulturell durchmischte Schulen gibt, haben alle genannten Gruppen, Staatlich-Säkulare, religiöse Zionisten, Ultraorthodoxe (die sich noch in aschkenasische und sephardische Juden gliedern) sowie Araber ihre eigenen Bildungseinrichtungen (Mautner 2011: 188). Dabei steigt gerade der Anteil der in arabischen und jüdisch-orthodoxen Institutionen sozialisierten Schüler schon aus demographischen Gründen kontinuierlich. 2013 wurden zum ersten Mal weniger als die Hälfte der Erstklässler in das staatlich-säkulare Schulsystem eingeschult (Brenner 2016: 228), was eine offensichtliche Herausforderung für die politische Kultur des Liberalismus darstellt und den Blick auf die Reproduktionsbedingungen fundamentaler Gesellschaftskonzeptionen lenkt.

Die Pluralität von Erziehungsinstitutionen verdeutlicht zudem, dass die verschiedenen Ordnungswürfe, die miteinander wetteifern, sich nicht, wie bei den multikulturellen Strukturen der meisten europäischen Staaten, als Herausforderung des liberalen Rechtsstaates durch minoritäre religiöse Gruppen verstehen lassen, da es nicht um einen Kampf um Anerkennung an der Peripherie des Staates geht – auf dem Spiel steht vielmehr die Gestaltung des Zentrums, der politischen und rechtlichen Leitlinien der israelischen Gesellschaft.

Die besondere Lage der Rechtsfortbildung unter überwiegend heteronomen politischen Strukturen barg für die Bestimmung der jüdischen Identität und Rechtsordnung nach der Wiedererlangung der staatlichen Souveränität 1948 eine besondere Brisanz. So wurde Israel in der Unabhängigkeitserklärung als jüdischer

Staat definiert, zugleich aber an demokratische Strukturen und die Geltung der Menschenrechte gebunden, indem allen Bürgern »ohne Unterschied der Religion, der Rasse und des Geschlechts« die politische und soziale Gleichberechtigung zugesichert wurde (Ben Gurion 2010: 57); in den 1992 von der Knesset verabschiedeten Grundrechten⁴ wurde Israel dann explizit als zugleich »jüdischer und demokratischer Staat« definiert. Die narrative Rahmung des jungen Staates schwankte ohnehin zwischen Partikularismus und Universalismus sowie zwischen dem Wunsch nach Normalität und dem Herausstellen der eigenen exzeptionellen Geschichte. So betont die Unabhängigkeitserklärung das Streben, als gleichberechtigtes Mitglied der Nationenfamilie aufgenommen zu werden, während der charismatische Staatsgründer David Ben Gurion nicht nur in seinen Memoiren, sondern auch in vielen offiziellen Stellungnahmen die »universellen Inhalte« des eigenen Staatsprojekts und die durch Jahrtausende der Verfolgung errungene »geistige, sittliche und intellektuelle Überlegenheit« des jüdischen Volkes heraus hob (2010: 17). Die damit implizierte Idee eines jüdischen Musterstaats ging dabei schon auf eine der Gründungsfiguren des Zionismus, Theodor Herzl, zurück, der in seiner Abhandlung *Der Judenstaat* und noch mehr in seinem utopischen Roman *Altneuland* das Ideal einer kosmopolitischen neuen Gesellschaft entwickelt hatte (Brenner 2016: 60–70).

Die Frage der Gewichtung religiöser und menschenrechtlicher Prinzipien wurde zunächst zugunsten des säkularen Rechtsstaats entschieden. Das positive Recht trug deutliche Züge einer Anglisierung, die die Folge des britischen Protektorats in Palästina in den drei Jahrzehnten zuvor war (Mautner: 2011: 35–38). Aber die modernistischen Tendenzen in der jüdischen Kultur gingen nicht allein auf diese Protektoratszeit zurück, sondern entstammten schon der Aufklärungsphilosophie und dem Modernisierungsprozess seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, der viele europäische Juden zu einer Akkulturation gegenüber der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft veranlasst hatte (Hagemann 2006: 38–40).

Die Bewegung der religiösen Orthodoxie entstand in dieser Zeit als Suche nach einem Gegengewicht gegen die als bedrohlich empfundene Entwicklung der Modernisierung, Pluralisierung und Liberalisierung. Die Orthodoxen setzten dieser Entwicklung einen Lebensentwurf entgegen, der auf einer rigiden theonomien Grundlage basierte (Hagemann 2006: 40). Der Zionismus, der sich zum Ende des 19. Jahrhunderts herausbildete, stellte dann eine neue Kraft dar, die zum Teil durch messianische Vorstellungen, zum Teil durch säkulare Ideen geprägt war.

4 Da Israel über keine Verfassung verfügt, sind die grundlegenden Rechtstexte die Unabhängigkeitserklärung von 1948, die schrittweise zwischen 1958 und 1988 verabschiedeten Grundgesetze, die beiden Grundrechte von 1992, die sich auf die Menschenwürde und Freiheit sowie die Freiheit der Berufswahl beziehen, und das im Sommer 2018 verabschiedete, hochumstrittene Nationalstaatsgesetz.

Nationale Narrative nach der Staatsgründung: Republikanismus, Kulturgeschichte und »Neuer Jude«

Aus dieser heterogenen Lage von konkurrierenden Gesellschaftsentwürfen gingen die Verfechter einer säkularen, modernen und westlich orientierten Kultur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Sieger hervor (Mautner 2011: 29), eine Ausrichtung, die auch die politische Kultur der ersten Jahrzehnte des Staates Israel prägte. Ob man diese Phase – angesichts des Ausschlusses des arabischen Teils der Bevölkerung, der durch das ethnisch-religiös definierte Konzept der Staatsbürgerschaft nicht Teil der Gemeinschaft und des Gesellschaftsvertrags war (Barzilai 2005: 60-66), und der vielfach nur schlecht kaschierten soziokulturellen Konflikte im neuen Staat (Segev 2010: 133-154) – wirklich als »republikanisch«, bestimmt durch den Glauben an ein gemeinsames Gutes, bezeichnen kann (so Mautner 2011: 186f.), ist zweifelhaft, will man nicht den staatlichen Gründungsmythos mit der gesellschaftlichen Realität verwechseln; ein solches republikanisches Narrativ wurde besonders von Ben Gurion gepflegt, der nicht nur in Rousseau'scher Manier an den Allgemeinen Willen der Bürgerinnen und Bürger appellierte, sondern auch an ein bürgerliches, von Toleranz und Respekt geprägtes Bewusstsein (*mamlakhtiyut*) (Ben Gurion 2000).

