

*COMPASS-Infodienst
für christlich-jüdische und deutsch-israelische
Tagesthemen im Web
www.compass-infodienst.de*



ONLINE-EXTRA Nr. 244

Juli 2016

DIE SIEDLERBEWEGUNG GUSH EMUNIM UND DAS ULTRAORTHODOXE JUDENTUM – ZWEI ERSCHEINUNGSFORMEN DES JÜDISCHEN „FUNDAMENTALISMUS“?

Lena Patricia Reker

© 2016 Copyright bei der Autorin

Online exklusiv für ONLINE-EXTRA
www.compass-infodienst.de

Die Siedlerbewegung Gush Emunim und das ultraorthodoxe Judentum – zwei Erscheinungsformen des jüdischen „Fundamentalismus“?

Masterarbeit im Studiengang „Interreligiöse Studien: Judentum – Christentum – Islam“
der Otto – Friedrich – Universität Bamberg

Lena Patricia Reker

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung
2. Fundamentalismus als Konzept
 - 2.1 Zur Problematik des Begriffs
 - 2.2 Historische Entstehung: evangelikale Bewegungen in den USA
 - 2.3 Islamischer Fundamentalismus
 - 2.4 Aspekte einer Begriffsdefinition
 - 2.5 Eine mehrdimensionale Definition
3. Fundamentalistische Tendenzen im Judentum
 - 3.1 Religionsimmanente Anknüpfungspunkte
 - 3.2 Geschichtliche Vorläufer
4. Gush Emunim: Siedlerbewegung und Landnahme
 - 4.1 Rabbi Abraham HaCohen Kook und seine Lehre
 - 4.2 Rabbi Zvi Jehuda Kook und die Aufarbeitung der Werke seines Vaters
 - 4.3 Die Entstehung von Gush Emunim und die frühen Aktionen
 - 4.4 Eretz Israel und seine Bedeutung
 - 4.5 Andere Quellen des Gush Emunim
 - 4.6 Die Abspaltung radikalerer Gruppen
 - 4.7 Der Gush Emunim – eine fundamentalistische Bewegung?
5. Das ultraorthodoxe Judentum
 - 5.1 Eine kurzgefasste Geschichte der Ultra-Orthodoxie
 - 5.2 Die Ablehnung des Zionismus
 - 5.3 Das Verhältnis zur Siedlerbewegung
 - 5.4 Das ultraorthodoxe Judentum – eine fundamentalistische Bewegung?
6. Fazit
- Bibliographie

1. Einleitung

In der häufig sehr emotional geführten Fundamentalismus-Debatte steht der Islam im Mittelpunkt. Allenfalls werden noch christlich-fundamentalistische Bewegungen aus dem „bible belt“ der USA erwähnt. Das Judentum taucht in solchen Diskussionen in der Regel nicht auf. Lange galt der Ausdruck „jüdischer Fundamentalismus“ als Oxymoron, weil die Juden doch selbst immer Opfer religiös motivierter Verfolgung waren und eine Minderheit unter fremder Herrschaft darstellten. In der Wissenschaft ist es heute allerdings unbestritten, dass es auch im Judentum fundamentalistische Strömungen gibt.<1> Nur sehr wenige, wie etwa Shalom Ben-Chorin, bestreiten die Existenz des jüdischen Fundamentalismus. Seiner Meinung nach ist das Judentum durch sein Schriftverständnis vor Fundamentalismus geschützt, da es Gesetze nicht wörtlich nimmt, sondern sie weitgreifend interpretiert, wie etwa bei den Speisegesetzen. Auch die Entstehung der reformierten Strömung wertet Ben-Chorin als Beweis für „die Unvereinbarkeit von Fundamentalismus und Judentum“.<2>

Der jüdische Fundamentalismus tritt nicht so medienwirksam in Erscheinung wie sein islamisches Pendant und sein Wirken bleibt hauptsächlich auf Israel beschränkt. Dort jedoch hat er weitreichende Auswirkungen, sowohl auf die Gesellschaft als auch auf den Friedensprozess mit den Palästinensern.<3>

In der wissenschaftlichen Diskussion gibt es bisher keine konsenterte trennscharfe Definition des Begriffes Fundamentalismus. Schwierig fällt dabei die Abgrenzung von Konstrukten wie Konservatismus und Traditionalismus. Dadurch wird die Verwendung in der wissenschaftlichen wie in der gesellschaftlichen Diskussion problematisch.<4>

Diese Arbeit analysiert nun zwei Strömungen innerhalb des modernen Judentums, die Siedlerbewegung und das ultra-orthodoxe Judentum, und untersucht, in wieweit eine aus der Literatur extrahierte Fundamentalismusdefinition auf sie zutrifft.

Zu diesem Zweck werden Aspekte des Begriffes Fundamentalismus vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Literatur referiert. Zum Abschluss dieses Kapitels werden vier Kriterien benannt, an Hand derer die beiden Strömungen des modernen Judentums auf ihre Nähe zum Fundamentalismus überprüft werden können. Im nächsten Abschnitt werden die geschichtlichen Wurzeln fundamentalistischer Tendenzen im Judentum nachgezeichnet, um die Phänomene der Gegenwart in diesen Kontext einzubetten. Im Hauptteil werden dann die zwei genannten Strömungen analysiert. Dabei richtet sich der Fokus auf ihre Ziele, Ideologie bzw. Theologie und den Weg, den sie wählen, um ihre Vorstellungen umzusetzen. Abschließend werden die Ergebnisse mit den vier Kriterien abgeglichen. Im Fazit werden die Ergebnisse dann zusammengefasst und diskutiert.

Zwar wurde in den letzten Jahren viel zu dem Thema Fundamentalismus geforscht, doch jüdischer Fundamentalismus wurde, v.a. im deutschen Sprachraum, dabei bisher wenig beachtet. Daher stützt sich diese Arbeit im Wesentlichen auf englisch-sprachige Sekundärliteratur und auf hebräische Forschungsergebnisse, die ins Englische übersetzt wurden. Besonders zu nennen sind dabei die zahlreichen Beiträge von Samuel Heilman und Menachem Friedman zum jüdischen Fundamentalismus, u.a. im Rahmen des Fundamentalismus Projekts von Martin E. Marty und Scott Appleby. Des Weiteren hat sich Gideon Aran eingehend mit der Frühphase der Gush Emunim

beschäftigt und liefert mit seiner Forschung wichtige Erkenntnisse. Primärquellen bezüglich der Siedlerbewegung sind v.a. von Rabbi Abraham Kook und seinem Sohn Zvi Jehuda Kook erhalten, die als ideologische Vordenker der Bewegung gelten.

2. Fundamentalismus als Konzept

In diesem Kapitel wird das Konzept des Fundamentalismus zunächst allgemein behandelt. Dabei werden die Probleme aufgezeigt, die mit diesem Begriff verbunden sind. In einem kurzen historischen Abriss werden die beiden Bewegungen vorgestellt, die am häufigsten mit dieser Anschauung in Verbindung gebracht werden. Zum Abschluss wird dann eine eigene mehrdimensionale Definition entwickelt, die im Laufe dieser Arbeit zur Anwendung kommen soll.

2.1 Zur Problematik des Begriffs

„Fundamentalisten sind immer die anderen.“^{<5>} Mit diesem Satz weist Schäfer auf ein Hauptproblem des Fundamentalismusbegriffes hin. Er ist relativ diffus, sehr negativ besetzt und wird in der politischen und religiösen Auseinandersetzung als Schlagwort benutzt, um den Gegner oder ganze soziale Bewegungen zu diskreditieren. Vor allem der Gebrauch des Adjektivs `fundamentalistisch` ist inflationär geworden und wird unkritisch auch gegen konservative oder traditionalistische Positionen verwandt.^{<6>}

Andererseits lässt sich der Begriff Fundamentalismus nur schwer vermeiden, da die Alternativen, wie z.B. „Islamismus“, in Bezug auf den islamischen Bereich, genauso negativ konnotiert sind. Ein weiteres Problem ist, dass mit diesem Begriff eine Vielzahl von sozialen und religiösen Bewegungen und Gruppierungen bezeichnet wird, sodass er notwendigerweise vor allem an den Rändern unscharf bleiben muss. Schon die religiös-fundamentalistischen Bewegungen unterscheiden sich in ihrer Entstehung, Art, Wirkung und Zielsetzung. Daher muss der Begriff Fundamentalismus alle gemeinsamen Wesenszüge fundamentalistischer Bewegungen in sich aufnehmen, ohne aber dabei beliebig zu werden. Es fällt demnach schwer, diesen sehr verkürzenden Begriff im wissenschaftlichen Diskurs angemessen zu ersetzen. Schließlich hat er auch analytische Stärken. Der Begriff kann benutzt werden, um eine besondere Form der „politisierten Religion“ zu beschreiben. Um der Vielfalt der Erscheinungsformen gerecht zu werden, schlagen viele Wissenschaftler vor, von Fundamentalismen in Plural zu sprechen.^{<7>}

Wenn Fundamentalismus als Herausforderung, Gefahr oder Alternative zur Moderne beschrieben wird, sagt dies gleichzeitig auch etwas über das Verständnis der Moderne aus. Der Begriff Fundamentalismus spiegelt also eine westlich-säkulare Perspektive auf die Moderne wider. Die Diskussion um Fundamentalismus ist damit immer auch eine Debatte um unsere Auffassung und Interpretation der Moderne.^{<8>} Für den Fundamentalismus ist bezeichnend, dass er im Widerspruch zur Moderne steht, gleichzeitig aber aus ihr hervorgeht.^{<9>} Allerdings wird in der Fundamentalismus Debatte häufig das westlich-säkulare Weltbild als normal bzw. richtig angesehen, sodass fundamentalistische Bewegungen automatisch als davon abweichend dargestellt werden.^{<10>}

Ein weiteres Problem besteht darin, dass von Fundamentalismus ganz überwiegend im Zusammenhang mit dem Islam und im Kontext von terroristischen Gewalttaten gesprochen wird.

Damit kommt es zu einer Engführung auf die Auseinandersetzung zwischen einer christlich-westlichen Moderne und dem arabisch-islamistischen Fundamentalismus, wie sie sich in dem hochproblematischen Konzept des „Kampf der Kulturen“ widerspiegelt.<11> In diesem Fall trägt der Begriff Fundamentalismus weiter zu der Entstehung eines Feindbildes Islam bei und stört so den interreligiösen und interkulturellen Dialog. Im Hinblick darauf wird von einigen Wissenschaftlern schon das Ende der Fundamentalismus-Debatte gefordert.<12>

Besonders von nicht-christlichen Religionen wird kritisiert, dass ein Begriff, der im amerikanisch-protestantischen Milieu entstanden ist, unreflektiert auf andere Religionen übertragen wird, zumal deren Mitglieder sich selber nicht als fundamentalistisch bezeichnen würden.<13>

Fundamentalistische Denkweisen sind nicht an eine bestimmte Religion gebunden, sondern eine Gefahr in allen Religionen. Daher wäre es verkürzt zu glauben, Fundamentalismus ließe sich aus den theologischen Inhalten einer Religion erklären.<14> Allerdings wäre es genauso falsch davon auszugehen, dass alle Religionen grundsätzlich fundamentalistisch sind. Es darf nicht übersehen werden, dass fundamentalistische Bewegungen immer nur ein Teil der jeweiligen Religion sind und ihre Botschaft nicht der des Mainstreams entspricht. Sie ignorieren vielmehr den Aufruf zur Versöhnung, der in allen großen Religionen vorkommt.<15> Es ist demnach bei der Verwendung des Begriffs Fundamentalismus unerlässlich die Gemeinsamkeiten solcher Bewegungen zu erkennen, gleichzeitig aber auch die unterschiedlichen historischen und sozio-kulturellen Gegebenheiten im Blick zu haben.<16>

2.2 Historische Entstehung: evangelikale Bewegungen in den USA

Der religiöse Fundamentalismus im modernen Sinne entstand um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert aus der vielschichtigen evangelikalen Bewegung in den USA. Hintergründe seiner Entstehung waren einerseits moderne theologische Strömungen aus Europa und andererseits der zunehmende gesellschaftliche Einfluss naturwissenschaftlicher Sichtweisen. Von besonderer Bedeutung war hier die darwinsche Evolutionstheorie, die den traditionellen christlichen Schöpfungsglauben in Frage stellte. Die Ausrichtung der Bewegung war von Anfang gegen die Moderne, die Säkularisierung und die Naturwissenschaften gerichtet.<17>

Die Hauptträger der Bewegung kamen überwiegend aus der alten, traditionsorientierten Mittelschicht. In dieser waren Werte wie ein frommer Lebensstil und die patriarchalische Familienstruktur zentral. Der Beginn der Moderne stellte für die Akteure eine Bedrohung ihrer Lebensweise dar, die sie als gottgewollt ansahen. Die gesellschaftlichen Veränderungen drängten zunehmend den von ihnen als moralisch richtig betrachteten Lebensstil zurück. So sahen sie wichtige Lebensbereiche, wie Sexualität und Familie, durch das Aufkommen von Frauen- und Freiheitsbewegungen gefährdet. Für die frühen fundamentalistischen Bewegungen hatten die Veränderungen ein heilsgeschichtliches Ausmaß. Teufliche Kräfte griffen ihren frommen Lebensstil und ihre moralischen Traditionen an. Durch diese Erfahrung formte sich eine Schicksalsgemeinschaft, die bereit war, ihre Werte und Traditionen vor der Moderne zu verteidigen.<18>8

Als Begriff taucht Fundamentalismus erstmals im Titel einer Schriftenreihe von 12 Bänden auf, die, von zwei Ölmillionären finanziert, zwischen 1910 und 1917 in einer hohen Auflage verteilt wurde: „The Fundamentals: A Testimony to the Truth“.<19> Am Anfang war der Begriff „Fundamentalist“ somit eine positive Selbstbezeichnung einer Gruppe, die eine innerkirchliche Auseinandersetzung

gegen modernistische und liberalistische Tendenzen in Religion und Gesellschaft führte. Im Jahr 1919 wurde die „World’s Christian Fundamentalist Association“ gegründet, der sich auch Teile der akademischen Theologie der USA anschlossen.<20> Die Bewegung ließ sich also keiner einzelnen Kirche oder einer einzelnen Organisation zuordnen, sondern war vielmehr eine Strömung Gleichgesinnter aus verschiedenen protestantischen Kirchen.<21>

Die Bewegung formulierte als Basis ihrer Glaubensüberzeugung sog. „Fundamentals“, die sich in fünf Punkten zusammenfassen lassen: 1. die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel, 2. Die Jungfrauengeburt Jesu Christi, 3. sein stellvertretendes Sühneopfer, 4. die leibliche Auferstehung und 5. die Wiederkunft Christi zur Errichtung eines 1000 jährigen Reiches. Für die fundamentalistische Bewegung war insbesondere der erste Punkt zentral. Die Propagierung einer auf Verbalinspiration beruhenden Irrtumslosigkeit der Bibel richtete sich in der innerkirchlichen Auseinandersetzung gegen die historisch-kritische Exegese und gesellschaftlich gegen die Evolutionstheorie als Hauptangriffspunkt der modernen naturwissenschaftlichen Denkweise.<22> Die Bibel galt bei den Dispensionalisten als ein im Himmel festgelegter Ablauf der Geschichte, dessen Interpretation nicht notwendig sei.<23>

Kulturell ging es um daraus abgeleitete Ziele einer christlichen Nation und einer christlichen Moral. Für die evangelikalen Fundamentalisten gab es keinen Zweifel an der Erwähltheit Amerikas. Verbunden mit einem konservativen Patriotismus verstanden sie sich als „einzig wahre Vertreter US-amerikanischer Kultur“ und Amerika wurde zum „neuen Jerusalem“, das sich gegen die Dekadenz der Moderne richtete. Nach ihrer Überzeugung konnte niemand ein wahrer Christ sein, der diese Überzeugungen nicht teilte. <24> Daher richtete sich ein großer Teil ihrer Aktivitäten auch auf die Bekehrung und Rettung verlorener Seelen, die durch die Verkündigung der baldigen Wiederkunft Jesu Christi und durch Erweckung erreicht werden sollte.<25>

Im sog. Affenprozess von Dayton kam es 1925 zu einem öffentlichkeitswirksamen Höhepunkt der Auseinandersetzung. In dem Prozess gegen einen Biologielehrer, der den radikalen Antidarwinismus kritisiert hatte, mussten vom Vertreter der Anklage erhebliche Eingeständnisse gemacht werden, so z.B., dass es unwahrscheinlich sei, dass Gott die Welt in 6 Tagen geschaffen habe. Dieser Prozess führte zu einem deutlichen Ansehens- und Einflussverlust der fundamentalistischen Bewegung in den USA.<26>

Eine Renaissance erlebte der Fundamentalismus in den USA seit den 60er und 70er Jahren, u.a. als Antwort auf die kulturellen Umbrüche, die die Hippie- und Studentenbewegung ausgelöst hatten. Dabei wandelten sich sein Erscheinungsbild und seine Intentionen. Ging es der fundamentalistischen Bewegung anfangs vor allem um die innerkirchliche Auseinandersetzung und die Beeinflussung von Schule, Familie, (Sexual-)Moral und den lokalen Lebensumständen, so war es seit den 70er Jahren zu einer zunehmenden Allianz mit konservativen politischen Kräften v.a. in der Republikanischen Partei gekommen, die ihre Ansichten z.B. zu den Themen Homosexualität, Abtreibung und die radikale Ablehnung des Kommunismus teilten. Der protestantische Fundamentalismus strebte das Ziel an, zu einer festen Größe im politischen Feld zu werden. Religiöse und politische Überzeugungen vermischten sich mit neokonservativen Ansichten, die Amerika als von Gott auserwählt betrachteten und ihm damit eine besondere Rolle im endzeitlichen Kampf zuschrieben: „[...] Amerika und seine Menschen [sind] das besondere Angriffsziel Satans [...]“. Ziel wurde nun die Beeinflussung der nationalen Politik und hier v.a. der Außenpolitik: „Der Fundamentalismus wurde politisch.“<27>

Besonders unter Präsident Ronald Reagan stieg der Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Gruppen, die bei Wahlanalysten auch als ausschlaggebender Grund für Reagans Sieg bei den Präsidentschaftswahlen 1980 gelten. Zu dieser Zeit formte sich ein neuer Patriotismus, der sich v.a. aus religiöser Überhöhung und moralischer Unbeugsamkeit speiste und die Welt klar in Gut und Böse einteilte. Ideologisch gesehen waren seine Hauptfeinde moderne, liberale, humanistische, sozialistische und kommunistische Werte und Ideen. Wirtschaftlich gesehen förderte die neue Allianz zwischen Konservativen und Fundamentalisten ein rein kapitalistisches Wirtschaftssystem mit klarer Befürwortung des Privateigentums.<28> Getragen wurden diese Vorstellungen v.a. durch eine aufsteigende konservative Mittelschicht, die sich besonders in den Südstaaten der USA bildete.<29>

Dabei hatten und haben die antimodernen Fundamentalisten keine Probleme, moderne Medien für sich zu benützen. Landesweite Berühmtheit erlangten z.B. die Fernsehprediger Jerry Falwell, Kopf der „Moral Majority“, die in den 80er Jahren bis zu 300.000 Mitglieder zählte oder Pat Robertson, der die Fernsehstation „Christian Broadcasting Networks“ betreibt. Als „electronic church“ oder „televangelists“ zeigten sie eine aggressive mediale Präsenz und richteten sich mit „direct mailing“ an ihre Anhänger oder betrieben Kampagnen gegen politische und religiöse Gegner.<30> Das wörtliche Verständnis der Bibel verlor an Bedeutung ohne allerdings aufgegeben worden zu sein. In der medialen Darstellung dominiert heute die direkte Inspiration der religiösen Führer durch Gott in dem Stil „Gott hat mir heute gesagt...“ und eine direkte Begründung und Ableitung politischer Ziele aus dem fundamentalistischen Religionsverständnis. Um diesen Anspruch durchzusetzen, setzt die große Mehrheit der protestantisch-fundamentalistischen Bewegungen auf Kooperation mit ihren politischen Partnern, anstatt ihre Anforderungen mit Gewalt umzusetzen.<31>

Eine bestimmte Richtung im protestantisch-amerikanischen Fundamentalismus belebte den Aspekt des Dispensationalismus wieder. Zu ihnen gehören auch die schon erwähnten Fernsehprediger Jerry Falwell und Pat Robertson. Ihr Glaube ist durch eine starke eschatologische Heilserwartung geprägt, in der Amerika und Israel eine zentrale Rolle spielen. Der Nahe Osten bildet für sie den Schauplatz der letzten apokalyptischen Schlacht.<32> Besonders nach den Anschlägen des 11. September wuchs der Glaube, dass Gott Amerika benutzt, um seinem Zorn Ausdruck zu verleihen.<33> Nach der apokalyptischen Schlacht im Nahen Osten wird Gott sein 1000-jähriges Reich errichten und Jerusalem wird das geistige und kulturelle Zentrum dieses Reiches werden. Allerdings ist für Nicht-Christen in diesem Reich kein Platz. Doch die amerikanischen Dispensationalisten gehen ohnehin davon aus, dass vor Ankunft des 1000-jährigen Reiches alle Juden zum Christentum konvertieren. Sonst werden sie die letzte apokalyptische Schlacht nicht überleben. Sie werden Jesus, der sich in Jerusalem auf dem Thron Davids niederlässt, als den wahren Messias anerkennen, konvertieren und bilden im Reich die neue Elite.<34>

Dieser theoretische Unterbau hat direkte Auswirkungen auf die Politik, besonders auf die Beziehungen zu Israel. Die christlichen Zionisten unterstützen dabei v.a. die Sammlung der Juden aller Welt in Israel und deren Konversion zum Christentum, die sie als Voraussetzung für das Wiederkommen des himmlischen Jerusalems sehen. Die Juden, die nicht konvertieren wollen, werden die Ankunft des Messias nicht überleben. Christliche Zionisten förderten aktiv die Staatsgründung Israels und feierten den Sieg im 6-Tage-Krieg 1967 als Meilenstein auf dem Weg zur messianischen Endzeit. Sie diskutierten angeregt die Frage, wie Amerika durch sein Eingreifen den Prozess der Erlösung beschleunigen könnte, schließlich seien das Los Israels und Amerikas auf engste miteinander verwoben. Der amerikanische Zionismus hat seine Wurzel dabei schon im

frühen 19. Jahrhundert. Auf politischer Ebene drückt sich dieser Glaube heute durch eine Verbundenheit mit dem israelischen Likud-Block aus, der finanzielle und ideologische Unterstützung von den christlichen Zionisten in Amerika erhält. Die unkritische Unterstützung Israels hat in diesem Ausmaß große Auswirkungen auf die Weltpolitik. Der darin enthaltene Antisemitismus tritt bei einigen Bewegungen noch deutlicher zutage, wie z.B. in der Christian-Identity Bewegung, die die Angelsachsen und nicht die Juden als das auserwählte Volk des Ersten Testaments betrachten.<35>

Soziologisch betrachtet kommen die modernen Fundamentalisten zwar aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten, teilen aber die religiös-konservative Weltanschauung. Sie erlebten gemeinsam die Verunsicherung durch die ökonomischen und gesellschaftlichen Krisen der 80er und 90er Jahre. Durch die Anschläge am 11. September 2001 ist die Verunsicherung, in deren Mittelpunkt das Gefühl der Bedrohung durch den Islam steht, noch weiter gewachsen. Dabei dienen die religiöse Rhetorik, die apokalyptische Symbolik und die Stilisierung dieser Auseinandersetzung zu einem Kampf zwischen Gut und Böse der Verschleierung politischer und ökonomischer Interessen sowie einer Dämonisierung des Gegners.<36>

2.3 Islamischer Fundamentalismus

Nach der Auflösung der Sowjetunion und der Überwindung der Ost-West Konfrontation, bestimmen - scheinbar und real zugleich - religiös motivierte Konflikte das Weltgeschehen. Dem beschriebenen evangelikalischen Fundamentalismus in den USA steht der islamische Fundamentalismus gegenüber. Trotz der Verschiedenheit von Religion, Geschichte und Kultur in den arabischen Ländern und in den USA finden sich dennoch Parallelen.

Auch der islamische Fundamentalismus ist „politisierte Religion“.<37> Gemeint ist damit die besondere Verbindung von Religion und Politik, bei der politische Fragen unmittelbar, bruchlos und ohne die Diskursebene zu wechseln aus religiösen Überzeugungen beantwortet und „religiöse Gebote *unmittelbar* auf alle Lebensbereiche übertragen werden“. Diese bruchlose Übertragung von religiösen Überzeugungen, die als direkte göttliche Offenbarungen angesehen werden, auf politische und gesellschaftliche Fragen führt notwendigerweise zu Intoleranz, Ablehnung von Meinungsfreiheit und Bekämpfung aller „Ungläubigen“<38>

Die islamischen Länder erlebten den Übergang in die Moderne in Form des Kolonialismus. Die Religion wurde zum wichtigen Faktor der kulturellen und politischen Identität der Unterlegenen. Der islamische Fundamentalismus entwickelte sich in der Auseinandersetzung mit der (Post-)Moderne. Ihm geht es vor allem um eine Wiederherstellung der Einheit der Religion und eine strikte, aggressive Abgrenzung gegenüber der westlichen Kultur, die wirtschaftlich als dominant und ausbeuterisch, kulturell als dekadent und militärisch als aggressiv und überlegen erlebt wird. Die westliche Kultur und ihr Einfluss auf die islamische Welt werden für alle negativen Entwicklungen verantwortlich gemacht und deswegen abgelehnt. Die Strömung der Re-Islamisierung überraschte v.a. den christlichen Westen, der den Islam lange als unterlegen und verdrängt angesehen hatte. Dabei hatte die westliche Politik allerdings die ersten Anzeichen dieser Bewegung nicht beachtet, wie etwa die Gründung der Muslimbrüderschaft in den 1930er Jahren in Ägypten.<39>

Innerreligiös betont der islamische Fundamentalismus die direkte göttliche Inspiration des Korans und lehnt eine Weiterentwicklung der Auslegung vor allem in eine liberalere Richtung ab.