Fest steht jedoch, dass der in der Unabhängigkeitserklärung deklarierte jüdische Charakter des Staates primär in nationale Narrative eingebettet wurde, nicht in fundamentalistisch-religiöse, welche die Bindung der neuen rechtlichen und politischen Ordnung an die *Halacha*, das traditionelle jüdische Recht, vorgesehen hätten. Diese nationalstaatliche Codierung des Judentums ging in wesentlichen Punkten auf eine Weichenstellung des säkularen Zionismus zurück, für den das Jüdische nicht durch die absolute Geltung der *Halacha*, sondern durch die Kenntnis der jüdischen Geschichte und Tradition sowie durch das Hebräische als Nationalsprache bei gleichzeitiger enger Bindung an die Kultur der westlichen Moderne definiert war. Dieses Narrativ versuchte nicht, dem Judentum die Religion auszutreiben, aber es stand nicht die normative Verbindlichkeit religiöser Gebote im Mittelpunkt, sondern eine nationalistisch-kulturgeschichtliche Lesart der eigenen Tradition:

»The Zionist narrative emphasized the Biblical and second temple period rather than Rabbinical and medieval ones. It spoke about kings, heroes, poets and prophets rather than rabbis, philosophers and mystics, let alone *Hallachik* authorities; it told the stories of wars, political struggles and great cultural movements rather than about religious movements and writings. It was a story anchored in the Land of Israel rather than a story telling about exilic life in the Diaspora. It was a narrative based on scholarly historiographic and archaeological work rather than one

based on traditional authoritative religious sources and mythical past-memory.«
(Amir 2011: 22)

Dem religiösen Element kam dadurch eine eindeutig instrumentelle Funktion zu:

»Als Legitimationsgrundlage für das zionistische Projekt spielte die Religion dennoch eine wesentliche Rolle: Sie diente als Bindeglied zwischen jüdischer Nation und biblischem Land, stellte wesentliche Symbole für den jüdischen Staat bereit und bestimmte die sozialen Grenzen des jüdischen Kollektivs. Doch diese Einbeziehung in die Definition des Staates sicherte der Religion keineswegs eine zentrale Rolle: Die Bibel wurde als historisches Dokument interpretiert, die Religion in den Dienst der Nation gestellt und der Staat (und nicht Gott) zum zentralen Bezugspunkt des Zionismus erkoren. Der israelische Nationalismus basierte einerseits auf dem allumfassenden, zentralisierenden Staat, andererseits auf dem Schmelztiegelkonzept, das alle Einwanderer nach dem Vorbild des neuen hebräischen Juden sozialisieren sollte.« (Hagemann 2006: 158)

Dieser »neue Jude« sollte die selbstbewusste Antithese zum Juden im Exil darstellen und ein Bürger sein, der als entschlossener Verteidiger des neuen, säkular-moderne Staaten auftrat. In den lyrischen Worten Ben Gurions:

»Wagemutige und selbstbewußte Juden faßten von neuem Wurzel in der Erde der Heimat. [...] Ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Volkes und des Landes begann, von Juden geprägt, die bereit waren, ihr eigenes und das Schicksal ihres Volkes in die Hand zu nehmen und Angriffen des Feindes die Stirn zu bieten« (Ben Gurion 2010: 15).

Auch diese Erzählung, die natürlich wie die gesamte Staatsgründung wesentlich durch die nationalsozialistische Vernichtung der Juden gerahmt wurde, war nicht ohne Vorläufer, sondern orientierte sich an dem um die Jahrhundertwende entstandenen zionistischen Motiv des »Muskeljuden« (Max Nordau), dessen geistig-moralischer Exzellenz nicht zuletzt aus politischen Gründen eine physische Veränderung beigegeben werden sollte. Dieses Konzept griff auch offensichtlich das antisemitische Stereotyp des »angeblich blassen, unsportlichen, in die Studierstube gezwängten ›Talmudjuden‹ oder ›Nervenjuden‹« (Brenner 2016: 79) auf. Das Idealbild des jüdischen Arbeiters und Kämpfers für den neuen Staat führte aber auch zur Geringschätzung einer Vielzahl von neuen Einwanderern (»Heimkehrern«), die diesem physischen Ideal nicht entsprachen (Segev 2010: 154-194).

Die Integrationskraft dieses vielschichtigen nationalen Narrativs war in den Gründungsjahren des Staates Israel immerhin so stark ausgeprägt, dass strengreligiöse Bewegungen nur eine marginale Rolle im politischen Prozess spielten. Gleichwohl wurde der Religion nicht nur eine symbolische Rolle im gesellschaftli-

chen Leben eingeräumt. Um die Legitimation des neuen Staates auch bei religiösen Juden zu festigen, hatte David Ben Gurion bei der Staatsgründung die Einhaltung wichtiger religiöser Vorschriften⁵ im neuen Israel zugesichert, ohne die Politik theokratischen Strukturen zu unterwerfen. Zudem wurde den orthodoxen Juden ein gehöriger Spielraum der eigenen Lebensgestaltung eingeräumt (etwa, wie beschrieben, im Erziehungswesen oder in Fragen des Personenstandsrechts, das ausschließlich religiösem Recht unterworfen ist) und ihre partielle politische Einbindung angestrebt⁶ (Gordon 1989: 633). Allerdings war es bezeichnend für die grundsätzliche Spaltung zwischen dem religiösen und dem säkularen Lager, dass das Projekt einer Verfassung schließlich aufgegeben wurde; denn aus religiöser Sicht stellte die versuchte Knüpfung rechtlicher Grundsätze an säkular-demokratische und nicht göttliche Quellen einen inakzeptablen Schritt dar, wobei allerdings auch die lange regierende Arbeiterpartei aus pragmatischen Gründen keine Einschränkung ihres politischen Gestaltungsraums herbeiführen wollte (Hirschl 2001: 323; Segev 2010: 306).

Das messianische Narrativ der Ultraorthodoxen: Exilanten im Heiligen Land

Die ultraorthodoxen, charedischen Juden⁷ konnten sich in diesem nationalen Narrativ der Gründungsjahre aus mehreren Gründen nicht wiederfinden und standen dem jungen Staat aus prinzipiellen Motiven ablehnend gegenüber (obgleich sie sich aus pragmatischen Überlegungen in mancher Hinsicht mit ihm arrangieren mussten). Das in weiten Teilen weltliche Recht in Israel steht der eigenen fundamentalistischen Überzeugung entgegen, dass allein die *Halacha* (in einer bestimmten fundamentalistischen Interpretation, die die Tatsache der Deutung selbst verschleiert⁸) normative Verbindlichkeit besitze und das rituelle Leben der Charedim so-

5 So wurde der Sabbath zum offiziellen wöchentlichen Ruhetag erklärt und in staatlichen Einrichtungen die Küche den jüdischen Bestimmungen unterworfen.

6 Cohen/Susser (2000: 17-37) sprechen für die ersten drei Jahrzehnte nach der Staatsgründung – in Anknüpfung an Arend Lijphart – von einem »consociation model«, also einer Politik des Ausgleichs und des pragmatischen Austarierens gesellschaftlicher und politischer Konflikte.

7 Diese bilden keine homogene Gruppe, sondern bestehen aus verschiedenen Untergruppen, die trotz leichter politischer und theologischer Unterschiede doch eine große Zahl an gemeinsamen Merkmalen aufweisen. Weder der Begriff der »Ultra-Orthodoxie« noch derjenige des »(c)haredim« (hebräische Bezeichnung für die Juden, die vor dem Wort Gottes erzittern) dienen ihnen als Selbstbezeichnung, sondern vielmehr in den meisten Fällen der jiddische Ausdruck »erlicher Yidn« (wahrer, tugendhafter Jude) (Paine 1997: 267).

8 Denn darin besteht das Wesen fundamentalistischer Bewegungen. Im Judentum selbst zeigt schon die vielfältige, pluralistische Tradition der Textexegese, dass der Gedanke des einzig wahren Textes oder der absolut wahren Norm kulturell nicht konsensfähig ist, was jüdisch-fundamentalistischen Strömungen jedoch nicht im Weg steht (Hagemann 2006: 36f.).

mit auch ganz der Verehrung des Wortes Gottes verpflichtet sei. Die kategorische Ablehnung der westlichen Moderne bringt insofern bereits ein fundamentalistisches Weltbild mit sich, das keinen Platz für Pluralismus oder die demokratische Generierung von Recht hat. Aber die Charedim lehnen den Staat noch aus tiefer gehenden Gründen ab, da sie im nationalistischen Zionismus, dessen Kampf die Staatsgründung erst ermöglicht hatte, einen eklatanten Widerspruch zur eschatologischen messianischen Erlösung sehen (Barzilai 2005: 218).

So erweisen sich zwei narrative Elemente als bestimmend für ihr Bild von Recht und Politik: Zum einen wird das jüdische Recht durch seinen göttlichen Offenbarungscharakter als einzig legitimes Recht anerkannt, zum anderen jede Form der aktiven Politik als profan, degeneriert und destruktiv abgelehnt. Dies hängt mit dem messianischen Narrativ zusammen, welches das passive Warten auf die Erlösung durch den Messias beinhaltet⁹. Die Juden als das auserwählte Volk stehen laut diesem Narrativ außerhalb von Geschichte und weltlichen Gesetzen und unterliegen einzig dem Willen der göttlichen Vorsehung. Ein aktives Eingreifen ins Weltgeschehen, ein politisches Engagement jeder Art, also nicht zuletzt der Zionismus, muss unter diesen Umständen als Häresie erscheinen.

Die Erlösung kann es nur als absolute, nicht als graduelle oder gar durch menschliches Streben erlangte geben – diese Erlösung besteht in der Einheit der heiligen Trinität von Volk Israel, biblischem Land Israel (*Eretz Israel*) und Thora (Hagemann 2006: 41f.). Folglich bestimmen die Charedim ihre Identität innerhalb des Staates Israel als »Exilanten im Heiligen Land« (Mautner 2011: 122). Sie haben eine Gegenkultur, wenn auch keine absolute Abschottung, am Rande der Gesellschaft, eine Art-Selbstghettoisierung, betrieben, um einen Schutzschild gegen die Missstände und Verführungen der modernen Welt zu errichten (Paine 1997: 268f.), selbst wenn sie (etwa im Gegensatz zu den amerikanischen Amish) das Instrument der modernen Technik akzeptieren (Mautner 2011: 122). Ihr überwiegender Gebrauch des Jiddischen stellt ein weiteres Abgrenzungsmerkmal dar, ebenso wie die generelle Orientierung ihrer täglichen Praktiken an einem (vermeintlich) traditionellen osteuropäischen Lebensstil (Glinert/Shilhav 1991: 59f.). Die Marginalisierung der Ultra-Orthodoxen drückt sich nicht zuletzt in ihrer Freistellung vom Armeedienst aus, deren Aufhebung seit Jahren Knesset und Oberstes Gericht beschäftigt und mehrfach militante Reaktionen hervorgerufen hat (Schmid 2017). Aufgrund der strukturellen Konfliktsituationen mit den Nachbarn Israels und den zahlreichen bereits ausgetragenen Kriegen wurden der Militärdienst und auch das Andenken an die Opfer sowie die Opferbereitschaft für das Kollektiv

9 Diese Vorstellung wird aus Jeremias 27, 22 abgeleitet, wo es heißt: »Nach Babel werden sie gebracht und dort bleiben sie bis zu dem Tag, an dem ich mich ihrer annehme – Spruch des Herrn – und sie wieder an diesen Ort heraufbringe« (vgl. hierzu Paine 1997: 270).

essentieller Bestandteil der nationalen Symbolik und Erinnerungskultur, von der die Charedim sich selbst ausgeschlossen haben.

Das Narrativ des fundamentalistischreligiösen Zionismus: Eine messianische Deutung des Staates

Die andere relevante Version des jüdischen Fundamentalismus stellt jener Zweig der Zionisten dar, der als »messianischer Fundamentalismus« (Hagemann 2006) bezeichnet werden kann, der vom Großrabbiner Abraham Isaac Kook und seinem Sohn Zwi Jehuda Kook entwickelt wurde und sich in der Siedlerbewegung Gusch Emunim praktisch manifestierte. Mit den Charedim teilt diese Ideologie wesentliche Überzeugungen: das Ideal einer Einheit von israelischem Volk, *Eretz Israel* und Thora, also auch die Lebensführung auf der strengen Grundlage des jüdischen Rechts, ein deterministisches Geschichtsnarrativ, das einen Zustand der vollkommenen Erlösung durch den Messias als Befreiung des jüdischen Volkes aus dem Exil vorsieht und auch ein für fundamentalistische Bewegungen symptomatisches striktes Freund-Feind-Schema, in dem die Gegner Israels als gottlose Feinde erscheinen.

Dennoch stehen die messianischen Fundamentalisten in grundsätzlicher Konfrontation zu den ultra-orthodoxen Juden, da sie der Existenz eines souveränen, aber säkularen Staates Israel nicht prinzipiell ablehnend gegenüber stehen, sondern sie im Gegenteil in ein messianisches Narrativ einbetten. Dieses stellt die Staatsgründung nicht als Akt der Profanierung des Judentums dar, sondern als Hinweis auf den sich ankündigenden Erlösungsprozess:

»In der Auslegung des nationalreligiösen Zionismus stellen die zionistische Bewegung selbst und insbesondere der Staat Israel eine entscheidende Etappe in der Entfaltung des messianischen Plans dar. Der Messianismus wird also nicht als Antithese zur Realität verstanden, sondern zeige sich in der weltlichen Sphäre, in der Rückkehr nach Zion« (Hagemann 2006: 46).

Der Staat und seine Aktivitäten stehen in dieser Sicht also auf einem sakralen Grund.