Außerdem wird davon ausgegangen, dass der Einzelne ohne religiöse Führung und göttliche Eingebung sein Leben nicht meistern kann. Gesellschaftlich geht es um die strikte Einhaltung religiös motivierter Normen und Strukturen des Rechtssystems der Sharia. Als Ziel gilt der theokratische Staat, wie er nach der Revolution im Iran unter der Führung des Ajatollah Khomeini entstand. Jeder militärische Angriff auf den theokratischen Staat wird dabei als direkter Angriff auf die Religion Islam verstanden und führt daher zu heftigen Abwehr- und Schutzmaßnahmen.<40>

Ein besonderes Kennzeichen des Islams ist das enge Zusammengehen von Religion und Staat (din wa daula). Die religiösen Gesetze, die in der Sharia zusammengestellt sind, gelten auch für die Bereiche Politik und Gesellschaft. Schon im Koran ist der Anspruch formuliert, dass der Islam nicht nur eine Religion, sondern zugleich auch eine politisch-gesellschaftliche Struktur ist – eine Trennung von Staat und Religion ist demnach nicht möglich. Daher gelten die islamischen Kleriker nicht nur als Religionsgelehrte, sondern sind gleichzeitig immer auch Juristen. Es ist es also auch nicht denkbar, dass der Islam nur in einem Teilbereich des privaten Lebens Geltung hat, sondern es wird davon ausgegangen, dass alle Bereiche des Lebens, auch des öffentlichen, von der Religion geleitet werden sollen. Gerade diesen Ansatz verteidigen islamische Fundamentalisten. Für sie ist der Islam ein Ordnungsprinzip, das das Leben des Menschen komplett und am besten regelt. Die Einhaltung dieses Systems führt dann automatisch dazu, dass alle sozialen Probleme gelöst und die perfekten politischen Zustände geschaffen werden.<41> Dieses Versprechen klingt v.a. für die an den Rand der Gesellschaft gedrängten Gruppen in den großen Städten, wie Kairo, Damaskus oder Teheran, attraktiv. Daher findet der islamische Fundamentalismus gerade im städtischen Milieu großen Anklang.<42>

Weiterhin beinhaltet dieses Verständnis der Religion eine besondere Verklärung der islamischen Anfänge. Sie sind der idealtypische Zustand, den der islamische Fundamentalismus wiederherstellen will. Zu Lebzeiten des Propheten Muhammads habe ein völliger Einklang zwischen den göttlichen Gesetzen und dem Leben der Menschen geherrscht. Dieses Gefüge wird somit zu einem verbindlichen Entwurf für die Gegenwart stilisiert. Das Geschichtsbild islamischer Fundamentalisten ist also eine „rückwärts gewandte Utopie“. Daher nehmen sie die göttlichen Regeln und Gebote so ernst und wollen alle möglichst vollständig erfüllen.<43> Der islamische Fundamentalismus sieht seine Hauptaufgabe darin, äußere Bedrohungen auf dieses System abzuwenden. Sie wollen verhindern, dass sich Muslime von anderen Vorstellungen blenden lassen und deswegen den Glauben der Altvorderen aufgeben. Denn nur wenn das göttliche Gesetz allumfassend gültig ist, kann eine islamische Gesellschaft und ein islamischer Staat nach ihren Vorstellungen errichtet werden.<44>

Allerdings verstoßen islamische Fundamentalisten auch gegen göttliche Gebote, wenn sie gegen innerislamische Feinde vorgehen und Muslime töten. Der Koran droht schließlich jedem Muslim, der einen anderen Muslim tötet, als Strafe die Hölle an. An diesem Beispiel wird deutlich, dass der islamische Fundamentalismus nicht mit der Religion Islam als Glaube und Ethik gleichgesetzt werden darf. Die fundamentalistischen islamischen Bewegungen suchen sich nur Teile der göttlichen Botschaft heraus und verabsolutieren sie dann.<45>

Der Begriff „islamischer Fundamentalismus“ verweist also trotz der strikten Gegnerschaft auf die Parallelen zwischen dem amerikanischen und islamischen Fundamentalismus, die sich z.T. sogar gegenseitig beeinflussen.<46>

2.4 Aspekte einer Begriffsdefinition

Fundamentalismus kann als eine Reaktion auf die Moderne mit ihren Krisenerfahrungen wie Globalisierung, Orientierungsverlust und ökonomische sowie kulturelle Umwälzungen beschrieben werden. Fundamentalistische Bewegungen mit ihrem absoluten Gewissheitsanspruch und der Rückbesinnung auf bekannte religiöse Werte geben in dieser Situation einfache Antworten.<47> Anstatt sich an die neuen Bedingungen anzupassen oder versuchen, politische Reformen anzustoßen, interpretieren fundamentalistische Gruppen die Ereignisse auf eine heilsgeschichtliche Weise und sehen daher die Lösung in ihrer religiös-moralischen Lebensführung.<48> Sie wehren sich gegen eine fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft und wollen die Religion wieder in den öffentlichen Raum tragen.<49> Dabei schafft der Fundamentalismus eine einzigartige Mischung aus Moderne und Tradition, bei der jeweils nur bestimmte Teilaspekte beider Zeiten miteinander verwoben werden, sodass eine neue Ideologie entsteht. Diese neue Ideologie beinhaltet meistens eine Kritik an den bestehenden Verhältnissen und eine heilsgeschichtliche Interpretation der Gegenwart.<50>

Fundamentalistische Bewegungen entwickeln dabei eine Ansammlung religiöser Grundregeln, die in ihrer Gesamtheit als unbedingt wahr und unveränderlich sind, aber einzeln nebeneinanderstehen und kein geschlossenes System bilden. Die jeweils heilige Schrift gilt als unfehlbar, und es werden gedanklich zusätzliche Gebilde geschaffen, die die Stimmigkeit mit der modernen Welt beweisen sollen. Es werden aus den abstrakten Idealen der heiligen Texte konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet, die alle Fragen im Leben beantworten. Diese ewigen göttlichen Gesetze sollen dann als Grundlage der Politik dienen, denen sich alle unterordnen müssen. Dafür werden sie aus ihrem Ursprungskontext herausgelöst und unverändert auf die heutige Zeit übertragen.<51> In der mystischen Vergangenheit war für die Anhänger fundamentalistischer Bewegungen der idealtypische Lebenszustand erfüllt, doch dieser Zustand des gottgefälligen Lebens ist zerstört worden. Ihn gilt es wieder zu errichten, denn nur durch eine genaue Rückkehr zu den Anfängen kann die als dramatisch wahrgenommene Krise der Gegenwart überwunden werden.<52> Ihre neue Welt ist also eigentlich eine uralte, die das bestehende System radikal in Frage stellt. Fundamentalistische Bewegungen schauen demnach gleichzeitig in die Zukunft und in die Vergangenheit – die Vergangenheit dient als Grundlage einer neuen Zukunftsvision.<53> Fundamentalistische Bewegungen stellen eine politische Ideologie dar. Sie stehen nicht für eine Renaissance der Religion und sie verbreiten auch keine eigene Lehre. Fundamentalismus ist ausschließlich eine Art und Weise, eine bestehende religiöse Lehre zu deuten. Dieser Ansatz kann grundsätzlich in jeder Kultur und jeder Religion unter bestimmten Krisenbedingungen entstehen.<54>

Neben ihrer Überzeugung lassen Fundamentalisten keine andere Meinung gelten und beanspruchen für sich das alleinige Recht, die wahren Vertreter ihrer Tradition zu sein. Werte wie Pluralismus und Toleranz lehnen sie aus diesem Grund ab. Deswegen versuchen sie, ihr eigenes Weltbild gegenüber anderen bedingungslos durchzusetzen. Sämtlicher fremder Einfluss von außen wird dementsprechend zurückgedrängt und als Konkurrenz zu den göttlichen Geboten unterbunden.<55> Den häufig charismatischen Führern solcher Bewegungen wird nachgesagt, eine besondere Beziehung zu Gott zu haben, aus der sie ihre Autorität und Unantastbarkeit ableiten.<56> Die überwiegende Mehrheit der Mitglieder fundamentalistischer Religionen sind Laien, die ermutigt werden, die heiligen Schriften selber zu lesen und sie in dem Sinne ihres Anführers zu interpretieren.<57>

Im Fundamentalismus erfolgt eine Politisierung von Religion und Religion wird zu einem Mittel im politischen Kampf. Sie wird funktionalisiert als Ideologie, dient als Mittel der Identitätsstabilisierung und emotionalisiert und radikalisiert die Auseinandersetzung. Ohne den religiösen Begründungszusammenhang wären z.B. Selbstmordattentate nicht denkbar.<58>

Das Zusammengehen von Religion und Politik bedeutet aber nicht immer automatisch Fundamentalismus. Es ist keine Besonderheit, wenn sich Religionsgemeinschaften an politischen Debatten und gesellschaftspolitischen Diskussionen beteiligen. Fundamentalistische Züge bekommt die Verbindung erst dann, wenn religiöse Gebote direkt auf alle Lebensbereiche übertragen werden und somit auch als Grundlage der Politik dienen sollen. Kennzeichnend für fundamentalistische Bewegungen ist also der Anspruch der Unmittelbarkeit und der Charakter des Unbedingten.<59>

Ein weiteres Merkmal des Fundamentalismus ist das Motiv des Kampfes. Fundamentalistische Bewegungen kämpfen für ihre religiösen Überzeugungen. In ihrer Sichtweise müssen sie, als kleine Gruppe wahrer Gläubiger, gegen die Mehrheit der Ungläubigen ankämpfen, um ihre Vision Wirklichkeit werden zu lassen. Der Feind findet sich aber nicht nur außerhalb der Gruppe, sondern auch unter den eigenen moderateren Mitgliedern. Da sie für Gott kämpfen, ist der Einsatz sämtlicher Mittel legitimiert. Schließlich beherrscht viele fundamentalistische Gruppen das Gefühl, einen Existenzkampf zu führen, da sie sich von außen bedroht fühlen. Die Abgrenzung von den „Anderen“ wird somit zu einem zentralen Merkmal der eigenen Identität. Um ihren Kampf effektiv führen zu können, sehen sich Fundamentalisten gezwungen, an dem politischen System im jeweiligen Land teilzunehmen, obwohl sie eben dieses radikal umgestalten wollen.<60>

Damit liegt die aktuelle Bedeutung des Fundamentalismus in der gefährlichen Kombination von Absolutsetzung der eigenen Glaubensüberzeugung und einem daraus sich begründenden gesellschaftlichem Macht- und Herrschaftsanspruches.<61> Letztendlich streben religiöse Fundamentalisten damit profane politische Ziele an, nämlich eine Wandlung auf rechtlicher und administrativer Ebene.<62> Sie wollen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem Sinne aktiv verändern, wenn nicht sogar revolutionieren, indem sie eine ideologisch klar umgrenzte und autoritär geführte Gegenwelt entwerfen. Allerdings werden sie die von ihnen bekämpften Probleme nie lösen können, dabei stehen ihnen ihre geschlossenen und abwehrenden Strukturen im Weg.<63> Besonders durch diesen letzten Punkt unterscheiden sie sich von konservativen oder traditionalistischen Strömungen, die bei potentiell ähnlichen religiösen Einstellungen kein gesellschaftliches Dominanzstreben zeigen und eher veraltete Vorstellungen vom richtigen Glauben und sittlicher Lebensführung vor Veränderungen schützen wollen.<64>

Darüber hinaus zeichnet sich der Fundamentalismus durch die Weigerung aus, Kompromisse einzugehen. Eine klare Einteilung in Gut und Böse, Freund und Feind lässt eine dualistische Weltanschauung entstehen, in der Annäherungen und Zugeständnisse an den Feind als unmöglich gelten.<65> Das gefühlte Recht, aus der religiösen Offenbarung verbindliche Weisungen für das politische Gemeinwesen abzuleiten und die Weigerung, Kompromisse einzugehen, steht dem Verständnis eines säkularen Rechtsstaats diametral entgegen.<66> In der eigenen Gruppe schaffen es fundamentalistische Bewegungen, Mitglieder mit unterschiedlichen sozialen Hintergründen zu einer Gemeinschaft mit gemeinsamer Identität zusammenschweißen, indem sie ihre religiösen Überzeugungen als gemeinsame Basis nutzen.<67> Der Konflikt mit den „Anderen“ wird somit zu einem religiösen Identitätskonflikt.<68>

Fundamentalistische Bewegungen lehnen die Moderne zwar ab, nutzen sie aber auch gleichzeitig. So sind sie modern organisierte soziale Bewegungen, die keine Probleme mit dem Einsatz moderner Technologien haben, um ihre Ideologie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Des Weiteren scheuen sie auch nicht davor zurück, sich an dem demokratischen System eines Staates zu beteiligen. So sitzen nicht selten Abgeordnete fundamentalistischer Parteien im Parlament. Die Moderne wird auf diese Weise selektiv gebraucht, was aber auch die Gefahr birgt, die eigenen Überzeugungen zu unterwandern.<69>

2.5 Eine mehrdimensionale Definition

Aus dem bisher Dargestellten ist deutlich geworden, dass es keine binäre Entscheidung ist, ob eine Bewegung als fundamentalistisch einzustufen ist oder nicht. Vielmehr scheint eine multidimensionale Sichtweise angemessener, in der an Hand von Definitionsmerkmalen bewertet werden kann, inwieweit eine Bewegung fundamentalistische Züge hat. Vor dem Hintergrund der oben referierten Literatur werden in dieser Arbeit folgende vier Definitionsmerkmale für eine fundamentalistische Bewegung zu Grunde gelegt.

- 1.) Fundamentalistische Bewegungen übertragen ihre heiligen Texte bruchlos auf die gegenwärtige politische Situation und leiten daraus direkt politische Handlungsmaxime ab. In diesem Sinne handelt es sich bei fundamentalistischen Bewegungen um „politisierte Religion“.<70>
- 2.) Fundamentalistische Bewegungen versuchen diese Vorstellungen aggressiv und ohne Kompromissbereitschaft gegen alle anderen Meinungen durchzusetzen. Dabei gehört Gewaltanwendung zu den akzeptierten Mitteln.
- 3.) Fundamentalistische Bewegungen nutzen trotz ihrer antimodernistischen Grundeinstellung moderne Medien und bestehende politische Strukturen zur Durchsetzung ihrer Ziele. Dadurch unterscheiden sie sich von traditionalistischen Bewegungen.
- 4.) Fundamentalistische Bewegungen wollen ihre politisch-religiösen Vorstellungen über den privaten Lebensbereich hinaus gesamtgesellschaftlich und meist auch im internationalen Maßstab durchsetzen. Auch dies ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu traditionalistischen Bewegungen.

Anhand dieser vier Kriterien sollen die Siedlerbewegung und das ultra-orthodoxe Judentum im Hinblick auf ihr Ausmaß an fundamentalistischer Ideologie und Praxis analysiert werden.

3. Fundamentalistische Tendenzen im Judentum

Nachdem im vorherigen Kapitel das Phänomen Fundamentalismus allgemein untersucht wurde, soll in diesem Kapitel eine erste Verbindung zum Judentum hergestellt werden. Dazu wird analysiert, inwieweit es Anknüpfungspunkte für fundamentalistische Denkweisen im Judentum gibt und ob in der jüdischen Geschichte fundamentalistische Gruppen existierten.

3.1 Religionsimmanente Anknüpfungspunkte

Die Tora ist eine der drei Säulen des Judentums. Gott hat sie den Menschen gegeben, und sie verpflichtet den Einzelnen dazu, nach ihren Gesetzen zu leben. Dabei spart sie keinen Bereich des

menschlichen Lebens aus. Zu versuchen, die private, gesellschaftliche oder politische Ebene von den Toragesetzen abzuspalten, ist demnach unmöglich.<71> Die Tora spricht von einem theokratischen Staat, in dem Gott herrscht und die Menschen ganz nach seinen Geboten leben. Allerdings fehlt jegliche Aufforderung, durch einen Umsturz diesen Staat möglichst schnell zu errichten. In der Mischna wurde diese Vorstellung leicht abgewandelt. Der theokratische Staat existiert zwar noch immer, doch es gibt eine Unterscheidung zwischen göttlichen Gesetz und säkularer Regierung, der Monarchie (mSan. II, 2-3).<72> Bei der Gründung des modernen Staates Israel lehnten seine Väter es zwar ab, die religiösen Gesetze als Grundlage des politischen Gemeinwesens zu verwenden. Doch den Wunsch, einen theokratischen Staat nach biblischem Vorbild zu errichten, erstickten sie damit nicht.<1>73

Es ist wichtig zu beachten, dass sich das Judentum durch ein besonderes Schriftverständnis auszeichnet und sich damit v.a. vom Islam unterscheidet. Anders als der Koran im Islam gilt die Tora im Judentum nicht als direktes Wort Gottes. Die Texte sind vielmehr in die menschliche Sprache übertragen worden und bedürfen deswegen einer sorgfältigen Auslegung. Trotzdem bleibt der Charakter der Tora ewig und ihr darf nichts hinzugefügt oder weggenommen werden.<74> Neben der schriftlichen Tora gibt es daher die mündliche Tora (Mischna und Talmud), die Mose auch am Sinai empfangen hat, die aber nicht niedergeschrieben wurde. Im Talmud haben die rabbinischen Autoritäten einer jeden Zeit den Versuch unternommen, die Gesetze der Tora den sich wandelnden Lebenssituationen anzupassen. Dadurch gaben sie den Gesetzen durch die Zeit hindurch immer wieder neuen Halt.<75> Ihre Interpretationen weichen zwar z.T. bewusst vom ursprünglichen Text ab, aber das schadet keinesfalls ihrer Autorität.<76>

Die Gelehrten waren sich aber nicht immer einig, wie die Gesetze auszulegen seien bzw. waren sich bewusst, dass ein Vers auf verschiedene Weise interpretiert werden kann. Der Talmud ist dementsprechend z.T. widersprüchlich und erschwert es somit, verbindliche Regeln abzuleiten, da ihm der dogmatische Charakter fehlt. Dies wird zusätzlich noch durch die Tatsache verstärkt, dass es im Judentum keine höchste religiöse Autorität gibt, die endgültige Lehrmeinungen festsetzen kann. Es gibt zwar in der jüdischen Geschichte große Rabbiner, wie etwa Maimonides, doch ihre Meinung hat keineswegs dogmatischen Charakter. Auch die Rückführung auf Mose bescheinigt zwar große Legitimation und Autorität, führt aber keineswegs zur Dogmenbildung. Auslegungen der Schrift finden also in einem diskursiven und pluralistischen Umfeld statt. Gesetzesrigorismus ist dem Judentum damit fremd, die Erfüllung der einzelnen Mitzwot geschieht vielmehr aus dem „Gehorsam gegenüber der Liebe Gottes“. Sie sind eher eine Anleitung zum richtigen Tun als starre Vorschriften.<77>

Es scheint also, dass die jüdische Tradition für fundamentalistische Tendenzen nicht anfällig ist. Dafür spricht auch, dass das Judentum nicht aktiv missioniert.<78> Allerdings bieten einige biblische Motive auch Anknüpfungspunkte für fundamentalistisches Denken. So z.B. das Motiv des auserwählten Volkes, das eine zentrale Rolle im Erlösungsdrama spielt, oder der Anspruch auf die Herrschaft über das Land, um die jüdische Autorität zu legitimieren. Mit der Gründung des Staates Israel bekamen diese Motive eine neue Bedeutung, da es nun einen jüdischen Staat gab, in den nichtjüdische Minderheiten integriert werden mussten.<79>

Anstelle der Orthodoxie betont das Judentum vielmehr die Orthopraxie. Die Gesetze der Tora können strenger oder nachgiebiger ausgelegt werden, je nach Zugehörigkeit zum orthodoxen, konservativen oder reformierten Judentum. Es gibt aber auch Strömungen, die es ablehnen, über

moderne Auslegungen zu diskutieren und stattdessen die ursprünglichen Gesetze kompromisslos anwenden wollen. Sie streben eine genaue Umsetzung der in der Tora enthaltenen Gesetze in allen Bereichen des Lebens an. Im Gegensatz zum Islam bietet also die Orthopraxie und nicht die Orthodoxie im Judentum Ansatzpunkte fundamentalistischer Tendenzen.<80>

Eine weitere potentielle Quelle fundamentalistischer Bestreben ist der jüdische Messianismus. Erlösung war stets und ist immer noch ein zentraler Begriff des jüdischen Glaubens, der besonders in der Zeit des Exils große Bedeutung gewann. Durch diese Erfahrung war das Warten auf den Messias keine transzendente Wunschvorstellung, sondern eine lebensnahe Notwendigkeit, die den Zusammenhalt und die Hoffnung auf Rückkehr stärkte. Zum Ausdruck kommt der Wunsch v.a. in der Liturgie, wie etwa der Wunsch am Ende des Seder-Abends „Nächstes Jahr in Jerusalem“.<81> Im Laufe der Geschichte traten immer wieder falsche Messiasse, wie etwa Bar Kochba im 1. Jhd. n.d.Z. oder Schabtai Zwi im 17. Jhd. auf, die die Hoffnung auf die kommende Endzeit und die damit verbundene Erlösung schürten. Bar Kochba war inspiriert von der kompromisslosen Umsetzung der göttlichen Gebote und des Tempelkults. Daraus würde sich die jüdische Unabhängigkeit ergeben. Doch diese Hoffnungen wurden stets enttäuscht und hatten z.T. katastrophale Auswirkungen für das jüdische Volk. Daher bleibt der Talmud auch vage, ob das Kommen des Messias ein positives oder negatives Ereignis darstellt: „Let him come, but let me not see him.“ (bSan 98b). Dominierend war und ist allerdings die Vorstellung eines „goldenen Zeitalters“, das mit der Ankunft des Messias anbricht. In dieser Zeit werden dann alle Toragesetze vollständig von den Menschen erfasst und erfüllt. Erlösung bildet somit den mystischen Kern des politischen Lebens. Denn wenn es eine jüdische Herrschaft, die im Einklang mit allen Geboten lebt und regiert, über das ganze Land gibt, wird sie die Erlösung näherbringen. Ohne den Messias ist das Verständnis der göttlichen Gebote nur eingeschränkt möglich.<82> Die Messias Hoffnung wurde stark vom politischen Umfeld beeinflusst. Als 1492 die Juden aus Spanien vertrieben wurden, deuteten viele dieses Ereignis als die „Geburtswehen des Messias“. Textliche Grundlagen solcher Überzeugungen lieferte am Anfang v.a. das erste Buch Daniel. Später wurde die Literatur der Kabbala, v.a. der Sohar, für die apokalyptisch-messianische Strömung bedeutend.<83>

Der jüdische Universalgelehrte Maimonides war der erste, der die Ankunft des Messias *expressis verbis* mit dem Land Israel verband. Seiner Vorstellung nach hält der Messias alle Gebote und bringt auch alle Juden dazu, sie einzuhalten. Des Weiteren vollbringt er alle nötigen politischen und militärischen Aufgaben, die zur Errichtung einer jüdischen Herrschaft in Eretz Israel nötig sind um dann alle Juden dort zu versammeln und den Tempel wiederaufzubauen. Allerdings kann in Maimonides Augen nur Gott, nicht der Mensch, die Erlösung heraufbringen. Damit legte er den Grundstein für die Vorstellung, dass mit der Gründung des Staates Israel die Ankunft des Messias begonnen hat und sie durch die Besiedlung des Landes beschleunigt werden kann.<84>

3.2 Geschichtliche Vorläufer

Gegenwärtige jüdisch-fundamentalistische Strömungen beziehen sich auf Vorbilder aus der Geschichte, deren Militanz sie bewundern und deren Weg sie nachgehen wollen. Ein Beispiel für ein solches Vorbild sind die Makkabäer, die gegen die hellenistische Macht der Seleukiden (218-161 v.d.Z.) und deren Assimilationspolitik kämpften. Seleucus IV und Antiochus IV setzten eine strenge Politik der Hellenisierung durch. Jerusalem sollte zu einer griechischen Polis ausgebaut und der Tempel dem Zeus geweiht werden. Die Bevölkerung sollte außerdem dem Herrscher Opfer darbringen. Diese Vorstellungen widersprachen diametral den monotheistischen

Grundüberzeugungen des Judentums. Während sich ein großer Teil der Oberschicht allerdings der neuen Kultur anpasste, entwickelte sich v.a. unter der Landbevölkerung reger Widerstand. Ausdruck dieses Widerstandes war der Mord an dem hellenistischen Gesandten Apelles durch Mattathias.<85> Mit diesem Mord begann der Makkabäer-Aufstand. Nach dem Tod Mattathias übernahm sein Sohn Judah die Führung. Mit einer Guerilla-Taktik, die nächtliche Überfälle auf Camps der Seleukiden und die Tötung hellenisierten Juden beinhaltete, vertrieb er und seine Anhänger, die Seleukiden aus Palästina. Sie reinigten anschließend den Tempel in Jerusalem und die Herrschaft der Hasmonäer begann mit Judahs Brüdern Jonathan und Simon.<86> Das Vorgehen der Makkabäer gegen assimilierte Juden oder Juden mit anderen Glaubensvorstellungen, wie etwa die Samariter, kann als fundamentalistisch bezeichnet werden, da sie nur ihren Glauben als den einzig richtigen ansehen und alle anderen als Feinde bekämpfen.<87>

In der hebräischen Bibel finden sich noch weitere Strömungen, die fundamentalistische Merkmale aufweisen. Ein Beispiel sind die Essener, eine Abspaltung vom jüdischen Mainstream, die bereits im 2. Jhd.v.d.Z. entstand. Der Name leitet sich wahrscheinlich vom aramäischen ab und bedeutet „rein“ oder „heilig“. Die Gemeinschaft der Essener bestand aus mehreren kleinen Gruppen, die in ganz Israel verbreitet waren, die berühmteste von ihnen lebte in Qumran am Toten Meer. Sie hatten sich bewusst von ihren jüdischen Zeitgenossen abgewandt, weil sie diese als spirituell und rituell unrein ansahen. Sie wandten sich damit gegen die Lockerung der Gesetze und gegen die zunehmende Hellenisierung. Der Tempelkult in Jerusalem war in ihren Augen gesetzeswidrig. Die Essener glaubten, dass nur sie die wahre Botschaft der Tora erfassten. Ihr Glaube war gekennzeichnet durch eine dualistische Weltanschauung, in der sie als „Söhne des Lichts“ die „Söhne der Finsternis“ bekämpfen mussten. Nach diesem apokalyptischen Kampf würde der Messias erscheinen und sie, das wahre Israel, in der Endzeit belohnen. Zu den „Söhnen der Finsternis“ zählten sie auch die Juden, die sich nicht der essenischen Bewegung angeschlossen hatten.<88> Das Motiv des Kampfes und das klare Freund-Feind-Denken sind Charakteristika, die auch heute noch auf fundamentalistische Gruppen zutreffen.