Auch wenn der historische Determinismus keine Abkehr von diesem Weg der Erlösung vorsehen kann, unterliegt die Dynamik dieses Prozesses laut messianischem Fundamentalismus doch auch menschlichem Handeln, was dem Politischen (vor allem der theonomen Umprogrammierung der Gesellschaft und der religiös legitimierten Besiedlung der »heiligen« Gebiete) einen legitimen Platz einräumt. Der Beginn der messianischen Erlösung befreie somit die Juden von ihrem Schwur der Passivität (Hagemann 2006: 47-51). Selbst die säkularen Zionisten finden noch Platz in diesem Narrativ, indem sie zum unbewussten Gehilfen des Fortschritts in einem dialektischen kosmisch-göttlichen Geschehen werden: »Secular Zionists be-

lieved that they were departing from religion and from sacred history; Kook argued that they were merely unaware of their role as loyal servants in the Divine plan for redemption» (Amir 2011: 31). So ließ sich dann auch die aktive Kooperation mit der säkularen Seite legitimieren, wobei die Koalition aber auf das Projekt der Eroberung der »heiligen« Gebiete beschränkt sein sollte, das nur der erste Schritt im messianischen Plan sei – der zweite sollte in der verbindlichen Durchsetzung der religiösen Gebote für alle Juden in allen Lebensbereichen bestehen (Hagemann 2011: 61f.).

Diese originelle politische Selbstbevollmächtigung der Fundamentalisten stieß nicht ohne Grund zu einem Zeitpunkt auf offene Ohren, als der säkular dominierte Status Quo der politischen Kultur Israels, der in den ersten Jahrzehnten nach der Staatsgründung vorgelegen hatte, zu bröckeln begann. Hatte lange Zeit ein säkularer Nationalismus dominiert, der sich politisch mit der Vorherrschaft des Arbeiterzionismus verband, markierte der Wahlsieg des rechtsgerichteten Likud-Blocks 1977 das Ende dieser Hegemonie, die sich schon in den Jahren zuvor als fragil erwiesen hatte (Mautner 2011: 99-127). Vor allem die Kriege von 1967 und 1973 hatten einen Wandel induziert. Der Sieg im Sechstagekrieg von 1967 kam einer »zweiten Staatsgründung« (Brenner 2016: 165) gleich; Außenminister Abba Eban erklärte in der Knesset: »In sechs Gefechtstagen wurde ein neuer Staat Israel erschaffen« (zit.n. Segev 2009: 661). Im Gegenteil zu 1948 dominierten nun messianische Narrative im religiösen Feld, da Israel die Gebiete des biblischen Urlands, Judäa und Samaria, erobert hatte, was vielfach als Wunder und Zeichen der Erlösung gedeutet wurde (Brenner 2016: 166). Dem jüdisch-fundamentalistischen Zweig der Zionisten boten sich dadurch neue Optionen. Er versuchte, nicht mehr die profane Nation, sondern die Besiedlung und Verteidigung des Landes *Eretz Israel* ins Zentrum der israelischen politischen Kultur zu rücken, und zwar nicht nur auf einer symbolischen Ebene:

»Das Land ist [...] keineswegs nur Instrument der nationalen Renaissance, sondern besitzt einen intrinsischen Wert. Es steht nicht als Symbol für den messianischen Prozess und das Heilige, sondern ist in seiner physischen Substanz von religiöser Bedeutung: Jeder Ort, jeder Stein, jeder Baum ist heilig und erlösungsbedürftig.« (Hagemann 2011: 61)

Das biblische Land ist, einmal zurückgewonnen, politisch unantastbar und unverfügbar. Der Ruf nach einer die Symbolpolitik übersteigenden Sakralisierung des politischen und sozialen Lebens stieß durchaus auf offene Ohren, befand sich der säkulare Zionismus doch in einer Legitimationskrise. Der Verlauf des Jom-Kippur-Kriegs 1973, als Israel in den ersten Tagen, überrascht von der syrisch-ägyptischen Offensive, empfindliche Gebietsverluste hinnehmen musste, die es gleichwohl später nach der Mobilisierung seiner Truppen kompensierte, hatte eine traumatische Wirkung auf die israelische Öffentlichkeit. Von der religiösen Rechten wurde die

anfängliche Planlosigkeit nicht nur als Symbol der Unfähigkeit der verantwortlichen politischen und militärischen Elite gewertet, sondern sie wurde auch als Konsequenz des moralischen Verfalls der israelischen Gesellschaft dargestellt (Hagemann 2006: 68). Auf dieser Basis konnten die messianischen Fundamentalisten dann für ihr Projekt einer religiös legitimierten, expansiven Siedlungspolitik und einer normativen Umgestaltung der Gesellschaft nach der *Halacha* werben, die den Weg zurück zu Wahrheit und Tugend ebnen sollte.

Die außerparlamentarische Siedlerbewegung Gusch Emunim war wesentlicher Träger dieses Fundamentalismus und übte vermittelt über Teile der Nationalreligiösen Partei zeitweilig auch im politischen Feld selbst starken Einfluss aus. Dass es hinsichtlich der geographischen Grenzen Israels und damit der Siedlungspolitik eine (wie gesehen, selbst messianisch begründete) Interessenkonvergenz mit dem aufstrebenden säkularen, revisionistischen Ultra-Nationalismus (in erster Linie verkörpert in der Cherut-Partei Menachem Begins) gab, verstärkte diesen Einfluss, zumal letzterer religiös-messianische Motive übernahm und in den alltäglichen politischen Diskurs der gesellschaftlichen Mehrheit einführte (Hagemann 2006: 73-77). Dies gelang insofern problemlos als der säkulare Zionismus sich ja selbst stets religiöser Symbole und Texte bedient hatte, die er nationalistisch umgedeutet hatte. Nun wurden sie durch ihre religiöse Einbettung einer Re-Codierung unterzogen.

Das Identitätsnarrativ des ›neuen Juden‹, das der Gründung des Staates zugrunde lag, vermochte derweil seine Integrationskraft nicht mehr zu entfalten (Mautner 2011: 114), so dass die kulturelle Hegemonie neu verhandelt wurde. Hatten sich Teile der religiös-zionistischen Bewegung nach der Staatsgründung aus ihrer marginalisierten Position noch mit der herrschenden säkularen Elite und der politischen Kultur dieser Zeit zu arrangieren versucht, führte die Radikalisierung des Religiösen mit der expliziten Forderung nach der Ausrichtung von Staat und Gesellschaft nach der *Halacha* zu einem eindeutigen Konfrontationskurs zum Säkularismus (Mautner 2011: 119f.).