Im Gegensatz zu der Zurückgezogenheit der Essener steht die offene Aggressivität der Zeloten, eine Bewegung, die im 1. Jhd.n.d.Z. entstand. Ihr Name leitet sich vom griechischen Begriff „zelotes“ ab und bedeutet „der Eiferer“. Aus dem Namen lässt sich bereits ihre Motivation ableiten – sie sind Eiferer für Gott. Bei den Römern galten sie als Räuber, heute würden sie wohl eher als Guerilla-Kämpfer gelten. Sie versuchten durch gezielte „Nadelstichangriffe“ in undurchsichtigem Gelände, die Römer zu vertreiben. Anlass ihres Widerstandes gegen die römische Herrschaft war die Einführung des Zensus in Judäa, Samaria und Idumäa. Anhänger der Zeloten befanden sich v.a. unter der verarmten Landbevölkerung. Zentraler Inhalt ihres Glaubens war, dass es neben Gottes Herrschaft keine andere Herrschaft in Israel geben könne. Jeder fremden irdischen Herrschaft müsse daher der Gehorsam verweigert werden. Gott habe das Land Israel gegeben und damit sei es unveräußerlich und nur das Haus David dürfe regieren. Des Weiteren setzten sich die Zeloten für ein radikales Bilderverbot ein und wandten sich auch gegen Juden, die ihren Ansprüchen nicht genügten. Männer, die nichtjüdische Frauen geheiratet hatten, wurden, nach dem Vorbild Pinchas, Sohn des Eleasars (Num. 25), getötet.<89> Innerhalb der Zeloten gab es noch radikalere Untergruppen, wie etwa die der Sikarier, die erstmals systematisch Gewalt anwendeten. Sie lebten getreu des Mottos lieber zu sterben als Gebote zu brechen. Ihrer Meinung nach hielten die Römer die Erlösung auf und müssten daher aktiv bekämpft werden. Ihre Guerilla-Taktik richtete sich deswegen v.a. gegen Römer, aber auch gegen assimilierte Juden. Die Ablehnung der römischen

Herrschaft einte viele jüdische Gruppen, doch konnte sie nicht verhindern, dass es unter ihnen zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam.<90>

Genau wie die Essener zeichneten sich auch die Zeloten durch eine starke Endzeiterwartung aus, in der sie die letzte Schlacht gegen die Gottlosen gewinnen würden. Im Jüdischen Krieg (66-70) gegen die Römer unterlagen die Zeloten allerdings und mit der Zerstörung des Tempels gingen auch die Zeloten mit ihrer apokalyptischen jüdisch-politischen Kultur unter.<91> Mit ihrer radikalen Einstellung und der aggressiven Durchsetzung ihres Anspruchs auf das Land Israels können die Zeloten auch nach modernen Kriterien als frühe Fundamentalisten gelten.

Die große jüdische Revolte endete mit einer verheerenden Niederlage: der Tempel in Jerusalem wurde aus sinnlosem Hass (sin'at khinam) zerstört und das jüdische Volk aus der Stadt vertrieben. Aus Angst, dass Gewalt in der Zukunft wieder solche Folgen haben könnte, wie der Bar-Kochba Aufstand 132-135 n.d.Z. sie nach sich zog, bei dem 50000 Juden umkamen, lehnten jüdische Gelehrte, wie Rabbi Yochanan ben Zakai, in der darauffolgenden Zeit Aufstände und Gewalt ab. Die Halakha lasse solche Taten nicht zu. Sie versuchten damit, der Religion in Zeiten des Exils eine beruhigende Wirkung zu geben. Durch Gebete und richtiges Verhalten sollte der Tempelkult ersetzt und so das Überleben des Volkes gesichert werden. Statt zu versuchen, die Erlösung aktiv herbeizuführen, sollte das Volk passiv auf den Messias warten. Apokalyptische Elemente in den Schriften und in der mündlichen Tradition wurden bewusst vernachlässigt, um keine weiteren Versuche mit Gewalt, das Schicksal des jüdischen Volkes zu ändern, zu motivieren. Sie schworen, das Ende der Tage nicht zu berechnen, es nicht beschleunigen zu wollen und nicht massenhaft nach Palästina einzuwandern.<92> Für eine lange Zeit hatten sie damit Erfolg.

Am Ende der ottomanischen Herrschaft in Palästina nutzte die jüdische Bevölkerung Gewalt v.a. dazu, sich vor arabischen Angriffen zu schützen. Doch unter dem Mandat der Briten änderte sich die Situation. Untergrundstrukturen bildeten sich, um die Briten aktiv zu bekämpfen.

Die bekanntesten dieser Gruppen waren die Palmach, ein Arm der Haganah, Etzel und Irgun. Besonders die beiden letzten sahen in dem Kampf gegen die Briten einen heiligen Krieg, der das jüdische Volk von der Fremdherrschaft befreien und die Diaspora durch die Errichtung eines eigenen Staates beenden würde. Gewalt gehörte für sie zur Evolution des jüdischen Volkes, um sich als eigenständige Nation zu etablieren. Sie sahen sich dabei als die Nachfolger der Zeloten, die letztendlich den dritten Tempel errichten würden. Realpolitisch richtete sich ihr Zorn v.a. gegen die Beschränkung jüdischer Einwanderung nach Palästina durch das „white paper“.<93>

Angriffe von arabischer Seite wurden mit der gleichen Gewaltintensivität erwidert, sodass in den ersten drei Jahren der britischen Herrschaft 120 Palästinenser starben. Anschläge der Lehi und Irgun richteten sich auch gegen britische Einrichtungen, wie das Steuer- und Postbüro in Jerusalem, und gegen britische Polizisten und Soldaten, die als Symbolfiguren der britischen Herrschaft galten. Während des Zweiten Weltkriegs beendeten die Palmach und Etzel ihre Angriffe auf die Briten, doch die Lehi führte ihre Attacken fort. Bei dem größten Anschlag in dieser Zeit töteten Lehi-Mitglieder den britischen Politiker Lord Moyne in Kairo, den sie dafür verantwortlich machten, die jüdische Einwanderung nach Palästina verhindert zu haben.<94>

Spannungen zwischen den Gruppen führten dazu, dass nun die Haganah und die Palmach zusammen gegen die Lehi und Etzel vorgingen. Daraufhin stoppte die Lehi ihre Attacken, die Etzel unter Menachem Begin führte ihre Angriffe fort, wandten sie aber nicht mehr gegen Juden. Nach

dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Bekanntwerden des Ausmaßes des Holocausts schlossen sich die Haganah, Etzel und Lehi zum Vereinten Widerstand zusammen. Die Irgun, die sich diesem Bündnis nicht angeschlossen hatte, sprengte am 22. Juli 1946 das King David Hotel in Jerusalem, in dem sich Teile der britischen Mandatsverwaltung befanden. Bei diesem Anschlag starben 91 Menschen und 476 wurden verletzt.<95> Den Teilungsplan zur Gründung eines Staates Israel, den die Vereinten Nationen am 29. November 1947 verkündeten, lehnte die Lehi ab und antwortete mit Anschlägen in Haifa und Jerusalem. Nachdem der Staat Israel am 14. Mai 1948 gegründet worden war, schlossen sich die Palmach, Irgun und Lehi zur IDF zusammen.<96> Es ist verständlich, dass diese Gruppen in den Augen der Briten als Terroristen galten, während die jüdische Bevölkerung sie als Freiheitskämpfer betrachtete. Die aggressive Art und Weise, wie die Gruppen ihren Anspruch auf das Land durchsetzten und ihre z.T. messianische Ideologie, können als fundamentalistisch bezeichnet werden. Auch ihre Bezugnahme auf die Zeloten zur Zeit des Zweiten Tempels verstärkt diese Tendenz und diente als Inspiration für national-religiöse Gruppen nach der Staatsgründung.<97>

4. Gush Emunim: Siedlerbewegung und Landnahme

In diesem Kapitel wird die Siedlerbewegung Gush Emunim auf ihre fundamentalistischen Tendenzen untersucht. Dazu werden die Lehren seiner spirituellen Führer, der Rabbiner Kook untersucht, ihre frühen Aktionen beschrieben und die herausgehobene Stellung des Landes erläutert. Zum Abschluss soll dann die im zweiten Kapitel erarbeitete Fundamentalismusdefinition auf die Ergebnisse angewendet werden.

4.1 Rabbi Abraham HaCohen Kook und seine Lehre

Abraham Isaak Kook wurde 1865 in Griva, Litauen, als Sohn einer tiefreligiösen Familie geboren. Sein Vater Shlomo Zalman war Toragelehrter der Mitnaggdim-Bewegung und lehrte Abraham schon früh den Inhalt der Gesetze und Erzählungen. Außerdem entfachte er in ihm die Liebe zu seinem Volk, seinem Land und der hebräischen Sprache.<98> Später lehrte Abraham Kook selbst als Ga'on von Griva und Ponevezh und diente als Rabbi in Zeimelis und Bausk. Auf all diesen Stationen seines Lebens bereitete ihm die Trennung der Juden in unterschiedliche Strömungen wie Hassidim, Mitnaggdim und Hovevei Zion große Probleme, da er sich für das gesamte Volk verantwortlich fühlte. In seinen Schriften versuchte er, all diese Strömungen zu vereinen und darüber hinaus sie mit der jüdischen Kabbala, der europäischen und jüdischen Philosophie und den antiken Wissenschaften zu verbinden. Schon früh entwickelte er dabei einen eigenen religiösen Zionismus, mit dem er sich deutlich von dem säkularen Zionismus seiner Zeitgenossen abgrenzte, der v.a. bei ultra-orthodoxen Juden als Häresie galt. Es ist wichtig herauszustellen, dass Rabbi Abraham HaCohen Kook seine Werke nicht selbst publiziert hat, sondern sie größtenteils erst nach seinem Tod erschienen sind.<99>

Im Jahre 1904 wanderte Rabbi Abraham HaCohen Kook in die osmanische Provinz Palästina aus und wurde zunächst Rabbi der neuen Yishuv in Jaffa, bevor er dann 1919 der erste aschkenasische Chief-Rabbi unter britischem Mandat wurde, der für ganz Palästina zuständig war. Diese Position hatte bis zu seinem Tod im Jahr 1935 inne. In dieser Zeit knüpfte er zum ersten Mal Kontakte mit den säkularen Zionisten, die nach Palästina gekommen waren, um das Land für ein neues jüdisches Leben fruchtbar zu machen. Diese Erfahrung prägte nachhaltig sein Verständnis von den säkularen

Pionieren und ihrer Rolle in Gottes Plan. Diese jungen Menschen waren in der zweiten Einwanderungswelle (1905-1914) aus ökonomischen Interessen nach Palästina gekommen. Ihr Vorhaben war es, durch harte körperliche Arbeit sich selbst zu ernähren und dadurch Schritt für Schritt die Gesellschaft aktiv zu verändern. Für sie war jüdische Identität gleichbedeutend mit jüdischem Nationalismus. Durch ihre Auswanderung nach Palästina fühlten sie sich von der Bürde der Diaspora und den strengen religiösen Vorschriften befreit. Die bisherigen jüdischen Bewohner Palästinas waren hauptsächlich aus religiösen Gründen eingewandert. Durch ihre Gebete im heiligen Land wollten sie dafür Sorge tragen, dass das Judentum in der Diaspora weiter existieren konnte. Aus ökonomischer Sicht waren sie völlig abhängig von Spenden aus Europa. Durch die vermehrte Einwanderung aus Europa sahen die Mitglieder der ersten Yishuv ihre Lebensgrundlage gefährdet. Außerdem lehnten sie die antireligiöse und sozialistische Einstellung der Neueinwanderer konsequent ab. Trotz dieser starken Gegensätze gab es aber nur wenig Konflikte zwischen den beiden Lagern, was v.a. an der räumlichen Trennung lag.<100>

Kook versuchte sich im Laufe seiner Amtszeit als Mediator zwischen den beiden Gruppen. Obwohl er ein orthodoxer Rabbi war, hatte er doch einen breiten Horizont für neue Ideen und zeichnete sich durch eine erstaunlich flexible Einstellung gegenüber einigen Gesetzen aus. So sprach er sich z.B. gegen Beschränkungen der landwirtschaftlichen Arbeit im Shabbatjahr aus. Des Weiteren versuchte Kook, Denkstrukturen zu bilden, die es ermöglichen sollten, mit säkularen Phänomenen umzugehen, denn v.a. der säkulare jüdische Nationalismus stellte für das traditionelle Judentum eine große Herausforderung dar. Mit seinem systematischen Versuch, die Bedeutung des Landes Eretz Israel neu zu interpretieren und auf diese Weise mit den politischen Aktivitäten des säkularen Zionismus zu verbinden, hoffte er, dass eine zusammenhängende zionistisch national-religiöse Philosophie den Graben zwischen traditionell-religiösem Judentum und modernem jüdischen Nationalismus schließen könnte. Dabei bewegte er sich allerdings auf einem schmalen Grat zwischen Innovation und Aufgabe der Tradition.<101>

Drei zentrale Prinzipien sollten dazu dienen, eine Verbindung zwischen jüdischer Tradition und jüdischem Nationalismus herzustellen. Erstens wertete Abraham HaCohen Kook die religiöse Bedeutung des Landes Eretz Israel stark auf. In seinen Augen war die Erlösung des jüdischen Volkes auf engste mit dem Land verbunden. Zweitens zeichnete sich sein Ansatz durch eine dialektische Wahrnehmung der Beziehung zwischen Religion und säkularem Zionismus aus. Drittens glaubte er an eine universelle Bedeutung der jüdischen Renaissance.<102>

Die Mehrheit der Juden hatte sich mit einem Leben in der Diaspora arrangiert und hegte nur messianische Hoffnungen auf eine Rückkehr nach Jerusalem. Gegen dieses passive Warten ging Abraham Kook vor. Das Land war für ihn Teil der jüdischen Identität und Nationalität. Seiner Ansicht nach ist ein Leben in der Diaspora zwar möglich, verzerrt aber den authentischen Charakter des Judentums. Die Rückkehr in das heilige Land der Vorfäter ist eine Pflicht für jeden Juden, denn nur dort können alle Gebote erfüllt und ein volles jüdisches Leben gelebt werden. Die drei Säulen des Judentums, Volk, Tora und Land, bilden für Rabbi Kook eine untrennbare Synthese, die nicht durch ein Leben in der Diaspora zerrissen werden darf. Die Tora kann am besten nur in Eretz Israel studiert werden. Mit seinen Ansichten attackierte Kook also scharf das Gewöhnen an ein Leben außerhalb des heiligen Landes. Juden in der Diaspora haben in seinen Augen ihre Wurzeln verloren und mit der Aufgabe der Hoffnung auf Rückkehr haben sie auch ihre jüdische Identität als Nation aufgegeben. Genau wie der große Rambam glaubte Kook, dass die Rückkehr ins Land von der Erneuerung des Bundes zwischen Israel und Gott abhängt. Das Volk muss alle Gebote und ganz

besonders die in Bezug auf das Land befolgen, um zurückkehren zu können. Diese Thesen Kooks sind allerdings nur nach Entstehen des Zionismus denkbar, der als erstes von einem realen und nicht imaginierten Land in Palästina sprach.<103>

Eben dieser Zionismus brachte religiöse Juden in der Diaspora in ein Dilemma. Schließlich bauten säkulare Juden, die die religiösen Traditionen entschieden ablehnten, Eretz Israel auf und opferten dafür sogar ihr Leben. Warum wurde der Traum, Jerusalem wieder aufzubauen, von sozialistischen Atheisten erfüllt? In der Diaspora konnten diese Bemühungen nicht einfach ignoriert werden, aber vielen gläubigen Juden fiel es schwer, sie gutzuheißen. Rabbi Abraham Kook bot mit seiner Interpretation eine andere Sichtweise der Entwicklungen an. Er sah die Pioniere als säkular motiviert an. Die Quelle ihrer Motivation war nicht die jüdische Tradition, sondern moderner Nationalismus und Sozialismus. Er ging davon aus, dass ihnen ihre wirkliche Motivation selber nicht bekannt war. Sie glaubten vielleicht, dass sie aus säkularen und politischen Beweggründen handelten, aber in Wirklichkeit handelten sie nach dem Willen Gottes. Für ihn waren sie die „Esel des Messias.“ Die anderen Motive dienten ausschließlich der Verschleierung der göttlichen Erlösungsstruktur. Säkularer jüdischer Nationalismus war also nichts weiter als eine Illusion und sehnte sich eigentlich nach einer Rückkehr zu Gott. Als Werkzeug Gottes trugen die säkular-sozialistischen Pioniere also zum Kommen des Messias und der Erlösung des jüdischen Volkes und der ganzen Welt bei. Nicht die subjektive Motivation, sondern die objektive Bedeutung war ausschlaggebend, sodass auch die Besiedlung Eretz Israels durch Atheisten ein Schritt zur Erlösung darstellen konnte. Der säkulare Zionismus würde am Ende schließlich vom wahren, religiösen Zionismus abgelöst werden.<104>Daher musste das religiöse Judentum in der Diaspora den immanenten göttlichen Gehalt des Zionismus sehen und erkennen, dass ein göttlicher Funke sich auch unter einer säkularen Schale verbergen kann. In einem Brief schrieb Abraham Kook: „Who is so blind that he does not see in this the Lord’s hand guiding us, and does not feel obligated to work with God?“<105> Die zionistischen Pioniere waren also nicht gottlos, sondern Arbeiter im Haus Gottes, die am Ende des Prozesses die wahre religiöse Bedeutung ihres Werkes erkennen würden. Den religiösen Juden kam, laut Kook, vielmehr eine erzieherische Rolle zu. Sie sollten die säkularen Zionisten nicht ablehnen, sondern versuchen, sie zu ihren Wurzeln zurückzuholen, denn auch die Säkularen waren ein Teil der jüdischen Religion.<106> Kook erkannte also den historisch-politischen Prozess der vermehrten Einwanderung nach Palästina und gab ihm ein spirituelles Ziel. Für ihn war es kein Widerspruch, dass sich Gottes Handeln auch in säkularen Prozessen und Autoritäten ausdrückte. Er pflegte Kontakte zu Mitgliedern der zweiten Einwanderungswelle, wie etwa Eliezer ben Yehuda. Er bewunderte sie für ihren Aktionismus, eine Eigenschaft, die er bei den Mitgliedern der ersten Yishuw vermisste. Allerdings lehnten viele der Pioniere seinen Ansatz als zu nebulös, mystisch und als zu abgehoben ab und auch die ultra-orthodoxen Juden traten ihm mit Vorbehalten entgegen.<107>

Für Rabbi Kook hatte die Tatsache, dass die Juden in der Diaspora lebten, auch universale Auswirkungen. In seinen Augen war die ganze Welt im Ungleichgewicht, weil das jüdische Volk nicht an seinem angestammten Ort lebte. Die Erlösung Israels war demnach nicht nur ein ethnozentrischer partikularer Prozess, sondern schloss die ganze Welt mit ein. Gott hatte die gesamte Welt geschaffen und damit kommt der Erlösung seines auserwählten Volkes auch eine kosmische Bedeutung bei.<108> In diesem Sinne profitiert die gesamte Menschheit vom jüdischen Erbe, doch ist das jüdische Volk zu engstirnig und vergisst seine Bedeutung für das große Ganze. Viele religiöse Führer lehrten eine zu enge Sicht auf das Judentum und unterschlugen die

universelle Vision, deren Träger das jüdische Volk ist. Schließlich zeigt die Tora als Schatz Israels den Weg zu Friede und Freiheit, doch die Anhänger anderer Religionen haben die göttliche Ordnung noch nicht erkannt. Zwar ist jede Religion ein Weg zu Gott, aber das Judentum perfektioniert alle anderen Religionen, denn Gott hat das jüdische Volk erwählt, um die Welt zu reinigen. Für Kook war das Judentum ein Mikrokosmos der Menschheit.<109>

Dieser Erlösungsprozess endete für Kook aber nicht zwangsläufig mit der Errichtung eines eigenen Staates. Er war sich nämlich überhaupt nicht sicher, ob ein Staat überhaupt erstrebenswert sei. Mit der Errichtung eines Staates würden die Juden in die politische Arena zurückkehren und wären gezwungen, sich an dem Streben nach Macht zu beteiligen. Das Exil bewahrte das jüdische Volk davor, durch einen Staat und seine Politik Schuld auf sich zu laden. In einer nicht-erlösten Welt könnte auch der jüdische Staat kein Staat der Gerechtigkeit sein und somit nicht zur göttlichen Erlösung beitragen. Rabbi Kook war der Meinung, dass das Volk nur erlöst werden kann, wenn gleichzeitig auch die ganze Welt erlöst wird. Einen Staat kann es nicht geben, wenn dafür blutige Politik nötig ist, sondern erst dann, wenn eine globale Transformation der politischen Welt stattgefunden hat. Die Erlösung des eigenen Volkes lässt sich nicht durch heilige Kriege erreichen, sondern nur durch die Erlösung der gesamten Welt.<110> Außerdem wehrte Kook sich gegen eine Reduzierung des Judentums auf einen reinen Nationalismus. Nationalismus war in seinen Augen nur ein temporäres Phänomen und konnte die Bedeutung der Heiligkeit nicht ersetzen. Schließlich ist der jüdische Nationalismus schon einmal wegen Feindseligkeit und Arroganz des Volkes gescheitert. Nur ein Nationalismus, der mit einer Rückkehr zur Tora verbunden sei, kann einen Staat der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit schaffen. Nationale und religiöse Elemente sind für Kook im Judentum untrennbar verwoben.<111> Wenn es zur Etablierung eines jüdischen Staates kommen sollte, genießt die Obrigkeit, sofern sie denn vom Volk anerkannt wird, den gleichen Status, den das biblische Gesetz den Königen zuschreibt. Die Regierung übernimmt in Fragen der Führung des Staates und des Volkes die gleichen Aufgaben wie die biblischen Könige und ihr steht der Gehorsam des Volkes zu.<112>

1907 begann Rabbi Abraham HaCohen Kook mit dem Aufbau einer eigenen Yeshiva, in der er seinen national-religiösen Ansatz an die junge Generation weitergeben wollte. Seine Yeshiva sollte zur spirituellen Erneuerung des Judentums beitragen, den Geist der Nation, auch bei den ultra-orthodoxen Juden, wecken und die halachischen Probleme seiner Zeit lösen. Kook ging es aber nicht um eine rein religiöse Ausbildung. Neben den jüdischen Traditionen sollten auch Sprachen wie Arabisch und Türkisch, europäische Philosophie und Geschichte Teil der Ausbildung sein. Nach Kooks Wunsch sollte seine Yeshiva ein heiliges Zentrum für die ganze Nation werden und sowohl Schüler aus der Diaspora und Eretz Israel anziehen. Nach ihrer Ausbildung sollten seine Schüler als Rabbis, Lehrer und Autoren Licht in die Diaspora bringen und somit Antworten auf die Fragen ihrer Zeit geben. Die HaMercaz-Yeshiva wurde schließlich 1921 eingeweiht.<113>

In Kooks Ansatz spiegeln sich deutlich einige Elemente aus der Kabbala wider. Besonders auffällig ist bei Kook der Gebrauch der Lichtmetapher. Das Universum wird geprägt durch emanierende Energie aus der göttlichen Quelle. Immer wieder strömt neues göttliches Licht in das Universum. Er ging davon aus, dass die verborgenen Lichtfunken wieder zu ihrem Ursprung, dem Schöpfer, zurückgebracht werden müssen, um die Erlösung herbeizuführen. Die Mitzvot und Ethik sind Instrumente die göttliche Offenbarung zu erkennen und durch moralisch richtiges Verhalten können dann die Lichtfunken gesammelt werden. In allem und damit auch im Menschen finden sich Funken des göttlichen Lichts, das vom Schöpfer kommt und den Mensch mit dem Kosmos verbindet.<114>

Die Kabbala enthält die Geheimnisse der Tora und da für Kook die Tora gleichbedeutend mit der jüdischen Nation ist, enthält die Kabbala auch das Geheimnis der Nation, nämlich die Freiheit Israels. Dieser Freiheit sollen keine fremden Elemente hinzugefügt werden, die die Seele Israels stören könnten. In Israel drückt sich schließlich die Offenbarung des göttlichen Willens besonders deutlich aus. Die Seele Israels ist die Wurzel der göttlichen Offenbarung und Israels Geschichte ist die ideale Geschichte der Welt.<115> Hier zeigt sich deutlich Kooks Überzeugung, dass Israel nicht nur für sein eigenes Heil erlöst werden muss, sondern für das der ganzen Welt. Die Strahlen des göttlichen Lichts finden sich nicht ausschließlich im jüdischen Volk. Auch alle anderen Religionen enthalten göttliches Licht, da auch ihre Anhänger von Gott geschaffen wurden. Wenn sie die Bedeutung der Mitzvot erkennen und ein ethisches Leben führen, tragen sie einen Teil zur Erlösung der Welt bei. Erlösung war für Kook ein Prozess, der mit dem Zionismus und der beginnenden Besiedlung des Landes erst begonnen hatte und sich in der Zukunft erfüllen wird.<116>

Kook sah die Gegenwart als die Offenbarung und Manifestation des göttlichen Willens an und erkannte eine Harmonie zwischen der Offenbarung der Tora und der Geschichte des jüdischen Volkes. Das Erbe der jüdischen Nation war für ihn das Medium der Offenbarung. Kook glaubte auch, dass sich das Heilige in allen Dingen offenbart, wenn auch in unterschiedlichen Abstufungen, und damit auch im Profanen, im Atheismus der Pioniere. „The holiness in the profane, which has descended to complete nonholiness is more sublime and holy than the holy in the holy, only is very hidden”.<117> Schließlich handelten die Pioniere aus Liebe zum jüdischen Volk. Der Atheismus ist also ein positives Element der Religion, denn er ist der Katalysator für die natürliche Renaissance, indem er den Glauben von nutzlosen Vorschriften reinigt und so in seine pure Form zurückbringt. Auch der Atheismus wird aus der Quelle der göttlichen Heiligkeit gespeist und enthält Funken göttlichen Lichts. Das Aufeinanderprallen dieser beiden Gegensätze hilft den Gläubigen, zu einem neuen, erleuchteten Wissen von Gott zu gelangen. Der wahre Glaube erkennt in allem, auch im Atheismus, ein Manifest des göttlichen Willens und kann auf diese Weise Schäden, die der Atheismus angerichtet hat, ins Positive verkehren. Für Kook waren Glaube und Häresie voneinander abhängig und nur zusammen konnten sie die jüdische Nation schaffen und für das Volk die Erlösung bringen. Der Messias wird dann kommen, wenn die Welt bereit ist zu verstehen, wie die einzelnen Teile zum Ganzen stehen. Das Judentum, das zu seinen historischen Wurzeln zurückfindet und die Zivilisation befreit, konnte nur aus einer Synthese aus Orthodoxen und Nationalen entstehen. Kook sah diese Bedingung in seiner Zeit erfüllt.<118> Diese dialektische Wahrnehmung war ein Aufruf an sein Volk, zusammenzustehen und zu erkennen, dass jeder auf seine Weise einen Beitrag zur Erlösung leistet. Sein Ansatz zeigt, dass Kook ein neues Verständnis von Heiligkeit entwickelte. Statt in Gebeten oder der Einhaltung der Gebote war für Kook die Heiligkeit im Volk, in der Tora und in Eretz Israel inhärent. Gott sei im Land anwesend und darum sei grundsätzlich jede Form des jüdischen Lebens dort heilig.<119>

Rabbi Abraham Isaak HaCohen Kook gilt heute als ein großer Denker des Zionismus, der maßgeblich zur Entstehung des religiösen Zionismus beigetragen hat. Indem er die Ansätze der Kabbala mit dem säkularen Zionismus verband, konnte er in ihm den Willen Gottes sehen. Ohne ein religiöses Herz war der säkulare Zionismus für Kook nicht überlebensfähig. Er schuf also eine einzigartige nationale Theologie, die die besondere Stellung der jüdischen Identität und die Heiligkeit des jüdischen Nationalismus betonte. Diese Theologie kann auch als Theologie des Profanen bezeichnet werden, da sie versucht, moderne säkulare Strömungen zu integrieren und zu glorifizieren. Er versuchte damit eine Spaltung des jüdischen Volkes zu verhindern, indem er das

Land als vereinigenden Faktor zu etablieren versuchte. Seine Thesen erhielten zu seinen Lebzeiten allerdings nur wenig Beachtung.<120>

4.2 Rabbi Zvi Jehuda Kook und die Aufarbeitung der Werke seines Vaters

Nach dem Tod von Rabbi Abraham Isaak HaCohen Kook versuchte sein einziger Sohn, Rabbi Zvi Jehuda Kook (1891-1982), in seine Fußstapfen zu treten. Allerdings tat er dies am Anfang nur mit mäßigem Erfolg. Die Yeshiva seines Vaters wurde zunächst von anderen Rabbis fortgeführt, säkulare Juden kannten ihn nicht und die Ultra-Orthodoxen lehnten ihn als Rabbi ab, da er weder Gemara-Gelehrter war noch halachische Entscheidungen traf. Zvi Jehuda Kook hinterließ nur Schriften, die aus Erzählungen und Zitaten seines Vaters bestanden. Bei Interpretation und Wiedergabe der Werke seines Vaters ging Kook der Jüngere höchst selektiv vor, manche Teile unterschlug er sogar vollständig. Er sah sich als einzig legitimer Interpret der Schriften seines Vaters, der dessen Lehren auf die gegenwärtige Zeit anwenden durfte. Das Ergebnis war, wie etwa im Buch Orot (Lichter), eine Version der Lehre Abraham Kooks, die das Judentum auf Messianismus und Zionismus verkürzte. Bekannt wurde Zvi Jehuda Kook durch eine Predigt kurz vor Ausbruch des 6-Tage-Kriegs 1967. In dieser Rede rief er: „Where is our Hebron, Shechem, Jericho and Anathoth, torn from the state in 1948 as we lay maimed and bleeding?“<121> Kurze Zeit später eroberte die israelische Armee genau diese Städte, sodass Kook bei vielen als Prophet galt. Vielleicht auch deswegen wurde er später in seinem Leben eine einflussreiche Persönlichkeit, dessen Meinung von Politikern respektiert wurde und zu der die Mitglieder der Gush Emunim, wie etwa Rabbi Moshe Levinger, Haim Druckman oder Shlomo Aviner, aufschauten. Für sie wurde er zu ihrem religiösen Führer, der zwischen Gott und seinen Gläubigen vermittelt und selber Heiligkeit empfangen hatte. Seine Autorität gründete sich dabei allerdings nicht auf die Tora, sondern auf seine Spiritualität. Trotzdem erreichten seine Aussagen unter seinen Anhängern den Stand von da'at Tora – seine Aussagen wurden zu verbindlichen Weisungen.<122>

Nach Zvi Jehuda Kooks Meinung haben die Juden ihr Land verloren, weil sie die Tora nicht richtig studiert haben. In der Diaspora war der nationale Charakter und Stolz genauso vergessen worden wie die Tatsache, dass die Juden Gottes auserwähltes Volk sind. Auch die wahre Heimat Israel ist nur durch den Schein ersetzt worden, eine andere Heimat gefunden zu haben. Doch andere Länder sind unrein wie ein Grab und in Eretz Israel ist die wahre Heimat des jüdischen Volkes. Es ist vergessen worden, dass die Tora dem ganzen Volk gegeben worden war und die Verfassung Israels darstellt. Zusammen haben all diese Versäumnisse zur nationalen Zerstörung geführt, denn wenn die Tora nicht auf diese Weise gelesen und interpretiert wird, verliert das jüdische Volk den Anspruch auf das heilige Land. Das Leben im Exil verstößt also gegen einen zentralen Inhalt der Tora, die den Aufbau und Erhalt der Nation als Grundlage der Existenz des jüdischen Volkes erkennt. Wer sich also weigert, nach Israel zu kommen, weigert sich gleichzeitig die Mitzvot zu erfüllen und gefährdet den Fortbestand der jüdischen Nation. Nur durch die Einwanderung bekommt die Person eine neue Seele und ist nun als Jude vollständig.<123>

Die romantischen Ideen seines Vaters ersetzte Zvi Jehuda Kook durch ein strenges Streben nach Macht und Eroberung. Religiös-politische Entscheidungen wurden dabei mit der gleichen Vehemenz durchgesetzt wie halachische Anordnungen. In seinem Ansatz rückte v.a. das messianische Element in den Mittelpunkt. Dabei lehnt er allerdings die offene Herangehensweise Abraham Kooks ab, der noch die ganze Welt in die Erlösung miteinbezog. Alles nicht-jüdische war in Zvi Jehuda Kooks Augen minderwertig und wurde darum konsequent ausgeschlossen. Die

Theologie des Profanen seines Vaters verengte er auf den jüdischen Nationalismus. Nicht mehr alles Profane enthielt göttliche Funken, sondern nur noch der jüdische Nationalismus. Säkularer Kultur oder alles nicht explizit Jüdischem wurde damit die Existenzgrundlage entzogen, während der religiöse Nationalismus zum höchsten Gut wurde. Es entstand also eine Mischung aus strenger Orthodoxie und einem messianischen Nationalismus. Bezüge zur Kabbala, die bei Abraham Kook noch häufig auftauchen, fehlen bei seinem Sohn fast vollständig.<124>

Bei Zvi Jehuda Kook ging das messianische Interesse eine Beziehung mit der Politik ein und richtete sich v.a. auf den Staat. Kook der Jüngere versuchte stets, die heiligen Texte mit dem aktuellen Geschehen in der Politik in Einklang zu bringen. Es fand also eine Politisierung des Messianismus statt: religiöse Ziele sollten von an mit Hilfe der Politik erreicht werden und gleichzeitig sollte die Politik religiös verbessert werden. Diese Politisierung drückte sich v.a. in der Einstellung zu den eroberten Gebieten aus, die in den Augen Zvi Jehuda Kooks einen wichtigen Teil im großen Erlösungsplan darstellen.<125>

In der chaotischen Situation nach dem Sieg im 6-Tage-Kriegs, in dem die israelische Armee das Westjordanland, die Sinai-Halbinsel, die Golan-Höhen und die Altstadt Jerusalems eroberte, bot die religiös-messianische Deutung der Ereignisse durch Kook neuen Halt. In den Diskussionen um die Zukunft der neuerobernten Gebiete und die Auswirkungen dieser Eroberungen auf das Judentum mischte sich die Interpretation, dass in dem Sieg Gottes direktes Wirken in der Geschichte sichtbar geworden wäre. Kook d.J. erklärte, dass von nun an die Heiligkeit des Volkes und des Landes nicht mehr verborgen ist, sondern für alle sichtbar die Erlösung einen weiteren Schritt in Richtung Vollendung genommen hat. Judäa und Samaria, das biblische Kernland, seien nicht erobert, sondern vielmehr befreit worden, damit das jüdische Volk es besiedeln kann. Mit dieser Befreiung sei die Einheit zwischen dem ganzen historischen Land und dem Volk endlich wiederhergestellt und die Grenzen berichtigt worden. Mit der raschen Besiedlung dieser Gebiete würde die Erlösung noch weiter beschleunigt und darüber hinaus Gottes Ehre vermehrt. Gott bringt sein Volk nun mit Liebe in das versprochene Land zurück, zu den Wurzeln seiner Heiligkeit und erfüllt damit sein Versprechen. Eben diese Liebe Gottes wird auch dafür sorgen, dass der Tempel neu errichtet werden wird. Schließlich war der Tempelberg auch erst seit 1967 wieder in den Händen des jüdischen Staates und damit gehörte der heiligste Ort wieder dem jüdischen Volk. Seit 2000 Jahren hatten Juden auf der ganzen Welt für die Rückkehr gebetet und nun war sie endlich erfolgt. Der schmerzhafteste Verlust des Tempelbergs im Krieg von 1948 war durch das Gefühl des Triumphs ersetzt worden. Inmitten all dieser Verunsicherung und Emotionalität bot Zvi Jehuda Kook eine positive messianische Ideologie an, mit deren Hilfe die Besetzung der Gebiete neu interpretiert werden konnte. Nationalismus und Staatlichkeit wurden in einen religiösen Kontext eingebettet und ermöglichten so eine neue Form der Identifikation und ein neues Bewusstsein der Erwähltheit und Einzigartigkeit des jüdischen Volkes. Der Krieg verband den Staat nun endlich mit dem Land. Diese Ideologie passte zu der wiederaufkommenden Religiosität innerhalb großer Teile der Bevölkerung, die in dem Sieg eine wundersame Errettung aus größter Gefahr sah. Außerdem war auch für viele säkulare Zionisten die neue soziale Ordnung, die durch die Besetzung entstanden war, nur mit Hilfe der Religion zu legitimieren.<126>

Der Sieg im 6-Tage-Krieg und die damit verbundene Gebietseroberung führten bei den religiösen Zionisten zu einer neuen Einstellung bezüglich der Fragen nach Sicherheit, Territorium und Grenzen. Nur innerhalb eines jüdisch-religiösen Staates kann sich das wahre Judentum entfalten und wieder zu der stolzen und starken Nation im eigenen Land werden, die im Tanach beschrieben

wird (Num. 23,24). Denn in den Augen von Kook d.J. war der Staat Israel gleichzusetzen mit dem halachischen Königreich Israels, dem Königreich des Himmels auf Erden. Damit verbunden war die Erwartung, dass die Regierung ihrer Rolle im Plan der Erlösung gerecht werden wird. Die Ideen seines Vaters, der Pluralismus und säkulare Strömungen akzeptiert und gefördert hat, lehnte Kook d.J. entschieden ab. Die jüdische Souveränität über Eretz Israel ist eine Vorschrift in der Tora und der Staat an sich ist heilig, weil er diese Mitzvah erfüllt. Zudem ist sie eine Voraussetzung dafür, dass der Messias kommen wird, weil die Erlösung nur in Großisrael möglich ist.<127>

Zvi Jehuda Kook folgte bei seinen Interpretationen nicht immer der Tora, sondern stellt seine eigene Lehre in den Mittelpunkt: „the Bibel and the Talmud speak of planting trees in the holy land and not the establishment of yeshivas.“<128> Mit diesem Ausspruch heiligt Kook d.J. die landwirtschaftlichen Errungenschaften des säkularen Zionismus, dessen Anhänger nicht streng nach den Gesetzen leben, unbewusst aber der Lehre der beiden Rabbiner Kook folgen. Genau wie sein Vater ging auch er davon aus, dass die säkularen Zionisten bald zur Einsicht gelangen und ihre Rolle in Gottes Plan erkennen und respektieren würden. Bis dahin müssten sie vom Rest der gläubigen Juden toleriert werden, denn schließlich ist die Quelle des säkularen Zionismus heilig: der nationale Wille als Juden wieder in Eretz Israel zu leben. Wenn auch säkulare Juden diesen Drang verspüren, ist das ein gutes Zeichen, dass die Erlösung bald kommen wird. Er sah das Problem, dass zu wenig Religiöse nach Israel auswandern, aus Angst, Gebote zu verletzen. Ihre Sehnsucht nach dem Kommen der Erlösung sollten sie am besten durch die Einwanderung nach Israel und dessen Besiedlung ausdrücken. Anstatt passiv auf die Erlösung zu warten, wie es die ultraorthodoxen Juden tun, wollten Zvi Jehuda Kook und seine Schüler aktiv auf die Zeichen Gottes reagieren. Auch wenn sie nur einige wenige waren, konnten sie doch, weil sie das richtige Ziel hatten, alle Widerstände überkommen.<129>

Ein weiterer Punkt, in dem Kook d.J. von der traditionellen Meinung der Rabbiner abweicht, ist der Ablauf der Erlösung. In der rabbinischen Tradition kann Erlösung nur dann erfolgen, wenn das Volk umkehrt, Buße tut und seine Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu Gott verbessert. Für Kook ist die Buße nur ein Teil, der zeitgleich mit der Erlösung erfolgt und da die Erlösung bereits begonnen hat, wird auch der Wille zur Buße bald erkennbar werden. Zvi Jehuda Kook teilte den Erlösungsprozess in drei Phasen ein: Die erste Phase ist die Sammlung aller Juden in Israel. Das unwiderlegbare Indiz, dass die erste Phase der Erlösung bereits begonnen hat, ist für ihn die Entstehung eines unabhängigen jüdischen Staates, der den Juden aus aller Welt Zuflucht bietet. Die zweite Phase ist das Zusammenführen des Staates Israel mit Eretz Israel. Diese Phase hat mit dem Sieg von 1967 begonnen, ist aber noch nicht abgeschlossen. Die letzte Phase ist gekennzeichnet durch eine wachsende Religiosität, die sich v.a. durch das Einhalten der Gebote auszeichnet. Viele Israelis müssen allerdings erst noch bekehrt werden, bevor die letzte Phase erreicht werden kann. In dem Prozess der Erlösung geht es also darum, die drei Ebenen, Volk, Land und Tora zu verbinden. Dieser Wunsch drückt sich auch in dem Slogan „The land of Israel, for the people of Israel, according to the Torah of Israel“ aus.<130> Alle relevanten geschichtlichen Ereignisse werden in diese Konstruktion eingebettet und können darin entweder als Gottes Wohlwollen oder als göttliche Strafe interpretiert werden. Allerdings machte Zvi Jehuda Kook nie eine genaue Zeitangabe, wann der Prozess der Erlösung abgeschlossen sein und der Messias kommen werde.<131>

Um diesen Prozess voranzutreiben, muss der Staat Stärke gegenüber anderen Nationen demonstrieren, die im Vergleich zum jüdischen Volk kein Recht auf das Land haben. Eine Politik, die sich gegen den Abzug aus den besetzten Gebieten stellt und stattdessen die Besiedlung und

Expansion vorantreibt, erfüllt religiöse Gebote und verdient die volle Unterstützung aller Juden. Ein normales nationales Leben mit eigener Regierung, Wirtschaft und Armee ist eine Etappe auf dem göttlichen Weg zum messianischen Ideal. Im Gegensatz zu den anderen Völkern ist die jüdische Nation nämlich heilig, weil sie von Gott geschaffen wurde. Sie ist das spirituelle Licht, mit dessen Hilfe Gott die Menschheit erzieht. Zwar müssten auch die anderen Nationen respektiert werden, doch der Umgang mit ihnen ist durch strikte Regeln begrenzt. Für die Palästinenser, die in den eroberten Gebieten leben, forderte Kook d.J. entweder eingeschränkte Rechte oder Anreize, freiwillig das Land zu verlassen. In seinen Augen waren sie keine eigene Nation, sondern erst durch die Opposition zu den Juden zu einer Gruppe gewachsen. Als Teil der arabischen Nation sollten sie doch in einem der Nachbarstaaten Israels ihr Recht auf Selbstbestimmung verwirklichen. Er versicherte seinen Schülern: „therefore, once and for all let it be clear and resolved that there is no question of any Arab territories or land, but lands of Israel, the eternal settlement of our forefathers“.<132> Die Palästinenser wollten den jüdischen Staat und die jüdische Nation zerstören, darum blieben ihnen wie damals den Kanaanitern drei Möglichkeiten: fliehen, die jüdische Herrschaft akzeptieren oder kämpfen, wobei die letzte Option ihren sicheren Untergang bedeuten würde. Ein Friede mit den Palästinensern kann immer nur ein vorübergehender Friede sein, denn den wahren Frieden wird nur der Messias bringen. Kook d.J. wehrte sich auch gegen jegliche Einmischung von außen in jüdische Belange, wie z.B. der geforderte Abzug aus den eroberten Gebieten für Friedensverhandlungen.<133>

Ein Ausdruck dieser jüdischen Stärke war nach Kooks Ansicht das Militär, das alle moralischen und spirituellen Qualitäten verkörperte. Genau wie der Staat und das Land ist das Militär heilig, da es zur Beschleunigung der Erlösung beiträgt, indem es das Land verteidigt. Kriege sind dabei ein natürlicher Teil dieses Prozesses. Den 6-Tage-Krieg 1967 z.B. haben Kook d.J. und seine Anhänger zum Krieg der Erlösung umgedeutet. Für Zvi Jehuda Kook sind die israelischen Streitkräfte die Streitkräfte des Messias und Agenten Gottes. Aus diesem Grund erlaubte er seinen Schülern auch im Militär zu dienen und wirkte auf diese Weise an der Errichtung der Yeshivot Hesder mit, in der orthodoxe Juden den Militärdienst mit dem Torastudium verbinden können. Es war für Kook d.J. wichtig, gleichzeitig gläubige und wehrhafte Schüler zu erziehen, die nicht nur die religiösen Gebote befolgten, sondern auch in der Lage waren, aktiv das heilige Land zurückzuerobern und zu verteidigen. Mitglieder der Hesder-Einheiten sahen sich selbst als die wahren Erben des Zionismus, den sie mit ihrer tiefen Religiosität verbanden. Nie wieder sollten die Juden von anderen Völkern aus ihrem Land vertrieben werden. Kooks Schüler dienten mit großem Einsatz in der Armee, oder wie Shlomo Aviner es ausdrückte: „We have no quarrel with the Israel Defence Forces. The army is us and we are the army“.<134> Alle, die das uneingeschränkte jüdische Recht auf die Souveränität in Eretz Israel nicht anerkannten, seien es die arabischen Nationen oder sogar Juden, sind Feinde und müssen bekämpft werden. Um Großisrael zu vervollständigen fehlten Zvi Jehuda Kook aber noch Teile Eretz Israels, wie etwa die andere Seite des Jordans, um die maximale Expansion des jüdischen Lebens zu erreichen.<135>

Mit der Zeit verschwammen die Grenze zwischen den Lehren des Vaters, Abraham Kook, und denen seines Sohnes, Zvi Jehuda Kook. Kook der Jüngere schaffte es, die tiefen und weitreichenden philosophischen Ansichten seines Vaters so zu verkürzen, dass sie für ein breiteres Publikum zugänglich wurden. Die diffuse Hoffnung auf einen Messias im Judentum kanalisierte er in der Aufforderung, Siedlungen in den neuen Gebieten zu errichten. Aus den abstrakten mystischen Thesen seines Vaters leitete er direkte Handlungsanweisungen ab, die zusammen mit den heiligen

Texten als Blaupause für die Zukunft dienen sollten. Er löste die dialektische Spannung in der Lehre seines Vaters auf, um eine Politik zu rechtfertigen, in der das Profane als minderwertig angesehen wird. Nur er und seine Schüler konnten in den Ereignissen der Gegenwart die verborgene Wahrheit erkennen.<136>

In den Augen der Mitglieder der Gush-Emunim haben beide Rabbiner eine besondere Stellung inne, da sie in ihren Ansätzen sowohl ultratraditionalistisch als auch revolutionär sind. Beide standen für eine strikte Einhaltung der Gebote, obwohl sie, besonders was das Land betraf, Positionen bezogen, die dem traditionellen rabbinischen Deutungen in der Diaspora entgegenstanden. Der entscheidende Unterschied dabei ist, dass Abraham Kook nie die Errichtung eines jüdischen Staates miterlebt hat und so von einer hypothetischen Zukunft mit einem idealen Staat träumen konnte. Sein Sohn dagegen musste versuchen, die bestehenden staatlichen Verhältnisse mit seiner und der Lehre seines Vaters in Einklang zu bringen. Dafür definierte er den Zionismus neu und gab ihm eine entscheidende jüdisch-religiöse Konnotation. Zudem hatte er den Holocaust und die Kriege mit den arabischen Nachbarstaaten miterlebt, die seine Interpretation des Messianismus seines Vaters entscheidend mitprägten.<137>

Die religiöse Führungsrolle, die Zvi Jehuda Kook am Ende seines Lebens innehatte, nutzte er dazu, absolute Entscheidungen in allen Bereichen des Lebens zu fällen, ohne sich dafür rechtfertigen zu müssen. Seine Prämissen waren dabei stets die Heiligkeit des Landes und des Staates, also absolut transzendente und kompromisslose Handlungsmotive. Den Anspruch des jüdischen Volkes auf das biblische Kernland Judäa und Samaria setzt er über alle Ansprüche, die von Seiten anderer Nationen erhoben werden, denn nur das Volk Gottes hat eine immerwährende Bindung an das Land, die unabhängig von wirtschaftlichen oder politischen Gegebenheiten ist. Die Besiedlung des Landes war in seinen Augen die historische Herausforderung seiner Generation und seine Schüler erfüllen mit ihren Siedlungen die Aufgabe aller Juden. Schwierig wurde es für ihn, wenn die Realität seinen Konzepten widersprach. So z.B. wenn die Armee und die Polizei Siedlungen im Westjordanland räumten. Er hatte eine zu große Erwartung auf das baldige Kommen des Messias aufgebaut, als dass er solche Kursänderungen der Regierung in seine Ideologie integrieren konnte. Er geriet damit mit der Lehre seines Vaters in Konflikt, dass die Regierung, auch wenn sie scheinbar gegen die Erlösung agiert, von Gott geleitet wird und am Ende zur Erlösung beitragen wird.<138>

4.3 Die Entstehung von Gush Emunim und die frühen Aktionen

In der Mitte der 1970er Jahre trat eine Bewegung in der israelischen politischen Öffentlichkeit ans Licht, von der viele Beobachter glaubten, dass sie innerhalb kurzer Zeit wieder verschwunden sein würde. Die Bilder zeigten junge Familien in den neu besetzten Gebieten der Westbank, die gleichzeitig Waffen und die Tora in den Händen hielten. Sie schreckten nicht davor zurück, die Soldaten anzugreifen oder in arabischen Städten für Unruhe zu sorgen. Damit schafften sie es entgegen allen Prognosen, ihre Anliegen für lange Zeit auf die nationale Agenda zu schreiben. Die hier skizzierten Ereignisse sind die ersten öffentlichen Auftritte einer Gruppe, die sich Gush Emunim (Block der Gläubigen) nannte und sich 1973 im Zuge des Yom-Kippur-Kriegs gründete. Die psychologische Niederlage in diesem Krieg wollten sie durch Nationalstolz ersetzen. Einer ihrer wichtigsten Köpfe war Rabbi Moshe Levinger, der es zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, das Großisrael aus dem Tanach mit allen Mitteln wieder zu errichten. Das wichtigste Thema des Gush Emunim war daher die Besiedlung der neu eroberten Gebiete Judäa und Samarias, aus denen sie die

palästinensische Bevölkerung auf lange Sicht vertreiben wollten. Dies geschah oft gegen den Willen der Regierung, doch auch sie konnte die illegalen Siedlungen, Massenproteste und gewaltsame Ausschreitungen nicht verhindern. Bei der Bevölkerung dagegen erfuhr der Gush Emunim Rückhalt, der sich auf ein positives Image als eine dynamische und visionäre Bewegung stützte, die mit großer Leidenschaft und Aufopferungsbereitschaft für das Wohl der ganzen Gesellschaft kämpfte. Nach seiner Gründung ging der Gush Emunim dazu über, Tatsachen zu schaffen. Er gründete in kurzer Zeit Siedlungen mit mehr als 8.000 Bewohnern, die häufig in Konflikt mit der Polizei, dem Militär und ihren arabischen Nachbarn kamen. 2008 gab es 120 anerkannte Siedlungen, in denen 289.600 Menschen lebten. Gush Emunim hoffte, durch die Gründungen von Siedlungen die Regierung dazu zwingen zu können, sie bei ihren Plänen für Israel und das Judentum zu unterstützen.<139>

Der Vordenker und spiritueller Anführer des Gush Emunim war Rabbi Zvi Jehuda Kook. Viele der Gush Emunim Rabbiner waren Schüler in seiner Yeshiva und lernten dort seinen religiösen Zionismus kennen, den sie als Basis ihrer Handlungen sehen. Sie waren tief verwurzelt in ihrer Religion und stolz auf ihre Zugehörigkeit zum Judentum, während sie gleichzeitig danach strebten, ihrer Nation zu dienen. Ihr Ziel war es, eine große Erweckung des Volkes zu erreichen. Das Volk sollte erkennen, dass ihre zionistische Vision Teil des jüdischen Erbes ist und zur Erlösung führen wird. Die Siedlungsaktivität war dabei der Kern des Erlösungsprozesses. Das Ergebnis der Erlösung würde das Königreich Israel sein, das volle Souveränität über das heilige Land besitzt und in dem das Leben nach der Halakha geführt wird. Der Tempel in Jerusalem würde wieder errichtet werden und mit ihm andere biblische Institutionen, die den Staat in den Bereichen Wirtschaft und Recht lenken werden. Durch Enthusiasmus gespeiste Aktivität, die Erlösung durch ihre Taten zu beschleunigen wurde für sie genau wie das Studium der Tora zu einem religiösen Ritual, mit dem sie dem Zionismus eine neue Gestalt geben wollten. Mit Hilfe Kooks d. J. konnten sie den Sieg von 1967 und die beinahe Niederlage von 1973 in ihr Weltbild integrieren. Aus seiner Lehre, dass die Erlösung bereits begonnen hat, schöpften sie weiter Motivation für ihr Ziel, die auch der Rückschlag nach dem Yom-Kippur-Krieg nicht verringern konnte. Vielmehr spornte er viele Aktivisten erst recht an, weiter zu handeln. Judäa und Samaria wurden somit zum Dreh- und Wendepunkt einer neuen zionistischen Religiosität.<140>

Der Gush Emunim erkannte, dass auch die Nationalreligiöse Partei (NRP), deren Schulen die meisten Mitglieder besucht hatten und der sie ideologisch nahestanden, ihre Ansichten nicht widerspiegelt und sie daher selber aktiv werden mussten. Mit Liebe zu Israel, vermehrter Einwanderung, Siedlungen im ganzen Land, v.a. in der Westbank, und einer starken Außen- und Sicherheitspolitik wollten sie ihre Ziele erreichen. In ihrem Programm verbanden sie also Religiosität mit Nationalismus. Sie ersetzten den rechtlichen Begriff „Staat Israel“ durch die religiöse Bezeichnung „Eretz Israel“ um dieser Verbindung noch weiter Ausdruck zu verleihen.