Religiöser Fundamentalismus: Kräfteverschiebungen und Konvergenzen

Der sich in dieser Phase radikalisierende Kulturkampf um die jüdische Identität hält bis heute mit wechselnden Kräfteverhältnissen an. Der Aufschwung der messianischen Fundamentalisten, die ideologisch bedingt eine aktivere politische Rolle einnehmen als die Charedim, ist seit den 1990er Jahren in einen Niedergang zugunsten der ultraorthodoxen Gruppen übergegangen. Ein wesentlicher Grund dafür besteht darin, dass zentrale politische Entscheidungen sich nicht bruchlos in das messianische Narrativ einfügen lassen. Seit Jahrzehnten ist die politische Realpolitik in Israel vom Primat der nationalen Sicherheit angetrieben worden,

um gegen territoriale Zugeständnisse die Chance des Friedens zu erhöhen (was freilich nicht die konsequente Abkehr von einer expansiven Siedlungspolitik mit all ihren Problemen mit sich brachte). So wurden noch in der Amtszeit Menachem Begin israelische Siedlungen im Sinai geräumt und das Gebiet an Ägypten zurückgegeben. Im 1993 eingeläuteten und später nicht zuletzt durch die Ermordung von Ministerpräsident Rabin torpedierten Friedensprozess von Oslo wurde ein Grundabkommen zwischen der israelischen und der palästinensischen Seite beschlossen, das eine weitgehende Autonomie der Palästinenser mit der Aussicht auf einen eigenen Staat vorsah, zumindest aber eine Teilung des Landes. Die Räumung von Siedlungen im Gazastreifen und der Westbank, die ausgerechnet der als Kriegsheld und »Vater der Siedler« angesehene Ariel Scharon 2005 vollziehen ließ, kollidierte dann endgültig mit dem messianischen Narrativ der Siedler: Die freiwillige Aufgabe »heiligen« Landes passte nicht zum proklamierten irreversiblen Erlösungsprozess. Zudem hatte gerade der Oslo-Prozess die angekündigte religiöse Erneuerung des jüdischen Volkes als Chimäre erwiesen, da dieser als Vormarsch der säkularen, realistischen Friedenspolitik gedeutet werden musste (Hagemann 2006: 99-147).

Der einzige Ausweg bestand darin, diese politische Entwicklung als nur temporären Rückschritt zu interpretieren und die Krisenursache einmal mehr der säkularen Gesellschaft zuzuschreiben. Das Verhältnis zum Staat ist nun noch spannungsreicher als zuvor: Einerseits muss an dessen Heiligkeit festgehalten werden, andererseits wird aber dessen konkrete säkulare Erscheinungsform bekämpft. So hat die ideologische Krise eine mehrfache Radikalisierung der Messianisten bewirkt: Zum einen scheut der politische aktive Flügel nicht vor einer auch zur Gewalt gegen »Ungläubige« entschlossenen kategorischen Verteidigung der Siedlungen zurück, zum anderen setzt der halachische Flügel noch strikter als zuvor auf die »Besiedlung der Herzen«, also eine religiös-kulturelle Revolution, die sich ihren Weg nicht durch parteipolitischem, sondern außerparlamentarischen Einfluss bahnen soll (Hagemann 2011: 66-70).

Die Charedim stellt der Wandel der Siedlungspolitik vor keine ideologischen Probleme. Sie stehen dem Staat nach wie vor ablehnend (wenn auch aus Selbsterhaltungsgründen pragmatisch bis opportunistisch) gegenüber und richten ihren Aktivismus auf die eigene Gemeinschaft, zunehmend aber auch nach außen; ihr in den letzten Jahren vermehrt zu beobachtendes aggressiven Auftreten gegenüber nicht-orthodoxen Juden innerhalb des Gebiets ihrer Gemeinschaft, gerade in Jerusalem, belegt dies (Schmid 2017). Während die Ultra-Orthodoxen einerseits nach wie vor in einer gesellschaftlichen Parallelwelt mit eigenen Bildungsinstitutionen und Gerichten leben, nehmen sie andererseits aber seit dem Sieg des konservativen Lagers in der Parlamentswahl von 1977 und der zunehmenden religiösen Imprägnierung der politischen Kultur stärker am politischen Prozess und zum Teil

auch an der Regierungsbildung teil, was sie in einen Widerspruch zu ihrem anti-zionistischen und anti-politischen Narrativ setzt (Mautner 2011: 122f.).

Stellte die Agudat Jisrael bis in die 1980er Jahre die parlamentarische Vertretung der überwiegenden Mehrheit der Ultra-Orthodoxen dar, kam es in der Folge zu einer Aufspaltung, die durch die Gründung der Partei der sephardischen Ultra-Orthodoxen, Schas, ausgelöst wurde. Schas hat seit ihrem erstmaligen Einzug in die Knesset 1984 beachtliche Erfolge bei den sozial häufig ausgegrenzten »orientalischen« orthodoxen Juden, also jenen, die aus den islamischen Regionen eingewandert sind, gefeiert. Animiert wird die Partei von einem ganz eigenen Opfernarrativ:

»In their countries of origin, so goes the tale, Sephardic Jews had lived pure and upright lives in the light of religion. When secular Zionism moved them to Israel, it relegated them to the margins of society, violated their dignity, robbed them of their religious and cultural legacy, and devastated their lives: the outcome was broken families, poverty, use of alcohol and drugs, crime, and prostitution. The way for Sephardim to rectify the grave wrongs that Zionism inflicted upon them is to return to a life of Torah and religious observance and to restore the ancestral traditions. Only thus can Sephardim regain their self-dignity, repair their family and human relationships, restore themselves to a proper moral and spiritual level, and attain economic prosperity.« (Mautner 2011: 124).

Schas hat sich von Anfang an als politische Bewegung verstanden, die nicht nur wie die aschkenasischen Ultra-Orthodoxen ihre staatlich garantierten Privilegien verteidigen möchte, sondern ihre Botschaft an die gesamte Gesellschaft richtet: Sie zielt auf die Einrichtung einer Theokratie, also eine Umprogrammierung des Staates nach sephardisch-halachischen Geboten, ab, aber auch auf die Überwindung der aschkenasischen Dominanz in der Gesellschaft, was Schas partiell zu einer Protestwählerpartei macht (Timm 2003: 98f.). Über ihre wiederholte Regierungsbeteiligung, aber auch darüber hinaus, übt Schas einen nicht zu vernachlässigenden politischen Einfluss aus.