Zurückhaltung und Pragmatismus waren nicht die Kennzeichen ihrer Politik. Sie vertraten vielmehr klar die ideologische Position der Falken. Daraus ergab sich eine organisatorische und ideologische Unabhängigkeit des Gush Emunim von jeglicher Partei. Sie wurden vielmehr zur Gegenkraft, v.a. zur herrschenden Arbeiterpartei, obwohl es immer wieder personelle Verflechtungen und Kooperationen gab. Im Laufe der ersten Jahre schaffte der Gush Emunim eine Organisationsstruktur, die es ihm ermöglichte, die israelische Öffentlichkeit auf seine Anliegen aufmerksam zu machen. Seit 1967 setzten sich größere Teile der israelischen Öffentlichkeit mit den Themen Nationalismus und Religion auseinander. Diese Menschen versuchte Gush Emunim gezielt

mit der religiösen und nationalen Erneuerung des Judentums anzusprechen. Die Rückkehr von säkularen Juden zum Judentum konnte in den Augen von Gush Emunim schon allein durch zionistisches Engagement geschehen und bedurfte nicht notwendigerweise eine orthodoxe Lebensweise. Die Erfolge der Rekrutierungskampagnen waren allerdings nur klein. Nur wenige säkulare Juden ließen sich vom Gush Emunim bekehren und auch nur wenige ultra-orthodoxe Juden konnten seinem Programm zustimmen. Die ersten lehnten die Forderung, alle Bereiche des Lebens auf die Tora zu stützen ab, während die zweite Gruppe mit der messianisch-mystischen Herangehensweise nicht einverstanden war. Gush Emunim schaffte es nicht, den Graben zwischen diesen beiden Bevölkerungsgruppen zu überwinden und sie in ihre nationale Vorstellung eines neuen Judentums zu integrieren.<141>

Die ersten Aktionen des Gush Emunim waren Proteste gegen den Abzug aus dem Golan und gegen Übereinkünfte mit Ägypten und Syrien, wie Kissinger sie nach dem Yom Kippur Krieg vorgeschlagen hatte. Die Anhänger des Gush Emunim wehrten sich dagegen durch Sitzblockaden vor dem Haus des Premierministers. Zu dieser Zeit begannen sie auch mit ihren ersten Versuchen, Siedlungen in den besetzten Gebieten zu gründen. Nach mehreren Fehlversuchen, bei denen die Regierung die Siedlungen von Soldaten räumen ließ, kam ein Kompromiss zustande, der es Gush Emunim erlaubte, im Dezember 1975 eine Siedlung in der Nähe von Nablus zu gründen. Die Regierung unter Rabin wollte aber weiterhin aus politisch-rechtlichen Gründen die Westbank nicht annektieren und sie zu Staatsgebiet machen, wie es Gush Emunim forderte. Ein Jahr später durfte Gush Emunim dann legal in Elon Moreh siedeln, eine Siedlung, aus der die Siedler von der Armee bereits achtmal vertrieben worden waren. Als Zeichen seines Sieges führte Rabbi Moshe Levinger 20.000 Juden in einem Siegesmarsch durch Samaria, um der Regierung seine Macht zu demonstrieren.<142>

Levinger entwickelte sich immer mehr zum charismatischen Kopf des Gush Emunim. Andere Siedlungen, wie in Sebastia und Ofra in der Nähe von Ramallah, folgten und dienten als Ausgangspunkt für die weiterreichende Penetration des arabischen Gebiets. Der Plan war es, kleine Siedlungen in dicht besiedeltem palästinensischem Gebiet mit einer hohen religiösen Bedeutung für das Judentum zu errichten. So war es zuvor schon in Beit-El, Betar und Kiryat Arba bei Hebron geschehen, die bereits 1972 von der Regierung widerstrebend als ländliche Siedlung anerkannt worden war. Sogar David Ben Gurion hatte Levinger bei seinen Plänen unterstützt, eine Siedlung bei Hebron zu gründen.<143>

Die Siedlungen begannen meist als eine kleine Gruppe von Aktivisten, die in Zelten auf abgelegenen Gebiet lebten und wurden schnell von der Regierung wieder geräumt. Als Ausgleich erhielt Gush Emunim dann oft die Erlaubnis, eine Yeshiva an dem Ort zu gründen, aus der sich dann im Laufe der Zeit eine komplette Siedlung entwickelte. Eine weitere Taktik, Siedlungen auf palästinensischem Gebiet zu errichten, war die Vortäuschung einer archäologischen Grabung oder die Errichtung eines Militärstützpunktes. Die Siedlungen stellten in den Augen des Gush Emunim eine Lösung für die strategischen und moralischen Probleme Israels dar. Die Siedler sahen sich selbst Glieder einer ununterbrochenen Kette jüdischen Lebens in Judäa und Samaria, die von Abraham bis in die Zukunft reichen wird. Sie fühlten sich nicht als Eindringlinge in fremdes Gebiet, die Kolonien gründeten, sondern sie kehrten nach Hause zurück. Dafür brauchten sie keinen Plan der Regierung, denn sie handelten ausschließlich nach Gottes Plan. In der Bevölkerung erfuhr Gush Emunim zu dieser Zeit v.a. wegen ihres Pioniergeistes und ihres leidenschaftlichen Einsatzes für die Erlösung immer mehr Rückhalt.<144>

Mit ihren vielen kleinen Siedlungen wollte Gush Emunim die politischen Hindernisse und moralischen Bedenken überwinden, die sie sowohl in der Regierung wie auch in der Bevölkerung vorzufinden glaubten. Mit ihren kurzen und medienwirksamen Aktionen, bei denen die Teilnehmer das Gefühl hatten, an dem messianischen Prozess zu partizipieren, wollten sie dem ganze Volk eine spirituelle Führung zurück zum Zionismus und Judentum bieten. Sie identifizierten sich dabei auch mit den zionistischen Pionieren vor der Staatsgründung und sahen bei ihnen die gleichen Handlungsmotive wie bei sich selbst. Gush Emunim unterschied sich von anderen Protestbewegungen dieser Zeit v.a. durch seine eindeutigen Analysen der Situation und sein konkretes Programm zur Änderung der Autoritäts- und Legitimationskrise der Arbeiterpartei nach 1973. Die Siedlergemeinde mit ihren charismatischen Führern und ihrer konkreten Weltanschauung bot in dieser Situation einfache Antworten und definierte zentrale Werte der Gesellschaft wie Zusammengehörigkeit neu. Zudem profitieren sie davon, dass auch keine andere politische Gruppe, die Mehrheit der Israelis von ihrem Lösungsansatz überzeugen konnte.<145>

In den bestehenden Siedlungen bauten die Aktivisten eine Infrastruktur auf und begannen, neue Mitglieder zu werben. Dies geschah durch Lobby-Arbeit in der Knesset, Kundgebungen, Medienpräsenz und Informationsabenden in den Siedlungen. Innerhalb des Gush Emunim gab es verschiedene Organe, die das Zusammenleben regelten. Der Yesha-Rat diente als eine Art Parlament in den eroberten Gebieten, der alle administrativen Aufgaben und die Lobbyarbeit bei Ministerien, Militärs und der Jewish Agency übernahm. Sie war auch zuständig für die Medienpräsenz. Gush Emunim achtete darauf, möglichst häufig mit positiven Beiträgen über seine Siedlungen oder die Räumungsaktionen der Regierung in Zeitung, Radio und Fernsehen aufzutauchen. Bilder von Siedlern in der Natur in Judäa und Samaria und die dazu gehörenden Slogans sollten eine positive Identifikation der Bevölkerung mit ihren Zielen bewirken.<146>

Die Bewohner der Siedlungen bildeten enge, verschworene Gemeinschaften, die mit ihrer eigenen Kultur in sich selbsterhaltenden Siedlungen lebten, in denen jeder Aspekt des Lebens geregelt war. Ihre Kinder besuchen eigene Bildungseinrichtungen, eine eigene Administration regelte das öffentliche Leben in den Siedlungen und auch das soziale Leben wurde streng reguliert. Frauen wurden z.B. danach beurteilt, wie viele Vorschriften sie in ihrer Haushaltsführung beachten, wie viele Kinder sie hatten und wie hochgeschlossen sie gekleidet waren. Es entstanden eigene kleine Parallelgesellschaften mit einer eigenen Hierarchie, die von der Mainstream-Gesellschaft isoliert lebten, sie aber aktiv zu verändern und anzuführen versuchten.<147>

Darüber hinaus zeichneten sich die Mitglieder durch eine tiefe Religiosität aus, aus der heraus sie teilweise nicht vorgeschriebene Praktiken ausübten. So fasteten viele Mitglieder an mehr Tagen als nur an Yom Kippur und bestanden auch beim Morgengebet auf ein minyan. Auch die Geschlechtertrennung setzten sie besonders in den Schulen und bei Kulturveranstaltungen rigoros durch. Das Privatleben des Einzelnen wurde ebenso stark durch die religiösen Vorschriften bestimmt. Ansonsten bestand die Gefahr innerhalb der Gemeinschaft in Verruf zu geraten. Es entstand beinahe ein Wettbewerb unter den Männern, wer mehr Stunden am Tag betete. Selbst geschäftliche und politisch-administrative Entscheidungen wurden auf Grundlage der Tora gefällt. Dem Studium der Tora kam eine immense Bedeutung zu. Männer verbrachten teilweise 18 Stunden am Tag in der Yeshiva und auch Kinder lernten schon früh in der Yeshiva mit. Um sich von den ultra-orthodoxen Juden abzugrenzen, die sie für ihre passive Haltung stark kritisierten, trugen sie moderne Kleidung. Damit wollten sie zeigen, dass tiefe Religiosität und Orthodoxie einen modernen Lebensstil und Nationalismus nicht ausschließen. So war es nicht selten, dass Männer

eine gehäkelte Kippa, Zizith und Gebetsschal zur Jeans oder Militäruniform trugen. Den religiösen Institutionen warf Gush Emunim vor, zu wenig für die Erlösung zu tun und ihnen stattdessen Steine in den Weg zu legen. Die religiösen Führer des Landes gingen zweifelhafte Kompromisse mit der Politik ein, bei denen sie die spirituellen und religiösen Inhalte aufgaben. Gush Emunim verstand sich also auch als eine Alternative zum religiösen Establishment.<148>

Anders als zu Rabin-Regierung unterhielt der Gush Emunim zu der Likud-Regierung unter Menachem Begin, die 1977 an die Macht kam, ein gutes Verhältnis. Ministerpräsident Begin unterstützte die Siedlungspläne und plante Land- und Häuserkäufe. Er wollte sich allerdings die Kontrolle über das wo und wann nicht aus der Hand nehmen lassen, und das Gesetz auch in den Siedlungen zur Anwendung bringen sowie den Friedensprozess weiter vorantreiben. Zu Beginn seiner Amtszeit besuchte er Judäa und Samaria und ließ sich von Rabbi Zvi Jehuda Kook segnen. Er gab den Siedlern weitreichende Rechte, legalisierte bereits bestehender Siedlungen und versprach, mehr Siedlung zu bauen. In Elon Moreh versprach Begin: „Es werden noch viele weitere Elon Morehs folgen.“<149> Begin nutzte geschickt die Anliegen des Gush Emunim, um eine Politik der territorialen Expansion ohne direktes Eingreifen der Regierung durchzuführen. Diese wäre sonst nur schwer möglich gewesen, da die Siedlungen dem Völkerrecht widersprachen. Die Siedlungen stellten einen Weg dar, die territoriale Einheit eines möglichen palästinensischen Staates auseinanderzureißen und so dessen Etablierung deutlich zu erschweren. Seit langer Zeit erfuhren die Siedler wieder Zuwendung von säkularen Unterstützern, die es als ihre zionistische Pflicht ansahen, die Bewegung zu fördern. Gush Emunim ging davon aus, dass die Regierung Begin ihre Ideologie vollständig teilte und sie sie nun gemeinsam umsetzen würden. Für die Mitglieder des Gush Emunim war der Glaube an Großisrael kein Lippenbekenntnis, sondern eine Lebensaufgabe. Mit Begin im Rücken fühlten sie sich als von der Regierung eingesetzt, um die jüdischen Interessen in der Westbank zu vertreten. Dafür erhielten sich auch finanzielle Unterstützung von der Regierung. Zwischen 1977 und 1981 wurden 400 Millionen Dollar in die Westbank und Gaza investiert. Bis 1984 entstanden 113 neue Siedlungen mit 46.000 Siedlern. Außerdem kam es häufig zu personellen Verflechtungen zwischen den Sicherheitskräften und den Mitgliedern der Gush Emunim, sodass illegale Initiativen, wie Häuserbauten auf palästinensischem Land, nicht geahndet, sondern vielmehr unterstützt wurden. Obwohl Gush Emunim keine eigene Partei war, gelang es Mitgliedern dennoch über die Listen ideologisch verwandter Parteien in die Knesset einzuziehen und sich dort für ihre Ziele einzusetzen.<150>

Doch die dadurch geschürten Hoffnungen der Siedler wurden enttäuscht, als Begin Ägyptens Präsident Sadat empfing und mit ihm über territoriale Zugeständnisse für einen Friedensvertrag sprach. Das führte dazu, dass Gush Emunim seit dem mehr Anordnungen ignorierte und die Regierung öffentlich kritisierte. Jedes Anzeichen von Schwäche auf Seiten der Regierung nutzten sie, um die Siedlungen wieder auf die Tagesordnung zu bringen.<151>

Seit eine Partei aus dem rechten Spektrum an der Macht war, büßte der Gush Emunim seine Sonderstellung ein und verlor auch seine Position als Gegenkraft. Die Phase der Formierung und Ausarbeitung der Ideologie hatte unter einer linken Regierung stattgefunden. Hier konnte sich der Gush Emunim leicht von dem säkularen Arbeiterzionismus abgrenzen. Auf der anderen Seite erfuhr er nun zum ersten Mal Unterstützung von der Regierung, die die Leute ermutigte, in die Siedlungen zu ziehen, Straßen ausbaute und elektrische Leitungen verlegen ließ. Allerdings legte Menachem Begin nie einen Besiedlungsplan vor, wie es die Vorgängerregierung unter Rabin mit dem Allon-Plan getan hatte. Begin versprach nur vage, in den nächsten 20 Jahren 1 Millionen Juden in der

Westbank anzusiedeln. Die religiöse Motivation Gush Emunim konnte Begin dabei allerdings nicht teilen. Die Unterschiede zwischen der radikalen Siedlungsbewegung und der politischen Partei Likud waren doch zu groß, um auf Dauer eine Zusammenarbeit zu gewährleisten. Beginns Unterstützung der Siedler hatte ihre Grenzen. Als 1979 der oberste israelische Gerichtshof urteilte, dass eine Siedlung in der Nähe von Nablus gegen die Rechte der palästinensischen Bevölkerung verstieß, musste Gush Emunim diese Siedlung trotz großen Protests räumen. Gush Emunim sah seine nach dem Gesetz illegalen Aktivitäten als legitimiert an, weil sie für das größere Wohl der ganzen Nation handelten. Sicherheitsbedenken oder Friedensinitiativen hatten für sie deswegen keinerlei Bedeutung, schließlich waren die Siedlungen von Gott gewollt. Zusammenstöße mit der Polizei bei der Räumung illegaler Siedlungen gehörten für sie zur Erfüllung des Gebots der Besiedlung des Landes.<152>

Einen großen Schock erlebte die Bewegung als 1978/79 die Camp-David-Verträge unterzeichnet und mit ihnen der Abzug vom Sinai beschlossen wurde. Moshe Levinger sprach vom „virus of peace“,<153> der sich in Israel ausbreitete und die Erlösung aufhalte. Von nun an investierten die Siedler ihre gesamte Energie in den Versuch, den Abzug zu verhindern. Dabei kam es mehrmals zu gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den israelischen Streitkräften. Besonders die Räumung der Siedlung Yamit 1982 war für die Siedler traumatisch, da die Regierung und das Militär nicht auf ihre Forderungen eingingen, die Siedlung zu erhalten, sondern sie mit aller Konsequenz räumen ließ. Auch Siedler, die gar nicht in der Region wohnten, reisten extra an, um sich an den Unruhen zu beteiligen. Als sich Gush Emunim bewusst gegen das Militär stellte, gab er seinen Glaubensgrundsatz, dass die Armee des Staates Israel heilig ist auf und wandte sich gegen die vorher so verehrten Streitkräfte. Die Bereitschaft wuchs, dem Aufruf ihres spirituellen Führer Zvi Jehuda Kook zu folgen und eher zu sterben als Land aufzugeben. In einem Interview machte ein Siedler deutlich: „Es gibt nicht viele Sachen, wo ich sagen kann, ich bin bereit, für sie mein Leben in Gefahr zu bringen, aber ich wäre doch bereit, im Gefängnis zu sitzen, ja ohne Zweifel mein Leben zu riskieren, um die Evakuierung zu verhindern“.<154>

Die Siedler fühlten sich von der Bevölkerung, die ihre Proteste kaum unterstützte, im Stich gelassen, von der Regierung und ehemaligen Förderern betrogen und wollten mit aller Macht das Land vor dem Ausverkauf schützen. Der Verlust von Land griff einen zentralen Teil ihrer Identität als Gemeinschaft, ihres Glaubens und nicht zuletzt ihrer Existenzgrundlage an. Aus Angst vor Vernichtung durch äußere Feinde wuchs der Wille zum Kampf, zur Not auch gegen die eigene Regierung. Sie konnten nicht verstehen, warum die Regierung die Westbank nicht schon lange offiziell annektiert hatte und auf diese Weise die Situation des Aufeinanderprallens vermieden hatte. Die Siedler waren nun gezwungen, sich zwischen dem Gesetz des Staates und dem der Tora zu entscheiden. Viele von ihnen blieben auf der Seite der Tora und ließen sich verhaften, um zu zeigen, wie weit die Siedler bereit waren zu gehen. Proteste gegen Räumungen von Siedlungen in der Westbank wurden daher mit noch größerer Vehemenz und Aggression geführt, da die religiös-messianische Bedeutung dieses Gebietes die des Sinais noch überstieg. Die Frustration der Siedler zeigte sich auch daran, dass es zu dieser Zeit mehr Zusammenstöße mit der Armee gab als Versuche, neue Siedlungen zu gründen. Dabei entfremdeten sie sich allerdings zunehmend von der Bevölkerung, die ihre Aktionen, v.a. gegen das Militär, nicht unterstützte und den Gush Emunim zunehmend als eine Gefahr für die Einheit und das Zusammengehörigkeitsgefühl im Staat erkannte. Zudem wuchs sowohl bei der israelischen Bevölkerung als auch bei der internationalen Gemeinde die Akzeptanz für einen eigenständigen palästinensischen Staat. Ein weiterer Tiefschlag war der

Tod ihres spirituellen Führers Rabbi Zvi Jehuda Kook im Jahr 1979. Keiner seiner Schüler konnte seinen Platz einnehmen und so entstanden verschiedene Zentren um die Rabbis in den einzelnen Siedlungen, die bezüglich ihres Engagement und ihrer Gläubigkeit im Wettstreit lagen.<155>

Auch das Erstarken der Friedensbefürworter nach dem 2. Libanonkrieg führte Gush Emunim tiefer in die Krise. Er antwortete mit einer Reihe von Anschlägen gegen arabische Institutionen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. Doch diese Phase der Eskalation währte nur kurz und Gush Emunim zog sich stattdessen wieder zurück und musste sich innerhalb der Gruppe mit Flügelkämpfen auseinandersetzen. Der ambitioniertere Flügel wollte mit allen Mitteln, auch mit kriegerischen, die Besiedlung Großisraels erzwingen. Dagegen wollte der minimalistische Flügel warten bis die Bevölkerung dafür spirituell bereit ist. Die gemäßigte Mehrheit strebte dagegen eine Sicherung des bereits eroberten Gebietes an, um Siedlungen behalten zu können und zumindest eine territoriale Grundlage für den Beginn des Erlösungsprozess zu besitzen.<156>

Ein weiteres Problem war, dass sich die Zusammensetzung der Siedler veränderte. Die Amana, die jüdische Siedlungsorganisation, die über eine relativ große Unabhängigkeit von Gush Emunim verfügte hatte bereits 1978 einen Plan veröffentlicht, der vorsah 100.000 Juden in der Westbank anzusiedeln. Dafür entwickelte sie das Siedlungsmodell der Gemeinschaftssiedlung, die sich durch eine große Homogenität und strikte soziale und moralische Kontrolle auszeichnen sollte. Die neue Siedlungsform zielte darauf ab, die Ideologie des Gush Emunim mit einem höheren Lebensstil zu verbinden, um sie so für mehr Menschen attraktiv zu machen. Allerdings war die nächste Generation der Siedler nicht mehr so homogen wie die erste und hatte keine so fundierte religiöse Ausbildung, aus der sie ihre Motivation ziehen konnte.

Die Schüler Zvi Jehuda Kooks verloren mehr und mehr an Einfluss und wurden durch junge Leute ersetzt, die nicht mehr zum orthodoxen Lager der Falken gehörten. Viele zogen in die Siedlungen wegen der Nähe zu den großen Städten bei gleichzeitig geringen Preisen ohne sich mit der messianisch-religiös-zionistischen Ideologie zu identifizieren. Da es keine genauen Kriterien gab, wer bei Gush Emunim Mitglied werden konnte, war dieser Zuzug nicht zu verhindern. Auch die Hoffnung, dass nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Masseneinwanderung nach Israel die Zahl der Siedler steigen würde, die sich mit der Ideologie von Gush Emunim identifizieren, erfüllte sich nicht. Im Laufe der 1980er Jahre entwickelten sich die Siedlergemeinden immer mehr zu normalen Vororten. Viele Mitglieder hatten das Gefühl, ihr Ziel erreicht zu haben. Für riskante Protestaktionen waren sie nicht mehr zu gewinnen, da sie als Angehörige der Mittelklasse nun viel zu verlieren hatten.

Nur noch der harte Kern des Gush Emunim bestand aus gläubigen Yeshiva-Studenten, die mit der Mehrheit der Siedler nur noch wenig gemein hatte. Sie sahen sich aber als die Avantgarde der ganzen Bewegung, der auch vor außenpolitischen Konsequenzen, wie einem Krieg mit den arabischen Nachbarstaaten oder einem Verprellen der USA keine Angst hatten.<157> Es handelte sich v.a. um junge gebildete aschkenasische Israelis, die aus der Mittelschicht stammten. Die Mehrheit von ihnen war durch ihr Yeshiva-Studium entweder an der Merkaz HaRav oder an mit ihr verbundenen Schulen zum Gush Emunim gekommen. Diese Führungsriege stand immer im engen Kontakt miteinander und ihre Mitglieder kannten sich meist schon seit der Kindheit.

Erst mit dem Beginn der ersten Intifada 1987 trat Gush Emunim wieder medienwirksam in die Öffentlichkeit. Ihr erneutes Auftreten zeichnete sich v.a. durch aggressives und provokatives

Verhalten gegenüber ihren palästinensischen Nachbarn aus. Durch den Aufstand der Palästinenser fühlten sich viele Siedler in ihrem Glauben und der Annahme, dass das ganze Land ihnen gehörte, bestärkt und waren nun wieder bereit es zu verteidigen. In ihren Siedlungen schreckten die Mitglieder des Gush Emunim, allen voran Mosche Levinger, auch nicht vor Gewalt gegen Palästinenser zurück. Es kam zu mehreren Tötungen, obwohl Gush Emunim stets betonte, die Hand in Frieden auszustrecken. Außerdem fühlten sie sich von der Regierung im Stich gelassen, die in ihren Augen nichts unternahm, um die Siedler vor arabischen Angriffen zu schützen. Dabei glaubten sie strikt nach der Tora zu handeln, die ihre Rabbiner auf diese besondere Situation hin auslegten und vielfach paramilitärische Aktivitäten legitimierten. 1989 veröffentlichten einige Rabbiner das Handbuch „Life in Judea and Samaria during the Intifada according to the Torah law“, in dem sie fragen, ob der Zustand als Krieg gewertet werden könnte und mit welcher Waffe man am besten auf Palästinenser, die Steine schmeißen, schießt. Ihr Verhalten gegenüber den Palästinensern leiteten sie aus dem Tanach ab. In Num. 33,52 heißt es: „dann vertreibt vor euch alle Bewohner des Landes und vernichtet all ihre Götterbilder.“ Dieser Vers war für die Siedler der Beweis, dass das Land nur ihnen gehört und sie auf die Rechte der Palästinenser keine Rücksicht nehmen müssen. Schließlich stand für sie göttliches Recht über dem Völkerrecht. Die Aktionen des Gush Emunim sollten die Palästinenser abschrecken, aber ihr oberstes Ziel war es, den messianischen Prozess der Erlösung in Gang zu halten. Dafür nahmen sie auch den Tod von Palästinensern in Kauf. Unter vielen Gush Emunim Mitgliedern wurde sogar diskutiert, ob das Gebot „Du sollst nicht töten“ überhaupt für Palästinenser gilt. Mosche Levinger wurde wegen Mordes an einem Palästinenser angeklagt und saß 10 Wochen im Gefängnis. Obwohl er behauptete, unschuldig zu sein, wünschte er sich doch „die Ehre, einen Araber getötet zu haben“ zu besitzen.<158> Dies war nicht das einzige Mal, dass Mosche Levinger wegen Gewalt gegen Palästinenser im Gefängnis saß. Aus einem Rabbi, der ein moralisches Vorbild sein sollte, war ein gewaltbereiter politischer Aktivist geworden.

Seine Meinung teilte allerdings nur ein kleiner Teil der israelischen Bevölkerung. Die Mehrheit war vielmehr entsetzt, über das brutale Vorgehen der Siedler und des Militärs. Während der Intifada gehört der Gush Emunim zu einem der radikalsten Akteure in den besetzten Gebieten. Sie zeigten eindrucksvoll, dass sie ihren politischen Einfluss nach der Niederlage von Camp-David wiedererlangt hatten. Zu dieser Zeit erfuhr Gush Emunim auch wieder große Unterstützung aus der Politik. Der ehemalige Staatspräsident Ezer Weizman sagte: „Es ist nicht in der Zuständigkeit des jüdischen Volkes, das jetzt lebt, irgendeinen Teil des Landes aufzugeben [...], deshalb sind alle diesbezüglichen Zugeständnisse nicht bindend oder verpflichtend für das jüdische Volk“.<159>

Es lässt sich festhalten, dass der Gush Emunim in den 1970er und 1980er Jahren die nationalen Institutionen und öffentliche Meinung stark beeinflusst und die Gesellschaft in Befürworter und Gegner gespalten hat. Es gelang ihnen, die Themen Zionismus, Judentum und Staat lange auf der Agenda der öffentlichen Diskussion zu verankern. Zu dieser Zeit gehörten sie zu einer der unbeeinträchtigtesten Gruppen mit hohen Ressourcen und ihre überraschenden Aktionen und ihre Lobbyarbeit beeinflussten Regierungen und Militärs. Ihre engen Beziehungen zur Politik haben sich teils als hilfreich und teils als hinderlich für ihre Ziele erwiesen, für die sie aber immer mit gleicher Vehemenz eingetreten sind. Dabei spielten sie stets auf den neuralgischen Punkt der Gefährdung der israelischen Existenz an. Ihre Siedlungstätigkeit verbunden mit der Ideologie Kooks d.J. hat die geopolitischen Verhältnisse im Nahen Osten verändert. Ihre absolute Weigerung, auch nur ein kleines Stück des Landes aufzugeben, sei es auch dafür, den Friedensprozess voranzubringen, macht sie für viele zu einem Friedenshindernis. Ihre Anliegen waren aber auf Dauer nicht tief genug

in der Zivilgesellschaft verankert, die die Camp-David-Verträge mehrheitlich begrüßte. In den Augen Gush Emunins ist der Friede aber eine rein jüdische Angelegenheit, die nur zwischen Gott und dem Volk ausgemacht werden kann. Andere Partner, wie Ägypten oder die Palästinenser, haben in diesem Prozess keinerlei Bedeutung. Ihrer Meinung nach schadet der Friedensvertrag mit Ägypten vielmehr der Sicherheit, Ehre und Moral Israels und kommt einem Selbstmord gleich. Mit diesem Gefühl der Bedrohung rechtfertigten sie ihre massiven, teils gewaltsamen Proteste gegen jede Form der Verständigung mit der arabischen Seite.<160>

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Gush Emunim eine religiös-politische Bewegung ist, die politische Ziele mit einer religiösen Motivation und Methodik verbindet. Politik soll nach den Geboten der Tora ablaufen und als messianisches Werkzeug den Willen Gottes erfüllen. Gush Emunim kann als messianische Erneuerungsbewegung bezeichnet werden, die einen Ultrationalismus in die Religion mitaufnimmt und ihn dann als einen festen Bestandteil der Religion präsentiert. Für Gush Emunim ist die Beschäftigung mit der Politik gleichzusetzen mit dem Versuch, die Geheimnisse der Schöpfung zu verstehen. Sie wollen das Judentum neu definieren und sehen Gott dabei auf ihrer Seite. Dafür sind sie bereit, den Status Quo zu bekämpfen und nehmen jede Konsequenz in Kauf. Sie sehen ihre Handlungen dabei durch ihre streng-religiöse Lebensweise und durch ihre Anlehnung an die Tora legitimiert. Ihre Ziele konnten sie aber nur teilweise erreichen. Sie konnten Teile der israelische Öffentlichkeit auf ihre Ziele aufmerksam machen und die Regierungen mit ihren Aktionen so unter Druck setzen, dass diese die Interessen der heute beinahe 290.000 Siedler in den besetzten Gebieten berücksichtigen müssen. Allerdings konnte Gush Emunim die Gebietsabgaben für Frieden nicht verhindern.<161>

4.4 Eretz Israel und seine Bedeutung

Ebenso wie die Tora und das Volk ist auch das Land eine der drei Säulen des Judentums. Lange Zeit trat die Bedeutung dieses Grundpfeilers durch das Leben im Exil hinter die anderen beiden zurück, geriet aber nie in Vergessenheit. Der immer wiederkehrende Begriff Eretz Israel steht dabei für den Traum nach einem jüdischen Leben in den Grenzen des biblischen Israel. In der Diaspora war diese Hoffnung auf Rückkehr Kern der Gebete, auch wenn sie häufig nur eine leere Formel waren. Das änderte sich mit dem aufkommenden Zionismus, der aktiv für die Entstehung einer jüdischen Heimstätte in Palästina eintrat. In der modernen Politik Israels sind Volk und Land untrennbar miteinander verwoben und Eretz Israel ist zu einem geotheologischen Begriff geworden, der den säkularen Staat Israel mit dem heiligen Land des Tanachs verknüpft. Für die Anhänger des Gush Emunim ist das Land sogar absolut heilig.<162>

In der hebräischen Bibel werden allerdings ganz unterschiedliche Angaben zu den Grenzen des Landes gemacht. So versprach der Herr Abraham in Gen 15:18-21, dass seine Nachkommen in einem Land zwischen dem Grenzbach Ägyptens und dem Strom Euphrat leben werden. Diese Angabe umschloss das Land der Keniter, der Kenasiter, der Kadmoniter, der Hetiter, der Perisiter, der Rafaïter, der Amoriter, der Kanaaniter, der Girgaschiter, der Hiwiter und der Jebusiter. Damit hätte das Volk Israel Anspruch auf beinahe den gesamte Vordere Orient. In Exodus 23,31 werden die Grenzen dann vom Schilfmeer bis zum Philistermeer und von der Wüste bis zum Strom gezogen. In Numeri 34,3-12 gilt als Südgrenze das Gebiet von der Wüste Zin bis Edom, im Westen soll das Land durch das große Meer mit Strand begrenzt werden, im Norden die Linie vom Meer bis zum Berg Hor und im Osten die Linie von Hazar-Enan bis Schefam. Weitere Angaben zur Grenzziehung finden sich auch bei Ezechiel 47,15-21. Diese unterschiedlichen Informationen lassen sich

allerdings nur schwer auf die Gegenwart übertragen, zumal das Land später unter Josua oder unter der Herrschaft der Hasmonäer verschiedenste Ausdehnungen erreichte. Die Rabbiner der Talmudzeit legten die unterschiedlichen Grenzangaben so aus, dass das Land sich ausdehnt, wenn es bevölkert ist (bGit 57a). Die Heiligkeit des Landes drückt sich nach ihrem Verständnis hauptsächlich durch die Pflicht aus, die Gebote Gottes zu halten.<163> Die Anhänger des Gush Emunim stützen sich dagegen insbesondere auf Num. 33,53, wo es heißt „dass ihr also das Land einnehmet und darin wohnt, denn euch habe ich das Land gegeben, dass ihr es einnehmet“ und auf Genesis 17,8 wo Gott zu Abraham sprach: „Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst für immer zu eigen und ich will ihnen Gott sein“. Durch diese Verse sehen sie ihren Anspruch auf das Land und ihre Siedlungsaktivitäten als vollständig legitimiert an.

Für Abraham Kook, seinen Sohn Zvi Jehuda Kook und die Mitglieder des Gush Emunim war die Erfüllung des biblischen Gebots, das Land zu besiedeln (z.B. Jes. 54,3) ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur vollständigen Erlösung. Sie sahen es als gesichert an, dass sie als jüdisches Volk uneingeschränkten Anspruch auf das Land ihrer Vorfäter haben. Für Kook den Älteren kam dem Land auch eine besondere Rolle im Studium der Tora zu. Nur im heiligen Land können die Lehren der Tora vollständig erfasst werden. Gott hat sie seinem Volk am Sinai gegeben, darum muss das Volk die Tora auch dort studieren. Die schriftliche und mündliche Tora finden nur in Eretz Israel vollständig zueinander und können erst dort in ihrer Gesamtheit verstanden werden. In seinen Augen dient das Land nicht nur dazu, die nationale Einheit zu schaffen oder die Religiosität zu stärken, dem Land kommt vielmehr eine wichtige Rolle im Kampf gegen die Kräfte des Bösen zu: nur von Eretz Israel aus kann die Welt erlöst werden. Kook gibt dem Land somit eine mystisch-messianische Bedeutung, ohne allerdings seine Grenzen genau festzulegen.<164>

Lange nach dem Tod Abraham Kooks und nach der Etablierung des modernen Staates Israel fand unter Führung seines Sohnes Zvi Jehuda Kook eine Zuspitzung der Bedeutung statt, die dem Land zugeschrieben wird. Kook der Jüngere entwickelte nämlich nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967, der den Zugang zu den heiligen Stätten in Ostjerusalem, Hebron und Shechem (Nablus) wieder ermöglichte, die „Großisrael-Ideologie“. Sie besagt, dass die Erlösung nur dann kommen wird, wenn auch Judäa und Samaria (das heutige Westjordan-Land) und andere besetzte Gebiete, wie der Golan und Gaza, von Juden besiedelt sind und zum Staatsgebiet gehören. Im Gegensatz zu seinem Vater hatte Zvi Jehuda Kook die Etablierung des Staates miterlebt. Dadurch beeinflusst, betonte er die Wichtigkeit der Größe und Integrität des Landes. Für ihn war die Ausdehnung des Landes ein Spiegelbild der jüdischen Religion. Nur wenn das Land gänzlich den Juden gehörte, war das Judentum als Religion perfekt. Eretz Israel war für ihn mit keinem anderen Land der Welt vergleichbar, denn dieses Land sei extra für ein einziges Volk geschaffen worden und sei auf ewig untrennbar mit diesem verbunden. Das jüdische Volk als das heilige Volk konnte, in seinen Augen, nur in Eretz Israel als Nation leben und alle Gebote erfüllen. Die jüdische Nation braucht das Land als einen Teil ihrer Seele. Es sei falsch zu glauben, auch im Exil ein richtiger Jude sein zu können. Juden gehörten für Zvi Jehuda Kook nur nach Israel.<165>

Für Kook den Jüngeren stand die Integrität des Landes über der Integrität des Volkes, denn die erste bedingt die zweite. Den Vorwurf, die Aktionen des Gush Emunim spalteten das Volk, wies er allerdings entschieden zurück. Schließlich handelt Gush Emunim für das größere Wohl ganz Israels. Mit der Rückkehr nach Judäa und Samaria nach 1967 fand für Gush Emunim nicht nur eine Ausdehnung der Gebiete statt, sondern es vollzog sich auch eine Wiederbelebung des Judentums.

Religion und Nationalismus gingen eine neue Verbindung zu einem messianischen Ethno-Nationalismus ein, der sowohl ältere Formen des Zionismus als auch bisherige Glaubensvorstellungen revolutionieren wollte. Hauptbezugspunkt waren dabei die Grenzen Israels. Hierbei wurde aber zwischen dem Staat Israel und dem Land Israel unterschieden. Das Land hat ein deutliches Primat vor dem Staat. Gleichzeitig werden so auch die Grenzen des Judentums neu verhandelt. Durch die Einnahme der Gebiete sollen national-säkulare Werte in die Religion eingefügt und auf diese Weise eine neue Identität geschaffen werden, der sich sowohl religiöse Juden als auch säkulare Israelis zugehörig fühlen können. Mit ihrer eigenen Interpretation erhofften sich die Anhänger des Gush Emunim ganz Israel zu besiedeln und dabei alle Juden mit in ihre messianische Vision einzubeziehen.<166>

Mit ihrem Anspruch betont die Ideologie den einzigartigen Charakter des jüdischen Volkes, aus dem der Besitzanspruch über Eretz Israel abgeleitet wird. Es ist gegen die Gesetze der Tora, auch nur ein kleines Stück vom heiligen Land preiszugeben. Wenn es Gottes Willen ist, Siedlungen und Kibbutzim, selbst wenn sie säkular sind, in arabischem Gebiet zu bauen, dann ist es gegen Gottes Willen, diese wieder aufzugeben. Der ehemalige aschkenasische Oberrabbiner und Vorsteher der Merkaz HaRav Avraham Shapira drückte es so aus: „Es ist eine schlichte und einfache Tatsache, daß [sic] es gemäß der Tora verboten ist, einen Teil des Heiligen Landes an Nichtjuden zu übergeben“.<167> Die Idee „Land für Frieden“ lehnten Anhänger der Gush Emunim grundsätzlich als Sünde ab und behinderten damit die Bemühungen um eine friedliche Einigung zwischen Juden und Palästinensern. Aus ihrer Sicht erfüllt der demokratische Staat nur dann seinen Zweck, wenn er das Kommen der Erlösung mit allen Mitteln unterstützt. Tut er das nicht, verliert er seine Rechtfertigung und muss durch einen anderen Staat, der die Toragesetze achtet, ersetzt werden. In diesem Fall wäre er nicht besser als die goyim, die Araber, denen er das Land geben will. Damit entfernte sich Gush Emunim von den Lehren Abraham Kooks, der auch in säkularen Kräften das Wirken Gottes erkannte. Für sie hatten das Land und das Volk eindeutig Vorrang vor dem israelischen Staat und seiner Regierung.<168>

Der Text der Tora stellte für die Mitglieder des Gush Emunim die Grundlage und Rechtfertigung ihrer Siedlungsbewegung dar. In ihm war das Königreich Israel beschrieben, das Moshe Levinger wieder aufbauen wollte. Hier stand geschrieben, „jede Stelle, die euer Fuß berührt, soll euch gehören, von der Wüste an. Dazu soll der Libanon euer Gebiet sein, vom Strom, vom Eufrat, bis zum Meer im Westen.“ (Dtn. 11,24). Eine sehr ähnliche Wortwahl findet sich auch bei Josua 1,3-4. Mit seiner kriegerischen Eroberung des Landes ist Josua für viele Mitglieder der Siedlerbewegung ein großes Vorbild. Das Versprechen, das Gott also an zwei Stellen des Tanach gibt, ist nicht nur ein literarisches Erbe oder Poesie, sondern ein Aufruf, das heilige Land in Besitz zunehmen und es zu besiedeln und damit das zentrale Fundament des religiösen Zionismus. Daher war auch einer der wichtigsten Slogans des Gush Emunim „There is no Zionism without Judaism, and no Judaism without Zionism“. Die Eroberung der heutigen Westbank im Sechs-Tage-Krieg 1967 bewies aus ihrer Sicht erneut die Glaubwürdigkeit der alten Prophezeiungen.<169> Vor diesem Hintergrund erklärten sie „every bit of its territory, every clump of earth, is the holy of holies, as the Torah declares“.<170> Um auch die säkularen Israelis zu erreichen, betonten sie zusätzlich die strategische Wichtigkeit ihrer Siedlungstätigkeit.<171>

Das Siedeln in den besetzten Gebieten war für sie der Teil, den der Mensch aktiv zum Kommen der Erlösung beitragen kann. Die Siedler grenzten sich damit scharf von den Juden in der Diaspora ab, die nur für das Kommen des Messias gebetet hatten, aber nicht bereit gewesen waren, diesen

Prozess aktiv mitzugestalten. Die Regierung und die Armee hatten den Grundstein durch die Einnahme der Gebiete gelegt. Nun sahen sich die Anhänger der Gush Emunim in der Pflicht, den Erlösungsprozess weiter voranzutreiben. Jede Siedlung, die in Judäa und Samaria errichtet wurde, trug zur Sammlung der göttlichen Lichtfunken bei und reparierte so das große Ganze. Die Siedlungen sagen sie als einen Segen für die ganze Menschheit, sogar für die Palästinenser. Mosche Levinger drückte es so aus: „Settlement of the entire Land of Israel by the Jewish People is a blessing for all mankind, including the Arabs“.<172>

Für große Empörung in der Bevölkerung sorgte die Entscheidung von 15 nationalreligiösen Rabbinern, dass es nach der Halakha verboten ist, militärische Stützpunkte in Eretz Israel aufzugeben, da auch diese jüdische Siedlungen seien. Außerdem bedeute der Abbau solcher Stützpunkte Lebensgefahr für Volk und Staat. Für Shlomo Goren, von 1972 bis 1980 aschkenasischer Oberrabbiner, war die Bedeutung Eretz Israels sogar so groß, dass er Soldaten zu Befehlsverweigerung aufrief, wenn sie jüdische Siedlungen in den besetzten Gebieten räumen sollten, denn die Regierung habe nicht das Recht, das Gebot das Land zu besiedeln zu behindern oder gar zu übertreten. Ein Soldat dürfe keinem Befehl gehorchen, der sich gegen die Tora richtet, und das Gebot, das Land zu besiedeln, stehe schließlich über allen anderen Geboten und sei eines des zentralsten der ganzen Tora. Hebron aufzugeben, sei wie eine Ermordung der Erväter und darum handle es sich um Lebensgefahr, die abgewandt werden müsste. Dabei missachtete er allerdings, dass das Prinzip der Lebensgefahr (pikkuach nefesh) nicht auf unbelebte Objekte, wie etwa eine Stadt, angewandt werden kann.<173>

Auch Zvi Jehuda Kook vertrat eine radikale Position, wenn es um die Aufgabe von Gebieten ging. In den Diskussionen um die Aufgabe von Siedlungen in den 1970er Jahren rief er seine Anhänger dazu auf, sich lieber töten zu lassen, als Land preiszugeben. In der Halakha kommt diese Form des extremsten Widerstandes nur in drei Fällen vor: bei Inzest, Götzenanbetung und Mord. Zvi Kook stellte den Schutz des Landes auf dieselbe Stufe. Ausdruck findet diese drastische Haltung auch in dem Slogan des Gush Emunim, mit dem sie gegen die Aufgabe von Siedlungen protestierten: „Withdrawal from the Holy Land – Over our dead bodies“.<174>

Damit vertraten die Gush-Emunim Anhänger allerdings eine Außenseiterposition, auch wenn sie sie öffentlichkeitswirksam repräsentierten. Ovadja Josef, von 1968 bis 1980 sephardischer Oberrabbiner, betonte, dass es erlaubt sei, Teile von Eretz Israel abzutreten, wenn ansonsten Lebensgefahr für das jüdische Volk drohe, etwa durch weitere Kriege. Für die Aussicht auf andauernden Frieden sei es halachisch vertretbar, Land aufzugeben, da so das Leben vieler Juden gerettet werde und der Schutz des Lebens stehe schließlich über allen Geboten. Die Entscheidung solch elementarer Fragen der nationalen Sicherheit sollten die Rabbiner besser politischen und militärischen Autoritäten überlassen und sich nicht in deren Belange einmischen.<175> Kritiker warfen den Anhängern des Gush Emunim außerdem vor, das Land zu einem goldenen Kalb zu machen, indem sie es als an sich heilig beschrieben. Israel sei nicht wegen seines Bodens heilig, sondern wegen seines Bundes mit Gott und seinen einzigartigen Geboten. Die Heiligkeit hänge von der Einhaltung dieser Gebote ab und sie verlange ein Leben basierend auf Moral und nicht auf der Anbetung des Landes.<176>

Zusammenfassen ist festzuhalten, dass aus der Theologie Abraham Kooks eine politische Ideologie geworden ist, die das Land Israel als absolut heilig ansieht und für die die Palästinenser eine Behinderung der Erlösung darstellen.<177> Abraham Kook dagegen hatte das Land noch von der

dort lebenden Bevölkerung abkaufen und sie nicht vertreiben wollen. Aber seine theologischen Thesen über Eretz Israel, die in einem humanistisch-sozialen Geist entstanden und ohne den Aufruf zu Gewalt auskamen, wurden in einen radikalen Nationalismus verwandelt, der sich nur noch zum Schein in ein religiöses Gewand hüllte. In dieser Ideologie wird das Land höher geschätzt als Respekt und friedliches Zusammenleben. Dies steht im Widerspruch zu zentralen Inhalten des jüdischen Glaubens.<178>

4.5 Andere Quellen des Gush Emunim

Um sich die größtmögliche Autorität und Legitimation für ihre Besiedlungspläne zu sichern, stützen sich die Mitglieder des Gush Emunim nicht alleine auf die beiden Rabbiner Kook, sondern beziehen sich auch auf einen der größten jüdischen Denker der Geschichte, Rabbi Moshe ben Maimon, auch Maimonides oder Rambam (Rabbi Moshe ben Maimon) genannt.