Bei allen bestehenden Differenzen und vielfältig ausfallenden Konfliktlinien haben sich beide fundamentalistischen Bewegungen mittlerweile faktisch in ihren Zielen und Mitteln, vor allem aber auch in ihrem Feindbild (Palästinenser, generell Nicht-Juden und Säkulare) angenähert, indem sie eine Gesellschaft auf ethnisch-exkludierender Basis und nach Maßgabe der *Halacha* errichten möchten und sich damit gegen das alternative Narrativ eines säkularen, in Teilen kosmopolitischen Israels wenden, das sich an universellen Menschen- und Bürgerrechten orientiert (Hagemann 2006: 163f.).¹⁰

10 Anflüge einer für einen kulturellen Pluralismus offeneren Interpretation der eigenen jüdischen Identität waren vor allem in den 1990er Jahren erkennbar, ohne dass sich diese Identität mehr-

Das Narrativ des Obersten Gerichts und der Kampf ums Recht

Dieser Kulturkonflikt äußert sich nicht zuletzt in einem Kampf um das richtige Recht. Das Oberste Gericht in Jerusalem, die höchste gerichtliche Instanz, versucht seit einiger Zeit die politische Schwäche des liberal-säkularen Lagers durch eigenen Aktivismus zu kompensieren. Es tut dies so nachdrücklich, dass Menachem Mautner nicht nur von einem Konflikt zwischen religiösem und staatlichem Recht spricht, sondern von einem »clash between *religious* fundamentalism and *legal* fundamentalism« (2011: 3; Herv. i. O.). Um diese Tendenz zur Verrechtlichung der israelischen Politik zu verstehen, die Mautner mit seiner Formulierung andeutet, muss die gewandelte Stellung des Obersten Gerichts innerhalb des politischen Systems Israels verstanden werden. Grundsätzlich kann daran erinnert werden, dass Obergerichte, insbesondere Verfassungsgerichte, über eine institutionelle Deutungsmacht nicht nur über rechtliche Fragen, sondern auch über das Politische verfügen. Gad Barzilai hat zu Recht von Institutionen als »carriers of narratives« (2005: 59) gesprochen und daraufhingewiesen, wie das Oberste Gericht in Israel seit Beginn identitätskonstituierende Kategorien der politischen Welt geprägt hat, in erster Linie bei der Entwicklung des Staatsbürgerkonzeptes.

Dennoch ist die Bedeutung des staatlichen Gerichtswesens lange hinter der Macht der Legislative zurückgeblieben, nicht zuletzt bedingt durch die fehlende Verfassung und die damit einhergehende Absenz einer Verfassungsgerichtsbarkeit. Dies änderte sich 1992 durch einen politischen Akt, der von Aharon Barak, damals Richter und später auch Präsident des Obersten Gerichts, als »constitutional revolution« (Barak 1993; Hirschl 2001) aufgefasst wurde. Nachdem das Vorhaben einer konstitutionellen Grundlegung nach der Staatsgründung aus den oben genannten Gründen gescheitert war, hatten sich die Parteien in der sogenannten Hariri Resolution auf das Modell einer kumulativen Verfassung geeignet, das eine schrittweise parlamentarische Verabschiedung von Gesetzen mit grundgesetzlichem Charakter vorsah (Hirschl 2001: 323). Während die zwischen 1958 und 1988 beschlossenen Grundgesetze sich im Wesentlichen auf die institutionelle Gestaltung des Staates bezogen, stellten die beiden Gesetze von 1992 eine folgenreiche Innovation dar: Zum ersten Mal wurden verfassungsähnliche Grundrechte statuiert, welche den Schutz der Menschenwürde, der Freiheit allgemein und der Freiheit der Berufswahl im Besonderen festhielten. Mit dieser neuen grundrechtlichen Garantie ging aber ein bedeutender Machttransfer zugunsten der Judikative einher, dem Obersten Gericht wurde nämlich die Kompetenz zur Normenkontrolle, also zur Gesetzesüberprüfung, zugesprochen, was im Gegenzug die Gestaltungsmacht der Legislative einschränkte. Dieser Machttransfer erschließt sich erst dann, wenn

heitlich durchgesetzt hätte, zumal durch die zweite Intifada ab 2000 der »nationale Imperativ« wieder die wichtigsten politisch-kulturellen Fragen überlagert (Timm 2003: 283-285).

man ihn als Resultat der zuvor erfolgten kulturellen Wandlungsprozesse versteht. Die säkulare politische Elite, die fast ausschließlich aus bürgerlichen aschkenasischen Juden bestand, hatte in den ersten Jahrzehnten nach der Staatsgründung das politische Feld dominiert, ihre politische und kulturelle Hegemonie nun aber auf demokratischem Weg verloren. Diese Gruppe beabsichtigte nun, den Supreme Court zur Verteidigung der kulturellen Werte ihres Milieus zu ermächtigen (oder zu instrumentalisieren), was auf dem parlamentarischen Weg nicht mehr gewährleistet war (Hirschl 2001: 322f.).

Das Oberste Gericht gab nach dieser Ermächtigung seine frühere politische Zurückhaltung auf und akzeptierte die Rolle des Verteidigers säkular-liberaler Werte; die Rechtfertigung dieser aktivistischen Rolle hat insbesondere Aharon Barak übernommen, indem er die Justiz als moralisches Bollwerk gegen eine stetig drohende Diktatur der Mehrheit und als didaktischen Vermittler demokratischer Werte darstellt (Barak 2008). Die Stärkung von Bürgerrechten, die im Zeichen der nationalen Sicherheit permanent bedroht sind, gehört genauso dazu wie eine tendenziell religionskritische Rechtsprechung, die ihren Höhepunkt in der erstmals 1998 deklarierten und fortan beständig angemahnten Aufhebung des Privilegs für ultra-orthodoxe Gruppen fand, ihnen zugehörige Studenten der Talmud-Hochschule Jeshiwa nicht zum Wehrdienst entsenden zu müssen (Hirschl 2001: 326-329). Dass sich diese Urteile nicht auf eine nüchterne Grundrechtsabwägung reduzieren lassen, sondern eine weitreichende identitätspolitische Funktion haben, hatte Barak schon 1993 offen eingestanden: »We must crystallize the modern self-understanding of Israeli society; in other words, its very identity« (Barak 1993: 84). Wie die Grundausrichtung dieser Identitätsbildung aussehen sollte, wurde deutlich, als er über den Charakter des Staates sprach:

»[T]he term ›Jewish and Democratic‹ does not contain a contradiction, but rather a completion, a complementing. [...] The State is Jewish, not in the religious sense, but in the sense that Jews have the right to immigrate here, and that their national experience is that of the State. [...] The fundamental values of Judaism – which we bequeathed to the whole world – are our basic values. I am referring to the values of love of humanity, sanctity of life, social justice, doing what is good and just, protecting human dignity, the rule of the law-maker, and other such eternal values.« (Barak 1993: 84)

Ganz wie zur Gründungszeit des Staates Israel versuchte die säkulare Elite, dem spezifisch Jüdischen des Staates eine nationale, nicht religiöse Färbung zu geben und zugleich das Narrativ weiterzuspinnen, dass mit diesem Staatsprojekt, anknüpfend an die grundlegenden eigenen Werte, eine universelle Idee verbunden sei.