Moshe ben Maimon wurde 1138 im spanischen Cordoba geboren und stammte aus einer Gelehrtenfamilie. Seine Familie verließ Cordoba, als die Almohaden zehn Jahre später die Stadt eroberten und ließ sich schließlich 1160 in Fes nieder. Fünf Jahre später zogen sie nach Palästina und siedelten dann letztendlich in Ägypten. Nachdem sein Vater und Bruder gestorben waren, sorgte Maimonides als Arzt für den Lebensunterhalt der Familie. Gleichzeitig war er als Rabbiner Oberhaupt der jüdischen Gemeinde in Fostat und Arzt am ägyptischen Hof. Maimonides verfasste zahlreiche Schriften, die auch heute noch von großer Bedeutung sind. Sein Hauptwerk, Mishneh Tora, ist eine systematische Zusammenfassung des mündlichen Gesetzes in 14 Bänden, das auch die Tempelgesetze und agrarischen Vorschriften für ein Leben in Eretz Israel beinhaltet. Ein weiteres wichtiges Werk ist sein Führer der Unschlüssigen, mit dem er zeigen wollte, dass sich Philosophie und Religion nicht ausschließen. Schon zu Lebzeiten entfachte Maimonides mit seinen Theorien Kontroversen innerhalb der jüdischen Gemeinden. Als er 1204 verstarb, trauerte trotzdem die ganze jüdische Welt um einen ihrer größten Denker.<179>

Mit Maimonides Thesen zum Zusammenleben des jüdischen Volkes mit anderen Nationen begründeten viele Siedler ihre Haltung gegenüber den Palästinensern, die in den eroberten Gebieten lebten. Für sie waren die Palästinenser keine eigene Nation und konnten daher auch keine kollektiven politischen Rechte besitzen. Als Angehörige einer fremden Nation standen ihnen laut Tora die Rechte eines Ger Toschav, eines nicht-jüdischen Bewohners des heiligen Landes, zu. Diese Rechte konnten sie aber nur in Anspruch nehmen, wenn sie das jüdische Volk, das sie aufnimmt, vollständig respektierten und sich ihm unterordneten. Die Siedlungsbewegung bestritt allerdings, dass die Palästinenser die israelische Regierung anerkannten und sich ihr unterordneten. Deswegen wurden ihnen nicht die Rechte eines Ger Toschav zugestanden.<180>

Maimonides hat aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass alle diejenigen, die die sieben Noachidischen Gebote achten, aufgenommen und in die jüdische Gesellschaft integriert werden müssen (Maimonides, Mischne Torah, Melachim umilchamotehem, 8,9-11). Maimonides war der Meinung, dass sowohl der Islam als auch das Christentum die Noachidischen Gesetze achten.<181> Den Aspekt des friedlichen Miteinanders der verschiedenen Religionen ignorierten die Anhänger des Gush Emunim genauso wie die Überzeugung, dass es nicht der jüdischen Religion entspricht, den Palästinensern ihre Rechte vorzuenthalten. Stattdessen richteten sie ihr Augenmerk auf die untergeordnete Stellung der palästinensischen Bevölkerung. Dabei übersahen sie allerdings, dass sich Maimonides in seinen Werken mehrfach gegen den Gebrauch von Gewalt ausgesprochen hatte

und dabei auch keinen Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden gemacht hatte. Für ihn war Gewalt unter den Menschen ein schlimmes Vergehen: „none causes such destruction to civilized society as bloodshed. Not even idolatry, nor immorality, nor desecration of the Sabbath” (Maimonides, Mischne Tora, Rotseah u Shmirat Nefesh, 4,9).<182> Auch Rabbi Abraham HaCohen Kook hatte sich dafür ausgesprochen, dass die Muslime weiterhin im Land leben dürfen: „Es muß [sic] gesagt werden, daß [sic] die Ismaeliten keine Götzendiener sind, sondern als ger toschaw gelten und im Land fest wohnen dürfen“.<183>

Auch bei der Gestalt des Messias nahm der Gush Emunim Anleihen bei Maimonides. In der Glaubenswelt des Rambam war das messianische Zeitalter stets präsent. Diesen Ansatz übernahm auch der Gush Emunim. Maimonides ging davon aus, dass der Messias ein König aus dem Hause Davids sein werde, der kommen wird, um das jüdische Volk und die ganze Welt zu erlösen. Die Erlösung verstand Maimonides als Erlösung von politischer Fremdherrschaft und die Wiedererrichtung eines jüdisch-souveränen Staates. Mit dem Anbruch der Herrschaft des Messias wird der Weltfrieden kommen, alle Juden werden in Eretz Israel leben, die Gesetze achten und der Tempel wird wiederaufgebaut. Statt eines mystischen Messias, der Wunder vollbringt, konstruierte Maimonides also einen menschlichen Herrscher, der als König zusammen mit dem hohen Rat (Sanhedrin) in einem jüdischen Staat herrschen wird. In diesem Staat können sich alle Juden versammeln und dem Torastudium widmen. Im Notfall wird der Messiaskönig seinen Staat auch mit Hilfe von Kriegen und Gewalt gegen äußere Feinde verteidigen. Die Beschreibungen dieser Kriege ist ebenso klar wie brutal: die Feinde des jüdischen Staates müssen untergehen. Maimonides glaubte dennoch, dass die ganze Welt von dem Erscheinen des Messias profitieren und sich dem Judentum zuwenden wird.<184> Den universalen Charakter seiner Idee unterschlugen die Anhänger der Siedlerbewegung und nutzten Maimonides Darlegungen eher als Legitimation für ihren Herrschaftsanspruch über Eretz Israel. Dabei beziehen sie sich v.a. auf einen Satz aus Maimonides Werk Mischne Tora: „All the land he conquers belongs to him.“ (Maimonides, Mischne Tora, Melachim u-Milchamotehem, 4,10), der für sie die Erweiterung des jüdischen Staatsgebiets auch in modernen Zeiten noch legitimiert. Auch die Idee, dass der Messias kein transzendentes Wesen, sondern ein politischer Herrscher sein wird, passte zu den Vorstellungen des Gush Emunim. Die Ankunft des Messias ist ein reales politisches Ereignis, das unter Mitwirkung des Einzelnen erreicht werden kann. Gush Emunim las also in Maimonides Vorstellungen den Aufruf zu Aktivismus hinein.<185>

Eretz Israel spielte auch in den Überlegungen des Maimonides eine große Rolle. Für ihn war es absolut wichtig, dass Juden im heiligen Land leben. „All times one should live in Palestine, and not live outside Palestine even in a place the majority of whose population is Jewish; for he who leaves Palestine is as though he would serve idolatry.” (Maimonides, Mischne Tora, Melachim u-Milchamotehem, 5,12). Maimonides war zudem überzeugt, dass der Messias in Eretz Israel erscheinen wird. Unter Berufung auf Maimonides gingen einige Rabbiner der Siedlerbewegung so weit festzustellen, dass es ohne das jüdische Volk kein Eretz Israel geben kann. Nur wenn das Land von Juden bewohnt wird, ist es das Land Gottes. Darüber hinaus stellten sie fest, dass, laut Maimonides, der Libanon Teil Eretz Israels sei und deswegen erobert werden müsse. Auch wenn es um Beweise dafür geht, dass die Aufgabe jüdischer Siedlungen oder Armeeeinrichtungen gegen das Toragesetz verstößt, stützten sich die Rabbiner der Siedlerbewegung auf Maimonides und legitimieren ihren Aufruf an die Soldaten, solche Befehle zu verweigern, ebenfalls mit einem Verweis auf seine Schriften. Maimonides habe festgelegt, dass einem König, der anordnet, göttliche

Gebote zu übertreten, nicht gehorcht werden muss (Maimonides, Mischne Tora, Melachim u-Milchamotem, 3,9). Daraus schlossen sie, dass auch einer säkularen Regierung in einem solchen Fall der Gehorsam verweigert werden kann. Die Rabbiner der Siedlungsbewegung ignorierten dabei allerdings völlig, dass Maimonides das Gebot, das Land zu besiedeln, nicht zu den 613 Mitzvot zählte.<186> Außerdem machte Maimonides keine genauen Angaben darüber, wo die Grenzen von Eretz Israel verlaufen sollten. Nur Jerusalem als Stadt des Tempels wird als genau Ortsangabe erwähnt. Trotz dieser erheblichen Unterschiede bezog sich die religiös-messianische Siedlungsbewegung auf ihn und versuchte ihre Ansichten durch einen der größten jüdischen Autoritäten zu stützen.<187>

Maimonides hat bis heute in der jüdischen Religion und Philosophie nichts von seiner Autorität verloren und die Berufung auf ihn gehört vielfach schon zum guten Ton. So ist es nicht verwunderlich, dass auch die Anhänger des Gush Emunim seine Werke für ihre Zwecke benutzten. Besonders die Passagen über die jüdische Herrschaft über Eretz Israel und die über Gewalt gegen Feinde fanden bei ihnen großen Anklang. Es muss allerdings herausgestellt werden, dass diejenigen, die Maimonides mit Rassismus, Gewalt und Unterdrückung verbinden, immer nur Teile seines Gesetzeswerkes benutzen und diese zudem auch noch aus ihrem mittelalterlichen Kontext reißen und bruchlos auf die gegenwärtige Situation übertragen. Maimonides glaubte zwar auch, dass das jüdische Volk anderen überlegen ist, weil es durch den Bund Abrahams und die Gabe der Tora eine besondere Beziehung zu Gott hat, leitete daraus aber keinen Herrschaftsanspruch ab. Für ihn war es wichtig, die Gesetze in ihrer Gesamtheit zu achten, damit sie für Ordnung im sozialen Leben sorgen. Dies schließt auch die Gesetze mit ein, die Unrecht und schlechte Moral bekämpfen. Auch Gegner des Gush Emunim wehren sich gegen die Vereinnahmung Maimonides. Sie stellen der Kritik an der Regierung, die durch Bezüge auf Maimonides legitimiert wird, seinen Ausspruch entgegen: „whomever the Jewish people choose to lead them is the choice of God, for if God would not have approved, the election would not have succeeded“.<188>

4.6 Die Abspaltung radikalerer Gruppen

Im April 1984 deckte die israelische Polizei ein Untergrundnetz (Machteret) radikaler jüdischer Zellen auf, die verdächtigt wurden, mehrere gewaltsame Verbrechen gegen Palästinenser verübt zu haben. So hatten Mitglieder dieser Gruppe Autobombenanschläge auf arabische Bürgermeister in der Westbank ausgeführt, Moscheen angegriffen und muslimische Studenten in Hebron ermordet. Außerdem entwickelten einige der aufgedeckten Zellen zu dieser Zeit konkrete Pläne zur Sprengung der Al-Aqsa Moschee und des Felsendoms in Jerusalem, um an dieser Stelle den dritten Tempel errichten zu können und so die Herrschaft der Muslime über den Tempelberg zu beenden. Die Planer dieses Anschlages verglichen sich selbst mit den Soldaten König Davids, die Jerusalem erobert hatten, oder mit den Makkabäern, die den Tempel gereinigt hatten. Besonders schockierend für die Öffentlichkeit war die Verbindung dieser terroristischen Zellen zum Gush Emunim. Einige Mitglieder stammten sogar aus dem Führungskreis, andere hatten engen Kontakt zur Organisation und seinen Rabbis gepflegt. Viele fragten sich, wie aus messianisch-motivierten Siedlern gewaltbereite Terroristen werden konnten, die eher den islamischen Jihadisten als den zionistischen Pionieren glichen. Bis in die 1980er Jahre hinein hatte es innerhalb des Gush Emunim schließlich keine öffentliche Ideologie der Gewalt gegeben. Innerhalb des Gush Emunim brach eine Diskussion aus, wie sich die Organisation zu den verurteilten Mitgliedern verhalten sollte. Einige sprachen sich dafür aus, sich öffentlich von ihnen zu distanzieren, andere wollten sich beim Präsidenten für eine Begnadigung einsetzen. Moshe Levinger, dessen Schwiegersohn als Mitglied des Untergrundnetzes

verhaftet worden war, wurde von führenden Köpfen des Machteret als Mitwisser genannt. Verurteilt wurde Levinger dafür nicht, aber fünf Jahre später für einen Angriff auf seine arabische Nachbarsfamilie in Hebron.<189>

Das Untergrundnetz hatte keine feste Organisationsstruktur und war auch nur in einem geringen Maße institutionalisiert. Es bestand vielmehr aus einzelnen Zellen, die jeweils nur für eine bestimmte Zeit tätig und lose miteinander verbunden waren. Mitglieder waren v.a. Siedler aus der Westbank und dem Golan, die teilweise noch im israelischen Militär dienten. Sie zogen ihre Motivation aus ihrer Religiosität und dem dringenden Bedürfnis, die Siedlungen und ihre Bewohner zu beschützen. Aus Frustration über die verhandlungsbereite Haltung der Regierung gegenüber den Palästinenser und ihrer grundsätzlichen Bereitschaft Land abzugeben, verübten sie aus Rache ihre Anschläge. Sie glaubten, dass sie damit den Willen des Volkes vollstreckten. Darüber hinaus wollten sie den palästinensischen Untergrundorganisationen demonstrieren, dass Gewalttaten auf die Siedler nicht ohne Folgen bleiben würden. Zudem sahen sie die Palästinenser als Feinde des Staates an, die ausgeschaltet werden müssten. Auf der makropolitischen Ebene verfolgten die Aktivisten das Ziel, die Beziehungen zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarstaaten so zu verschlechtern, dass keine weiteren Friedensverträge wie der mit Ägypten zustande kommen könnten. Da die Täter nur selten bestraft wurden, verschwand das Tabu, Waffen und Gewalt für die eigenen Zwecke einzusetzen. Die Mitglieder des Machteret waren davon überzeugt, mit Gewalt eine neue territoriale Ordnung schaffen zu können. Sie waren nicht bereit, Kompromisse mit den Palästinensern zu schließen und legitimierten ihre Gewaltanwendungen stets mit der heiligen Schrift. In ihren Augen mussten Menschen nicht den säkularen Gesetzen folgen, um zum Kommen der Erlösung beizutragen.<190>

Yehuda Etzion, der führende Kopf hinter dem geplanten Anschlag auf die Al-Aqsa Moschee und den Felsendom, hatte sich bei seinen Plänen von Shabtai Ben-Dov inspirieren lassen, der glaubte, dass eine offene Auseinandersetzung mit dem säkularen Staat auf dem Weg zur Erlösung unvermeidlich sei und der Einzelne aktiv gegen ihn vorgehen müsse. Die Entfernung der muslimischen heiligen Stätten auf dem Tempelberg sah er als den Katalysator für die Erlösung. In Anlehnung daran stellte sich Etzion für den Staat Israel eine halachische Thorakratie als Regierungsform vor. Den bestehenden demokratischen Staat lehnte Etzion ab, da er es weder geschafft hatte, die Erlösung herbeizuführen noch seine Autorität gegenüber den Arabern durchzusetzen. In seinem Geschichtsverständnis hat sich die Situation des jüdischen Volkes, das am Anfang in einem perfekten Zustand lebte, immer weiter verschlechtert. Diesen harmonischen Urzustand wollten er und seine Mitstreiter wieder herstellen. Im Gegensatz zu Gush Emunim wollten sie aber nicht warten, bis das Volk bereit dafür sei, sondern wollte die Veränderung aktiv mit allen Mitteln so schnell wie möglich herbeiführen. Sein Messianismus war viel radikaler und handlungsorientierter als der der meisten Siedler. Er brach damit auch mit seinem früheren Lehrer Rabbi Zvi Jehuda Kook, dessen Lehre er für zu schwach, zu kompromissbreit und zu passiv hielt. Zvi Jehuda Kook hatte den Aktivisten keine Antwort auf ihre Bitte nach seinem Segen gegeben, was von ihnen als eine „Nichtmißbilligung“ verstanden wurde. Mit der Sprengung der heiligen Stätten der Muslime in Jerusalem wollten die Untergrundaktivisten einen dritten Weltkrieg und eine spirituelle Revolution auslösen. Dieser apokalyptischen Kampf, den sie als Kampf zwischen Gog und Magog aus Ezechiel 38 und 39 interpretierten, würden die letzten Geburtswehen des kommenden Königreich Israels sein. Sie sollten zu dem Funken werden, der das Herz der ganzen Nation erobern und all ihre Probleme lösen würde. Nach dieser Schlacht würde endlich der Tempel

in Jerusalem wieder errichtet werden und die bereits laufenden Vorbereitungen für den wiedereinsetzenden Tempelkult könnten Wirklichkeit werden. Die Wiederherstellung der vollen Souveränität über das ganze Land Israel würde dann schließlich die Erlösung vervollständigen.<191>

Etzion ließ sich nicht von internen Widerständen aufhalten. Die Einwände, dass Israel vielleicht gezwungen sein würde, die Moschee nach der Sprengung wieder zu errichten oder dass bei dem Attentat die Klagemauer beschädigt und Juden getötet werden könnten, ließ er nicht gelten. Er ließ sich auch nicht von den Rabbinern der Bewegung beirren, die sich weigerten, ihm ihren Segen zu geben. Diese fürchteten nämlich, dass die Souveränität des Staates Israels, der ja nach der Lehre der Rabbiner Kook heilig ist, Schaden nehmen könnte. Die Rabbiner wiesen Etzion außerdem darauf hin, dass es nicht Aufgabe der Menschen sei, den Tempel wieder zu errichten.<192>

Die Gewaltbereitschaft der radikalen Gruppen kulminierte in den Jahren 1994 und 1995 mit dem Attentat auf betende Muslime in der Moschee von Hebron, bei dem es 29 Tote und 150 Verletzte gab und mit der Ermordung des Ministerpräsidenten Jitzchak Rabin. Beide Attentäter, Baruch Goldstein und Yigal Amir, stammten aus dem ideologischen Dunstkreis der messianischen Siedlerbewegung. Beide waren überzeugt davon, dass sie in Gottes Auftrag handelten, als sie Menschen töteten, um die Abgabe heiligen Landes an die Palästinenser zu verhindern. Dieses Attentat offenbarte, wie weit sich das linksliberale Lager von den religiös-nationalistischen Kräften entfernt hatte und wie tief die israelische Gesellschaft gespalten war.<193>

Doch auch schon vor seiner Ermordung hatte sich die Siedlerbewegung und mit ihr der Gush Emunim immer wieder gegen Rabin gewandt und ihn für seine liberale Friedenspolitik scharf kritisiert. Es kam für sie einer Sünde gleich, dass Rabin Verträge mit der PLO unterschrieb und zusicherte, Armeestützpunkte zu räumen um stattdessen in den Gebieten eine bewaffnete palästinensische Polizei aufzubauen. In den Augen der Siedler gab Rabin damit ihrem größtem Feind Waffen und letztendlich ihr Land. Statt der Erlösung würde damit der Untergang des jüdischen Volkes beginnen. Die Rabbiner der Bewegung entwickelten anhand eigener Quelleninterpretationen eine Situation der existentiellen Bedrohung, die alle wahren Gläubigen zum entschiedenen Handeln aufrief: „Jews! Wake up. Show your opposition to this unfortunate agreement as forcefully as you are able! It is a matter of life for every Jew!“<194> Es entstand eine Hetzkampagne mit Protesten und Demonstrationen gegen Rabin und Peres, die sie als Verräter des jüdischen Volkes auf eine Stufe mit den Nationalsozialisten stellte. Unter Rabbiner brach eine Diskussion aus, ob die beiden Politiker als *rodef* (jemand, der das Leben eines Juden in Gefahr bringt) oder *moyser* (jemand, der einen Juden an seine Feinde ausliefert) gelten könnten. Das Gesetz sieht in diesen Fällen vor, den *rodef* zu töten und den *moyser* streng zu bestrafen. Jigal Amir folgte dann dieser Interpretation.<195>

4.7 Der Gusch Emunim – eine fundamentalistische Bewegung?

Ob der Gush Emunim als eine fundamentalistische Organisation eingestuft werden kann, soll nun anhand der oben entwickelten vier Kriterien überprüft werden.

Das erste Kriterium der bruchlosen Übertragung heiliger Texte auf die gegenwärtige politische Situation und die Ableitung konkreter politischer Maßnahmen aus den Offenbarungstexten trifft auf den Gush Emunim zu. Aus der hebräischen Bibel leiten die Mitglieder ihren Herrschaftsanspruch über ganz Eretz Israel ab. Sie bestimmen die Grenzen des Staates Israel auf Grund biblischer

Aussagen und sehen ihre konkrete politische Aktivität als Teil eines göttlichen Erlösungsplanes. Auch ihr Verhalten gegenüber der palästinensischen Bevölkerung, das durch aggressive Ablehnung und ein Überlegenheitsgefühl gekennzeichnet ist, begründen sie durch den Verweis auf den Tanach. Die Ideologie des Gush Emunim stellt somit eine besonders deutliche Form von politisierter Religion dar.

Das zweite Kriterium, dass fundamentalistische Gruppen diesen Anspruch aggressiv und ohne Kompromissbereitschaft gegen alle anderen Meinungen durchsetzen, ist ebenfalls auf Gush Emunim anwendbar. Die Siedler sind weder bereit, direkte territoriale Kompromisse mit der palästinensischen Bevölkerung zu schließen, noch unterstützen sie Regierungen, die bereit sind, Konzessionen in Sinne der „Land für Frieden“-Formel zu machen. Sie sehen ihre Ansprüche als über dem Gesetz stehend an und jegliche Kritik, egal ob sie von jüdischer, arabischer oder internationaler Seite stammt, wird als ungerechtfertigt und blasphemisch zurückgewiesen. Wer nicht für den Gush Emunim ist, ist gegen Gott und seine Gebote. Bei der Räumung von Siedlungen auf dem Sinai hat sich gezeigt, dass sich diese Haltung auch in gewaltsamen Aktionen gegen den Staat und sein Militär entladen kann. Im Extremfall beziehen sich auch terroristische Splittergruppen auf die Ideologie des Gush Emunim.

Das dritte Kriterium der Nutzung moderner Medien und der politischen Struktur trotz der antimodernen Grundeinstellung trifft ebenfalls zu. Der Gush Emunim hat sich stets die Nutzen der modernen Medienwelt zu eigen gemacht und versucht, durch positive Berichterstattung die öffentliche Meinung in seinem Sinne zu beeinflussen und die Gegner zu diskreditieren. In diesem Sinne steht er der Moderne nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber und definiert sich auch nicht in totaler Abgrenzung zu ihr. Der Gush Emunim bildet selber keine eigene Partei und hat sich nie direkt am politischen System Israels beteiligt. Über die Nationalreligiöse Partei oder andere ideologisch verwandte Parteien hat der Gush Emunim auch in der Knesset seinen Einfluss geltend gemacht. Den säkularen Staat haben die Mitglieder aber immer nur so lange akzeptiert, wie er ihnen nützlich war. Ihr Fernziel blieb es, ihn zu beseitigen und durch einen halachischen Staat zu ersetzen.

Das vierte Kriterium, dass die politisch-religiösen Vorstellungen über den privaten Lebensbereich hinaus auf die gesamte Gesellschaft und oftmals sogar international durchgesetzt werden soll, trifft für den Gush Emunim teilweise zu. In der Theologie von Abraham Kook geht die Erlösung des jüdischen Volkes noch einher mit der der ganzen Welt und das Schicksal des jüdischen Volkes ist eng mit dem der restlichen Völker verbunden. Zvi Jehuda Kook schränkt diesen Aspekt deutlich ein. Stattdessen formuliert er den Anspruch, dass das jüdische Volk über allen anderen Völkern steht. Auf nationaler Ebene tragen die Mitglieder des Gush Emunim ihre Überzeugungen weit über den privaten Lebensbereich in die Gesellschaft hinein und versuchen, sie aktiv nach ihren Vorstellungen umzugestalten. Sie glauben, dass der religiöse Zionismus ihrer Prägung das Heilmittel für alle nationalen Probleme ist und dass die Gesellschaft zu einem von ihnen neu definierten Judentum zurückkehren muss. Sie wollen ihre Ideologie auf alle Juden in Israel übertragen, da Religion für sie keine Privatsache mehr ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Gush Emunim seine Identität auf die absolute Heiligkeit des Landes stützt und daraus seine Politik entwickelt. Seine Mitglieder sind bereit, das heilige Land aus dem Tanach mit Gewalt oder notfalls mit ihrem Leben zu verteidigen. Den Staat und seine demokratischen Spielregeln erkennen sie dabei nur so lange an, wie sie ihnen nützlich sind. Ihre politischen Ziele leiten sie bruchlos aus ihren heiligen Offenbarungstexten ab. Für die

Mitglieder muss Politik nach den Gesetzen der Tora ablaufen, ansonsten hat sie keine Legitimation. Der Gush Emunim kann also als eine jüdische Bewegung mit erheblichen fundamentalistischen Zügen bezeichnet werden.

5. Das ultraorthodoxe Judentum

In diesem Kapitel soll nun untersucht werden, ob es im ultraorthodoxen Judentum fundamentalistische Tendenzen gibt. Dazu wird zunächst kurz die Geschichte der Ultraorthodoxie dargestellt. Daran anschließend wird ihre Ablehnung des Zionismus analysiert und ihr Verhältnis zur Siedlerbewegung beleuchtet. Zum Abschluss soll dann die im zweiten Kapitel erarbeitete Fundamentalismusdefinition auf die Ergebnisse angewendet werden.