Schluss

Der Kulturkampf zwischen säkularen und religiös-fundamentalistischen Juden hat sich also zum Teil aus der politischen Arena ins juristische Feld verlagert, zuletzt auch vermehrt auf das Feld des Privatrechts, auf dem Ultra-Orthodoxe und fundamentalistische Zionisten durch die Etablierung einer Paralleljustiz versuchen, die rechtsstaatlichen Strukturen zu diskreditieren und auszuhöhlen (Hofri-Winogradow 2011). So wie der *judicial activism* des Obersten Gerichts durchaus Kritik im liberalen Lager provoziert (Mautner 2011: 170-180), so ist auch diese Strategie der Gegenseite durchaus der Kritik des eigenen Lagers ausgesetzt. Innerhalb des religiösen Judentums stoßen die Ambitionen der Fundamentalisten vermehrt auf Kritik. Die alleinige Zuständigkeit orthodoxer Rabbinatsgerichte für religiöse und viele zivilrechtliche Fragen wird von Strömungen des Reformjudentums und der »Modernen Orthodoxie« als nicht mehr zu legitimierende einseitige Festlegung kritisiert. Diese Gruppen, die zum Lager der religiösen Zionisten gehören, sprechen sich stattdessen für einen weitgehenden religiösen Pluralismus, Toleranz und nicht zuletzt eine Gleichberechtigung von Frauen aus, die in der patriarchalisch-androkratischen Kultur der Orthodoxie völlig untergeordnet sind (Timm 2012: 138f.).

Da sich diese reformorientierten Bewegungen innerhalb des religiösen Narrativs bewegen und damit die alleinige Deutungshoheit der orthodoxen Richtung über religiöse Fragen angreifen, könnte von ihrem noch nicht abzusehenden Einfluss die zukünftige Gestaltung der israelischen politischen und rechtlichen Kultur in mancher Hinsicht abhängen:

»[I]n many ways the religious-Zionist group holds the key to Israel's future cultural character. Put differently, the struggle between religious fundamentalism and Modern Orthodoxy is not just an internal struggle over the soul of religious-Zionism, but also a struggle over Israel's soul. If a majority of members of the religious-Zionist group insists on preserving Israel's current regime and political culture, Israel's liberal democracy will continue to exist and may even flourish. However, if the religious-Zionist group endorses more and more ultra-Orthodox, fundamentalist cultural elements and practices, Israel's liberal democracy is bound to find itself in great jeopardy.« (Mautner 2011: 207)

Es droht zwar auch weiterhin keine vollständige theokratische Umgestaltung des israelischen Staates. Aber sollte die fundamentalistische Seite, der die demographische Entwicklung in die Hände spielt, weiter an Einfluss gewinnen, besteht die Gefahr einer partiellen Aushöhlung des Rechtsstaates und einer strikteren Normierung der Alltagskultur. Der Kulturkampf zwischen Säkularen und Fundamentalisten hat in jedem Fall wenig Aussicht, gelöst zu werden, und er färbt auf die Selbstverständigungsdiskurse der gesamten Gesellschaft ab. Der Staat Israel muss

weiterhin mit der Spannung leben, eine jüdische Demokratie sein zu wollen, für deren Definition kein Einheit stiftendes Narrativ und kein *overlapping consensus* in Sicht ist. Wie stark mittlerweile im politischen Diskurs die demokratischen und egalitären Elemente des israelischen Gründungsnarrativs in den Hintergrund gerückt sind, zeigt die – nach mehreren vergeblichen Anläufen in den Jahren zuvor – hochumstrittene Verabschiedung eines neuen Grundgesetzes unter der rechtskonservativen Regierung Benjamin Netanjahus im Sommer 2018, das Israel als »nationale Heimstätte des jüdischen Volkes« festlegt. Maßgeblich animiert von nationalistisch-säkularen und nationalreligiösen Kräften der Koalition ist dadurch die jüdische Identität des Staates rechtlich kodifiziert worden (Lintl 2018). Während die genauen rechtlichen Konsequenzen des Grundgesetzes (das unter anderem den nationalen Wert des Siedlungsbaus betont und das Hebräische zur alleinigen Amtssprache deklariert) noch offen sind, ist dies eine symbolpolitische Rejustierung der staatlichen Identität, die sich ganz bewusst gegen die Deutungsansprüche des Obersten Gerichts wendet. So betonte Justizministerin Ayelet Shaked von der nationalreligiösen Partei HaBajit haJehudi (Jüdisches Heim) den Primat jüdischer Prinzipien gegenüber den Menschenrechten (Lintl 2018) und sprach gemeinsam mit Bildungsminister Naftali Bennett schon im Vorfeld des Nationalstaatsgesetzes vom umfassenden Plan, der Selbstermächtigung des Supreme Court eine »Gegen-Revolution« entgegenzusetzen (Bob/Harkov 2017).

Dieses Fallbeispiel führt also insgesamt vor Augen, wie eine in sich selbst plurale, religiös-fundamentalistische Gruppe einer säkular-bürgerrechtlichen Staatsversion entgegentritt – eine Konstellation, die seit längerer Zeit in einen Kulturkampf über soziale und geographische Grenzen, über den Primat staatlichen oder religiösen Rechts und generell über die jüdische Identität gemündet ist, einen Kampf, den man gewinnbringend mit einer narratologischen Analyse durchleuchten kann.

Über den besonderen Fall Israels hinaus wurden dabei essentielle Funktionselemente politischer Narrative deutlich: Prozesse der Sinnstiftung und Identitätsbildung, die jeweils mit eigenen Erzählungen von Vergangenheit und Zukunft operieren, aber auch Strategien der Legitimationsbeschaffung, Herrschaftsstabilisierung und Ordnungsbegründung sowie, was im Pluralismus der Erzählungen angelegt ist, die Kritik anderer Narrative. Die Erfolgchancen von Narrativen, so konnte zumindest angedeutet werden, hängt dabei vom Charisma und vom symbolischen Kapital führender Politiker wie Ben Gurion genauso ab wie von institutionellen Bedingungen der Interpretationshoheit: Die »revolutionäre« Ermächtigung des Obersten Gerichts zum wohl wichtigsten Interpreten der israelischen Politik wurde vor allem deshalb auf den Weg gebracht, um der nicht zuletzt demographisch bedingten und durch das plurale Bildungssystem reproduzierten Erosion des liberalen Narrativs ein Veto entgegenzusetzen – und diese Ermächtigung ist derzeit heftigerem politischen Gegenwind ausgesetzt als je zuvor. Der Kampf um

die kulturelle Hegemonie ist keineswegs nur einer um die bessere Erzählung, sondern ganz wesentlich auch einer um die Chancen und die Durchsetzung von Deutungsmacht.

Literatur

- Amir, Yehoyada 2011: Israel as a Jewish State – Religious and Secular Dimensions. The Challenges of Jewish Secularization. In: Irene Diegel/Christiane Tietz (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen, S. 13-35.
- Arendt, Hannah 2006: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich.
- Arendt, Hannah 2007: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich.
- Arnould, Andreas von 2009: Was war, was ist – und was sein soll. Erzählen im juristischen Diskurs. In: Christian Klein/Matías Martínez (Hg.), Wirklichkeits-erzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens, Stuttgart/Weimar, S. 14-50.
- Barak, Aharon 1993: A Constitutional Revolution: Israel's Basic Laws. In: Constitutional Forum, Heft 4, S. 83-84.
- Barak, Aharon 2006: The Judge in a Democracy, Princeton.
- Barzilai, Gad 2005: Communities and Law. Politics and Cultures of Legal Identities, Ann Arbor.
- Ben Gurion, David 2000: The Eternity of Israel. In: Michael Walzer/Menachem Lorberbaum/Noam J. Zohar (Hg.): The Jewish Political Tradition. Band 1: Authority, New Haven/London, S. 490-497.
- Ben Gurion, David 2010: Israel. Der Staatsgründer erinnert sich, Frankfurt a.M.
- Benhabib, Seyla 1990: Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative, in: Social Research, Heft 57(1), S. 167-196.
- Bergem, Wolfgang 2009: Politische Kultur und Geschichte. In: Samuel Salzborn (Hg.), Politische Kultur. Forschungsstand und Perspektiven, Frankfurt a.M., S. 201-227.
- Blumenberg, Hans 1996: Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M.
- Bob, Yonah Jeremy/Harkov, Lahav 2017: Bennett, Shaked ›Counter-Revolution Against High Court Activism‹ Unveiled. In: The Jerusalem Post, 19. Dezember 2017, <https://www.jpost.com/Israel-News/Bennett-Shaked-counter-revolution-against-High-Court-unveiled-518487>.
- Brenner, Michael 2016: Israel. Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates, München.
- Cohen, Asher/Susser, Bernard 2000: Israel and the Politics of Jewish Identity, Baltimore.

- Fludernik, Monika, 2009: *An Introduction to Narratology*, Abingdon/New York.
- Gadinger, Frank/Jarzebski, Sebastian/Yildiz, Taylan (Hg.) 2014a: Politische Narrative. Konturen einer politikwissenschaftlichen Erzähltheorie. In: Dies. (Hg.), *Politische Narrative, Konzepte – Analysen – Forschungspraxis*, Wiesbaden, S. 3-38.
- Gadinger, Frank/Jarzebski, Sebastian/Yildiz, Taylan (Hg.) 2014b: *Politische Narrative. Konzepte – Analysen – Forschungspraxis*, Wiesbaden.
- Gordon, Carol 1989: Mutual Perceptions of Religious and Secular Jews in Israel. In: *The Journal of Conflict Resolution*, Heft 33(4), S. 632-651.
- Glinert, Lewis/Shilhav, Yosseph 1991: Holy Land, Holy Language. A Study of an Ultraorthodox Jewish Ideology. In: *Language in Society*, Heft 20(1), 1991, S. 59-86.
- Hagemann, Steffen 2006: *Für Volk, Land und Thora. Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich*, Berlin.
- Hagemann, Steffen 2011: Messianischer Fundamentalismus in der Krise? Die religiöse Siedlerbewegung und ihr Verhältnis zum Staat Israel. In: Irene Diegel/Christiane Tietz (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion, Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, Göttingen, S. 55-75.
- Hirschl, Ran 2001: The Political Origins of Judicial Empowerment through Constitutionalization: Lessons from Israel's Constitutional Revolution. In: *Comparative Politics*, Heft 33(3), S. 315-335.
- Hofmann, Wilhelm/Renner, Judith/Teich, Katja (Hg.) 2014: *Narrative Formen der Politik*, Wiesbaden.
- Hofri-Winogradow, Adam S. 2011: A Plurality of Discontent: Legal Pluralism, Religious Adjudication and the State. In: *Journal of Law and Religion*, Heft 26(1), S. 57-89.
- Koschorke, Albrecht 2012: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno 2014: Sollten wir nicht mal über Politik reden?. In: *Trivium*, Heft 16.
- Lintl, Peter 2018: Israel kodifiziert den jüdischen Charakter des Staates. In: *Stiftung Wissenschaft und Politik, Kurz gesagt*, 19. Juli 2018, <https://www.swp-berlin.org/kurz-gesagt/2018/israel-kodifiziert-den-juedischen-charakter-des-staates/>.
- Llanque, Marcus 2014: Metaphern, Metanarrative und Verbindlichkeitsnarrationen: Narrative in der Politischen Theorie. In: Hofmann, Wilhelm/Renner, Judith/Teich, Katja (Hg.), *Narrative Formen der Politik*, Wiesbaden, S. 7-29.
- Lyotard, Jean-François 1987: *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien.
- Lyotard, Jean-François 2005: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris.
- MacIntyre, Alasdair C. 2007: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame.
- Mautner, Menachem 2011: *Law and the Culture of Israel*, Oxford/New York.

- Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hg.) 2002: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln/Weimar.
- Miskimmon, Alister/O'Loughlin, Ben/Roselle, Laura 2014: Strategic Narratives. Communication Power and the New World Order, Abingdon.
- Müller-Funk, Wolfgang 2008: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung, Wien.
- Nünning, Ansgar, 2009: Surveying Contextualist and Cultural Narratologies: Towards an Outline of Approaches, Concepts and Potentials. In: Sandra Heinen/Roy Sommer (Hg.), *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*, Berlin, S. 48-70.
- Nünning, Ansgar 2013: Wie Erzählungen Kulturen erzeugen. Prämissen, Konzepte und Perspektiven für eine kulturwissenschaftliche Narratologie. In: Alexandra Strohmaier (Hg.), *Kultur – Wissen – Narration, Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*, Bielefeld, S. 15-53.
- Paine, Andrew 1997: Religious Fundamentalism and Legal Systems: Methods and Rationales in the Fight to Control the Political Apparatus. In: *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Heft 5(1), S. 263-296.
- Schmid, Ulrich 2017: Israels expansive Ultraorthodoxie. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 3. Februar 2017, S. 46.
- Segev, Tom 2009: 1967. Israels zweite Geburt, München.
- Segev, Tom 2010: Die ersten Israelis. Die Anfänge des jüdischen Staates, München.
- Shenhav, Shaul R. 2006: Political Narratives and Political Reality. In: *International Political Science Review*, Heft 27(3), S. 245-262.
- Somers, Margaret R. 1994: The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. In: *Theory and Society*, Heft 23(5), S. 605-649.
- Straßenberger, Grit, 2005: Über das Narrative in der politischen Theorie, Berlin.
- Suntrup, Jan Christoph 2010: Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart, Münster/Berlin.
- Taylor, Charles 1975: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles 2004: *Modern Social Imaginaries*, Durham/London.
- Timm, Angelika 2003: Israel – Gesellschaft im Wandel, Opladen.
- Timm, Angelika 2012: Die Rolle jüdisch-orthodoxer Parteien in Israel. In: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.), *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft*, Köln/Weimar, S. 127-141.
- Viehöver, Willy 2014: Erzählungen im Feld der Politik, Politik durch Erzählungen. Überlegungen zur Rolle der Narrationen in den politischen Wissenschaften. In: Frank Gadinger/Sebastian Jarzebski/Taylan Yildiz (Hg.), *Politische Narrative – Konzepte – Analysen – Forschungspraxis*, Wiesbaden, S. 67-91.