5.1 Eine kurzgefasste Geschichte der Ultra-Orthodoxie

Die ultraorthodoxen Juden, oder Haredim genannt, werden häufig als fundamentalistische Gruppe innerhalb des Judentums genannt, weil sie sich so offensichtlich von den anderen Strömungen durch Kleidung, Einstellung und Weltanschauung unterscheiden. Während die anderen Strömungen versuchen, ihr jüdisches Leben an die moderne Welt anzupassen, halten die Haredim an ihren uralten Traditionen unveränderlich fest. Für sie hat sich seit den Vorvätern, Propheten und Weisen nichts mehr geändert. Durch die Tradition sind sie mit den biblischen Gestalten verbunden, in deren Zeit der Vollkommenheit des Glaubens sie sich zurückwünschen. Die westliche Gegenwartskultur lehnen sie rigoros als gottlos ab und versuchen mit allen Mitteln, sie aus ihrem Leben zu verbannen.<196> In diesem Abschnitt soll nur die aschkenasische Ultraorthodoxie behandelt werden, da es zu viel Raum einnehmen würde, auch über die sephardischen Haredim mit ihrer eigenen Geschichte und Kultur zu sprechen. Selbst die Darstellung der aschkenasischen Ultraorthodoxie muss sich auf einige wesentliche Aspekte beschränken, da ihre Komplexität den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Die Haredim (die Gottesfürchtigen), benannt nach Jes. 66,5, gehen in ihrer Observanz der Gebote über das geforderte Maß hinaus und begreifen ihre Religion als etwas sehr ernstes und förmliches. Sie glauben, die wahren Juden zu sein, weswegen eine häufige Selbstbezeichnung auf Jiddisch auch „erlicher Jidn“, also ehrlicher Jude ist. Diese Gruppe der sehr gläubigen Juden entstand als eine eigenständig wahrnehmbare und von anderen zu unterscheidende Strömung in dem aschkenasischen Kernland in Mittel- und Osteuropa am Ende des 19. Jahrhunderts als eine Reaktion auf die Reformen innerhalb des Judentums. Die Reformbewegung hatte z.T. radikal mit alten Bräuchen, Traditionen und Lebensweisen gebrochen und die Moderne mit ihren Prämissen der Mobilität und Urbanisierung aufgenommen. Für diese Generation war die Zukunft wichtiger als ihre jüdische Vergangenheit, und der Glaube und das alte religiöse Establishment sollte ihrer eigenen Entwicklung nicht im Weg stehen. Mit Beginn der Emanzipation wurden auch auf staatlicher Ebene Hindernisse ausgeräumt, die die Juden vormals zu einer unterdrückten Minderheit gemacht hatten. Nach der Emanzipation waren sie formal gleichberechtigte Bürger Europas. Ein religiöses Leben zu führen wurde nun zu einer Wahlmöglichkeit unter vielen.<197>

Die Reaktionen auf die Veränderungen schwankten zwischen Assimilation, Akkulturation, wie sie einer der führenden Köpfe der jüdischen Aufklärung (Haskala) Moses Mendelsohn und seine Nachfolger vorschlugen, und Abwehr. Diejenigen, die die Reformen und neuen Entwicklungen

ablehnten, stemmten sich v.a. gegen den Ansatz in der Haskala, dass Religion und Ritual getrennt werden könnten. Sie lehnten jede Form der Zugeständnisse an den neuen Lebensstil und die darin enthaltene Pluralität ab. Stattdessen wollten sie so weiterleben, als hätte es keine Haskala oder Emanzipation gegeben. Der Werteunsicherheit der Moderne stellten sie ihren Glauben gegenüber. Wer sich auf Veränderungen im religiösen Bereich einließ, verlor in ihren Augen seine Stellung als ehrlicher Jude. Dies betraf selbst einen Modernorthodoxen wie Samson Raphael Hirsch, der die Akkulturation so gering wie möglich und die jüdischen Bindungen so stark wie möglich halten wollte. Diese abwehrende Einstellung wurde bald mit den ultraorthodoxen Juden, den Haredim, in Verbindung gebracht. Sie grenzten sich aktiv vom modernen System ab und versuchten den Einfluss von außen abzublocken, in dem sie z.B. eigene Bildungssysteme aufbauten. Auch heute noch ist es den Haredim wichtig, von außen Kommendes von ihrer Gemeinschaft fernzuhalten und gleichzeitig zu verhindern, dass Mitglieder die Gemeinschaft verlassen.<198>

Es darf allerdings nicht angenommen werden, dass die Haredim eine homogene Gruppe wären. Sie leben zwar nach einem ähnlichen Lebensstil und Glauben, gehen aber von unterschiedlichen Interpretationen der Texte aus, kommen aus unterschiedlichen Herkunftsländern und haben deswegen auch verschiedene Traditionen. Innerhalb des ultraorthodoxen Judentums gab z.B. es Auseinandersetzungen über den richtigen Weg der Ausübung der Religion zwischen den Hasidim und Misnaggdim. Während die Misnaggdim in Yeshivot vom Direktor lernten, versammelten sich die Hasidim um einen Rebbe, der ihnen spirituelle Führung gab. Die Hasidim, deren Name vom hebräischen Wort Hesed (liebende Güte) stammt, gehen auf den großen Israel Eli'esser Baal Shem Tov (1700-1760) und seinen Nachfolger den großen Maggid zurück. Diese lehrten, dass sich wahre Frömmigkeit nicht nur im Lernen und im strengen Halten der Gebote, sondern auch im Gebet ausdrückt. Jede Tätigkeit konnte heilig sein, wenn sie mit dem Gedanken an Gott ausgeführt wird. So war es möglich, dass jeder, und nicht nur eine studierte Elite, Gott nahe war. Gottesdienste sollten in Freude abgehalten werden. Gottesnähe hing in den Augen des Baal Shem Tov nicht mit Askese und Trauer zusammen. Außerdem ging der Baal Shem Tov davon aus, dass Gott in allen Worten, Handlungen und Gedanken ist. Somit war Gott in allem enthalten und im Alltag stets präsent. Rabbi Abraham Isaak HaCohen Kook war bei Ausgestaltung seiner Lehre von diesem Teil beeinflusst, als er in dem Wirken der säkularen Pioniere Gottes Werk erkannte. Bei der Entwicklung seiner Lehre nahm Baal Shem Tov Anleihen bei spätantiken Formen der Kabbala. In einer Weiterentwicklung seiner Lehre durch seine Schüler kam dem Rebbe als charismatischem Führer eine besondere Rolle zu: er war der Tsaddik, der Fürsprecher der einfachen Leute bei Gott. Enger Kontakt zum Rebbe war für jeden Gläubigen wichtig, er war ihm Vorbild und spiritueller Lehrer. Außerdem konnte der Rebbe oftmals auch Wunder wirken. Nach dem Tod des Baal Shem Tov teilte sich die Bewegung in viele Zweige, denen jeweils ein Rebbe vorstand. Ihre Position war erblich und im Laufe der Zeit bildeten sich Hasidim-Dynastien. Die bekanntesten sind die Lubawitscher-Hasidim, die Satmar-Hasidim und Chabad.<199>

Im Gegensatz dazu betonten die Misnaggdim, die v.a. aus Vilna stammten und sich um den Gelehrten Elijah ben Salomom (1720-1797), den Gaon von Vilna, versammelt hatten, die Bedeutung der Bildung und der Gelehrsamkeit und im Besonderen das Studium des Talmuds. Nur durch das Studium könnten sich die Gläubigen Gott annähern. Der bedeutendste Schüler des Gaon, Chajim von Volozhyn, führte daher das Studium in der Jeshiva ein. Für sie waren die Anhänger des Hasidim eine Gruppe Ungebildeter, die eine folkloristische Verballhornung des Judentums praktizierten und ihren Rebbe mit einem zu großen Personenkult feierten. Außerdem lehnten die

Mitnaggdim es strikt ab, dass geheime Inhalte der Kabbala offen gelehrt wurden. Sie kritisierten scharf, dass der Hasidismus zu einer Spaltung innerhalb der jüdischen Gemeinden geführt habe. Bis heute zieht sich diese Spaltung der Ultraorthodoxie durch, sehen sich doch beide Gruppen als wahre Vertreter des Judentums. Vereint sind sie aber in der Ablehnung der säkularen westlichen Kultur und aller jüdischen Reformbewegungen. Ihr tiefer Glaube, das strenge Festhalten an den Traditionen und die Folgsamkeit gegenüber ihrem spirituellen Anführer lassen sie bis heute jede Form des Kompromisses, des Pluralismus und der Freiheit des Einzelnen ablehnen. Die Haredim gehen fest davon aus, dass die jüdische Religion und Kultur der westlich-säkularen überlegen ist. Ihr Wille, ihre strenge Observanz der Gebote in der modernen Welt wiederherzustellen und die Bräuche der Vorväter wiederzubeleben, ließ alte Spannungen zwischen ihnen, wenigstens für kurze Zeit, in den Hintergrund treten. Doch sie treten immer wieder zu Tage, sodass es immer nur kurz zu einem geschlossen Auftreten aller ultraorthodoxen Strömungen kommt. Beide Gruppen teilen allerdings den Wunsch, ein Leben wie in Osteuropa vor der Emanzipation zu führen, eine Zeit, die sie als vollkommen im Hinblick auf die jüdische Religion idealisieren. Der jetzige Staat reicht an dieses Idealbild nicht annähernd heran. Nach der Erfahrung der Shoah kam diesem Traum von der idealisierten Vergangenheit, genauso wie dem Staat Israel, eine ganz neue Bedeutung zu.<200>

Ein Weg, sich von der säkularen Umwelt abzugrenzen, ist der passive Rückzug. Die Haredim, die diesen Weg wählen, ziehen sich in ihre eigenen Wohnviertel oder Städte, wie Mea Shearim in Jerusalem oder Bnei Brak nahe Tel Aviv, zurück und schotten sich so gut es geht von der modernen Welt ab. Sie streben keine politische Herrschaft an, sondern wollen vielmehr in ihrem religiösen Milieu ein möglichst Tora getreues Leben führen. Daher versuchen sie auch, alles Säkulare aus ihren Vierteln zu vertreiben. So schafften es die Haredim in Mea Shearim durchzusetzen, dass in ihren Viertel an Shabbat kein Verkehr fließen darf oder dass es Schwimmbad, in dem beide Geschlechter zusammen schwimmen durften, geschlossen wurde. Ein weiteres Anliegen ist es, Juden und Nichtjuden zu trennen, um Assimilation zu verhindern, die sie als größte Gefahr für das Weiterbestehen des jüdischen Volkes sehen. Die passiven Haredim führen ein Leben nach dem Motto „The new is prohibited by the Torah“<201> und haben sich dazu entschieden, technischen oder kulturellen Neuigkeiten weitestgehend zu ignorieren, um sich vor den Gefahren der modernen Welt zu schützen. Für sie ist die jüdische Religion ein perfektes System, das keinerlei Einsparungen von außen bedarf. Es beantwortet alle Fragen und hat für jedes Bedürfnis eine Antwort. Diese Haredim lehnen nicht in erster Linie den säkularen Lebensstil ab, sondern betonen vielmehr ihre traditionelle Lebensweise. Sie wollen so leben, wie es ihre Vorfahren getan haben und sich nicht mit den neuen Herausforderungen einer modernen Gesellschaft befassen. Daher haben die Haredim auch ein eigenes Schulsystem mit religiösem Freizeitangebot gegründet, um ihre Kinder in ihrem Geist zu erziehen und sie vor fremden Einflüssen zu schützen. Der Besuch einer Yeshiva sichert den jungen Männern später die Freistellung vom Militärdienst. Außerdem stellt das Schulsystem ein effektives Mittel der sozialen Kontrolle dar. In der Yeshiva studieren sie abgeschottet die heiligen Texte, die sie direkt mit ihren Vorvätern verbinden. Außerdem werden sie auf diese Weise zu Gelehrten ausgebildet, ein Beruf, der in der Welt der Haredim höchstes Ansehen genießt und mit großer Autorität verbunden ist. Die Gelehrten legen schließlich die heiligen Texte mit ihrer da'at tora aus und geben damit den Jüngeren eine Vorstellung, wie das Leben in der idealisierten Vergangenheit aussah, das sie wieder errichten wollen. Damit geben sie ihnen allerdings auch eine Handlungsgrundlage, die oft über das hinausreicht, was sie selber kontrollieren können. Junge Ultraorthodoxe heiraten vornehmlich unter einander und sehen es als religiöse Pflicht, möglichst viele Kinder zu bekommen. Die Familie gilt als der Nukleus ihrer Gemeinschaft

und ist nach einer patriarchalischen Struktur mit einer strengen Sexualmoral organisiert. Es kommt allerdings häufig vor, dass die Frau die Ernährerin der Familie ist, da der Mann sich ganz dem Torastudium widmet.<202>

Andere Haredim dagegen entscheiden für sich, dass passiver Rückzug nicht ausreicht, weil die säkulare Umwelt sich trotzdem ausbreiten und in ihre Lebenswelt eindringen würde. Sie fokussieren sich auf die negativen Aspekte der modernen säkularen Kultur und wollen gegen diese aktiv vorgehen, um zu verhindern, dass sie ein Teil von ihr werden. Sie sehen sich als Opposition zu ihrer Umwelt und wollen sie nach ihren Vorstellungen transformieren, um sie aus der diagnostizierten Krise zu führen. Die aktiven Haredim sind bereit dafür Anstrengungen und Konflikte in Kauf zu nehmen und von den Außenstehenden als Feinde, anstatt als Helfer gesehen zu werden. Sie fürchten, dass es in ihrer Welt zu weiteren Anpassungen oder Traditionsaufgaben kommt, sodass ihr Kampf nie zu einem Ende kommt. In ihrem Kampf benutzen sie zwar auch gewalttätige Mittel, dies aber nur sehr begrenzt. Es kommt vor, dass Steine auf Autos geworfen werden, die an Shabbat fahren, oder Bushaltestelle, an denen freizügige Plakate hängen, beschädigt werden. Aber aus dem Wissen heraus, dass der Staat hart gegen sie vorgehen würde, wenn die Gewalt zu große Ausmaße annähme und auch aus Angst vor den Konsequenzen innerhalb der Gemeinschaft, kommen solche Vorfälle selten vor. Die aktiven Haredim sehen sich als Träger des wahren Judentums, die sich strikt an alle Vorschriften halten. Es kommt daher für sie nicht in Frage, andere Juden zu verletzen oder gar zu töten. Sie hoffen, dass alle Juden zurück zum Judentum finden (Tshuva) und eine neue jüdische Identität geschaffen wird, die sich nicht bloß auf die Dazugehörigkeit oder die Erfüllung einzelner Gebote stützt, sondern auf die strenge Orthopraxis aller 613 Mitzvot.<203>

Die Haredim sind von der Moderne genauso abhängig wie von ihren Traditionen, da die Moderne ihnen das Feindbild liefert, gegen das sie kämpfen, während sie die Tradition benutzen, um die Moderne zu delegitimieren. Die moderne Welt ist in ihren Augen völlig sinnentleert und durch einen übertrieben Materialismus gekennzeichnet. Die Rückkehr zu Gott und seinen Geboten gibt dem Leben des Einzelnen wieder einen echten Sinn und hilft ihm, den sozialen Orientierungsverlust zu überwinden, indem er ihn in den Schoß der Gemeinde zurückführt. Ihre Vorstellungen der Zukunft sind von einer idealisierten Vergangenheit geprägt und sie lassen ihre Wertvorstellungen mit denen der säkularen Welt in einen Wettstreit treten, von dem sie fest glauben, dass sie ihn mit der Hilfe Gottes gewinnen werden. Am Ende wird Gott in die Geschichte eingreifen und die Erlösung herbeibringen. Der Mensch kann sich in der Gegenwart nur durch das Studium der heiligen Texte auf diese Zeit vorbereiten. Alle anderen, die nicht ihrem Lebensweg folgen, sind zu schwach, um den Versuchungen der säkularen Welt zu widerstehen. Die Haredim dagegen wollen sich nicht von der sexualisierten Kultur verführen lassen, sondern gehen sogar weiter als das religiöse Gesetz verlangt, um mögliche Zugeständnisse an die säkulare Umwelt zu verhindern. Trotz ihrer ablehnenden Haltung, nutzen die Haredim die Moderne auch zu ihren Zwecken. Sie haben keine Scheu, technologische Neuheiten zu nutzen, wenn sie ihnen behilflich sein können, wie etwa die Shabbat-Uhren oder auch Computer, um ihre Botschaft effektiver verbreiten zu können. Ihr Einfluss in Israel wächst seit den 1980er Jahren stetig, was v.a. daran liegt, dass die Anzahl der Haredim auf Grund der hohen Geburtenrate schnell steigt. Damit wächst auch ihr Selbstbewusstsein und Selbstverständnis als eine Gruppe, die nicht länger eine kleine Minderheit darstellt, sondern vehement alle Lebensbereiche nach den Gesetzen der Tora gestalten möchte, ohne dabei Kompromisse eingehen zu müssen.<204>

5.2 Die Ablehnung des Zionismus

Obwohl schon seit dem späten 18. Jahrhundert ultraorthodoxe Juden in der alten Yishuv in Palästina lebten, um auf die Ankunft des Messias zu warten, lehnte die große Mehrheit der europäischen Haredim lange eine Auswanderung in das heilige Land ab. Für sie waren die säkularen Zionisten, die für eine vermehrte Einwanderung warben, Ungläubige und Häretiker. Diese maßten sich an, Gottes Entscheidung, wann das jüdische Volk erlöst und in das gelobte Land zurückgeführt werden würde, in ihre eigenen Hände zu nehmen. Sie wagten es, in den festgeschriebenen Lauf der Geschichte einzugreifen, ihn nach ihrem Gutdünken zu verändern und das an Gott gegebene Versprechen zu brechen, mit der Einwanderung nach Israel auf seinen Befehl zu warten. Zweifellos hatten diese Juden keinen Respekt für die göttliche Ordnung. Darüber hinaus waren viele der frühen Zionisten Atheisten, die einen neuen Juden schaffen wollten, der sich nicht an die Gesetze halten oder auf rabbinische Autoritäten hören musste. Die Haredim dagegen waren überzeugt, dass nicht menschliche Taten, sondern nur der göttliche Wille allein darüber entscheiden konnte, wann die Erlösung beginnen würde. Nur Gott kann den wahren jüdischen Staat errichten und dieser wird sich dann nicht nach säkularen Gesetzen richten, sondern auf der Tora basieren. Die Ultraorthodoxen befürchteten, dass die zionistischen Pioniere die Fundamente der Religion zerstören würden und mit ihren Plänen eine noch größere Katastrophe als die Zerstörung des Zweiten Tempels über das Volk bringen würden. Eine verbreitete Auffassung dieser Zeit war, dass nur Tora und Mitzvot Heimat, Vaterland und Quelle der jüdischen Identität sein sollten. Die Mitglieder der alten Yishuv und die Haredim in Europa fühlten, dass sie sich selbst im heiligen Land immer noch im Exil unter Fremden befinden würden. Nur das dieses Mal die Fremden sich Juden nannten.<205>

Um sich gegen die drückende Übermacht der säkularen Zionisten zur Wehr setzen zu können, begann sich die alte Yishuv in Palästina zu organisieren. Sie gründete die Eda Haredis, eine stark anti-zionistische Gruppe, die v.a. aus jungen Yeshiva-Studenten bestand. Diese jungen Haredim versuchten nicht, einen Kompromiss zwischen den beiden Gruppen zu finden, sondern sie traten gewaltsam für die Einhaltung der religiösen Prinzipien im Alltag ein und kämpften gegen die Diskriminierung der Ultraorthodoxen. Rabbi Abraham Kook lehnten sie als einen Verräter ab, weil er mit säkularen Zionisten Kompromisse einging. Allerdings war die Eda-Jugend nicht sehr erfolgreich. Sie entsprach nicht dem Zeitgeist, in dem viele Juden von der Idee begeistert waren, durch eigene Arbeit ein Gemeinwesen aufzubauen. Für sie verstieß die Eda-Jugend gegen das Gemeinschaftsgefühl. Zudem war die Eda-Jugend auf Grund ihrer einseitigen Bildung für politische Auseinandersetzungen nicht geschult.<206>

Sie bekamen Konkurrenz durch die Mitglieder der Agudat Israel, einer Vereinigung ultraorthodoxer Juden, die 1912 in Schlesien gegründet worden war. Das Programm der Agudat Israel beinhaltete eine Ablehnung des politischen Zionismus, der für sie nichts weiter als Götzenanbetung war. Vielmehr wollten die Mitglieder ihre Mission im Exil erfüllen und auf die Erlösung durch Gott warten. Die Agudisten lebten streng nach den Gesetzen, wanderten teilweise aber trotzdem nach Palästina ein und konnten sich dort, auf Grund ihrer Erfahrung mit politischer Arbeit, besser mit der britischen Herrschaft arrangieren. Ihr Ziel blieb es, den säkular-politischen Zionismus zu delegitimieren und seinen Einfluss zu bekämpfen.<207>

Einen Schritt weiter gingen Amram Blau und Aharon Katzenellenbogen, ehemals Mitglieder der Agudat Isarel, als sie in den 1930ern die Gruppe Neturei Karta (Beschützer der Stadt) gründeten,

eine extreme antizionistische Gruppe, die aggressiv gegen alles vorging, was auf die Gründung eines eigenen Staates hinauslaufen könnte. Sie leiteten ihren Namen aus einer Erzählung aus dem Jerusalemer Talmud ab, in der die Toragelehrten, nicht die bewaffneten Kämpfer, als die wahren Beschützer der Stadt angesehen werden (jHag 76:B). Die Anhänger der Neturei Karta interpretierten diese Erzählung so, dass nicht die Zionisten, sondern sie die wahren Gläubigen, die Verteidiger des Judentums seien. Ihr Vorbild war der Priester Pinchas, der im Eifer für Gott, einen Israeliten und eine Midianiterin umbrachte und so eine Plage vom Volk Israel abwandte (Num 25,1-9). Gott sprach daraufhin zu Mose: „Der Priester Pinhas ... hat meinen Zorn von den Israeliten abgewendet dadurch, dass er sich bei ihnen für mich ereiferte... Ihm und seinen Nachkommen wird der Bund des ewigen Priestertums zuteil, weil er sich für seinen Gott ereiferte und die Israeliten entschuldigt hat.“ (Num 25,10-13). Im Babylonischen Talmud dagegen wird berichtet, dass Pinhas vom Volk geächtet wurde, weil er ohne Erlaubnis gehandelt hatte (bSan 82a). Neturei Karta wollte sich trotzdem gegen den säkularen Staat ereifern. Für sie war der Zionismus nichts weiter als falscher Messianismus, der das jüdische Volk ins Verderben führen würde. Bis heute lehnen sie den Staat Israel ab, versuchen den Kontakt mit ihm auf ein Minimum zu begrenzen und verweigern jegliche politische Partizipation. So forderte Neturei Karta seine Anhänger auf, den neuen israelischen Pass nicht anzunehmen, mit eigenem Geld zu bezahlen und nicht an den Wahlen zur Knesset teilzunehmen. Auch die Agudat Israel lehnen sie ab, weil sie in ihren Augen, die antizionistischen Prinzipien verraten haben. Neturei Karta ging sogar so weit, die PLO zu unterstützen und zu verkünden, dass sie lieber in einem Staat unter Arafat als unter Peres leben wollen würden. Die Mitglieder der Neturei Karta hoffen, dass der Staat Israel zerstört wird, ohne dass dabei ein Jude zu Schaden kommt.<208>

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs und der Erfahrung der Shoah änderte sich die Haltung der überlebenden ultraorthodoxen Juden in Europa. Viele von ihnen wanderten in den neuen Staat ein, auch wenn sie seine säkulare Regierung als Makel betrachteten. Die Anhänger der Satmar Hasidim, die stattdessen in den USA ausgewandert waren, gingen sogar so weit, im Holocaust eine Strafe für die Sünden des Zionismus zu sehen. Sie lehnen den modernen Staat Israel grundsätzlich ab und delegitimierten ihn. Im Gegensatz zu ihnen änderte Agudat Israel ihr Programm. Sie unterzeichnete die Unabhängigkeitserklärung Israels und war somit von einer anti-zionistischen Partei zu einer pragmatisch-religiösen Partei geworden. Sie verstanden, dass sie den Zionismus jetzt nicht mehr bekämpfen konnten, wo sein großer Traum vom eigenen Staat in Erfüllung gegangen war. In dieser Situation, in der die meisten Juden die Gründung des Staates bejubelten, ging es für sie darum, die Interessen der Haredim so gut wie möglich zu schützen und im Parlament zu vertreten. Dies war nur umzusetzen, wenn sie sich an die Spielregeln des neuen demokratischen Systems hielten. So lernte Agudat Israel schnell, ihre Anliegen offen zu formulieren und sich als eine eigenständige Partei mit einer distinktiven Klientel abzuheben. Die Mitglieder der Agudat Israel sahen sich im Exil unter Juden, aber sie wollten das Beste daraus machen. Wie schon vor der Staatsgründung ließen sie sich bei allen Fragen von einem eigenen Rat der Toragelehrten beraten, um ihre Entscheidungen im Einklang mit der Tora zu fällen. Die Entscheidungen dieses Rates waren bindend für alle, die sich als ehrliche Juden verstehen wollten. Außerdem gab der Rat den Entscheidungen Agudat Israels eine große Legitimität.<209>

Nur durch Teilhabe am neuen System, so glaubte Agudat Israel, könnte die Welt der Haredim vor der zionistischen Umwelt geschützt und die zunehmende Säkularisierung aufgehalten werden. Agudat Israel versucht daher stets, ein Gleichgewicht zwischen Ablehnung und Kooperation zu

halten. Außerdem lernten sie schnell, dass sie durch ein Beharren auf ihren Positionen die Regierung zu Kompromissen zwingen konnten, wenn sie sich demokratischer Mittel, wie etwa den Wahlen, bedienten. Durch Teilhabe an der Regierung Ben Gurions von 1948 bis 1953 konnten die Mitglieder verhindern, dass Israel eine Verfassung bekam und den sog. Status-Quo durchsetzen. Dieser beinhaltete die Shabbatruhe, koscheres Essen in allen öffentlichen Einrichtungen, ein eigenes religiöses Schulsystem, das mit staatlichen Mitteln finanziert wird, die Kontrolle der Rabbiner über Personenstandsfragen, die Regelung des Rückkehrergesetzes und die Befreiung vom Militärdienst. Auf diese Weise konnte die Agudat Israel ein Mindestmaß an religiöser Observanz in einem ansonsten absolut säkularen Umfeld sichern und trat danach aus religiösen Gründen wieder aus der Regierung aus. Besonders die Freistellung vom Armeedienst war den ultraorthodoxen Juden wichtig gewesen, da der Dienst an der Waffe sich nicht mit dem Torastudium vereinbaren lässt. Außerdem bestand die Sorge, dass die jungen Männer dadurch in zu starkem Kontakt mit der säkularen Welt kommen. Zudem sahen sich die meisten Haredim nicht in der Pflicht, den säkularen Staat auf diese Weise zu unterstützen. Sie unterstützten den Staat durch ihr Torastudium, für das sie die finanzielle Sicherheit eines geregelten Berufs aufgaben. Diese Abmachung wurde im Laufe der Zeit für viele junge Männer ein Grund, sich in einer Yeshiva einzuschreiben, um so den Militärdienst umgehen zu können.<210>

Der politische Begriff „jüdische Nation“ lässt sich für die Haredim nicht aus dem Kontext der Einheit zwischen Volk, Tora und Gott lösen. Eine jüdische Nation kann es nur geben, wenn alle Juden an Gott und seine Tora glauben und seine Gebote erfüllen. Das jüdische Volk hat eine besondere Beziehung zu Gott, die es an ein bestimmtes Schicksal zwischen Exil und Erlösung bindet. Diesem Schicksal kann das Volk nicht entgehen, auch dann nicht, wenn eine Gruppe Säkularer glaubt, den Lauf der Geschichte neu bestimmen zu können. Den modernen Staat Israel sehen viele Haredim daher als ein künstliches Gebilde an, das nicht dem Willen Gottes entspricht. Der Zionismus ist für sie noch immer eine Revolte gegen Gott, die Gebote bewusst bricht, statt sie zu achten. Die Haredim wollen weiter nur Gott gehorchen, auch wenn sie sich mit dem Staat arrangieren müssen. An der Einstellung, dass sie eigentlich noch immer im Exil leben, hat sich also nur wenig geändert. „Exil“ ist in diesem Fall allerdings nicht als geografisches, sondern vielmehr als theologisches Konzept zu verstehen. Die Haredim fühlen, dass sie in einer Welt der nichtgläubigen Juden nicht anders leben würden als in der Welt der Christen oder Muslime.<211>

In Bedrohungssituationen von außen sind die Haredim dann aber auch bereit, gewaltsam zu reagieren. So zündeten Haredi-Aktivist*innen 1986 142 Haltestellen in ganz Israel an, weil an ihnen Bikini-Werbung gezeigt wurde. Außerdem wurden Autos, die am Shabbat fahren, mit Steinen beworfen. Solchen Vorfälle fanden meist ohne die Zustimmung von Rabbinern statt und stellen somit die Autorität des religiösen Establishments, allen voran Agudat Israels, in Frage. Es muss allerdings erwähnt werden, dass seit der Staatsgründung 1948 die Gewalt von Seiten der Ultraorthodoxen keine Todesopfer gefordert hat, was auch daran liegt, dass sie keine Waffen tragen dürfen. Außerdem lehnt die große Mehrheit der Haredim Gewalt ab, da sie sich nicht mit dem passiven Warten auf die Erlösung in Einklang bringen lässt. Der gewaltfreie Weg, gegen den Staat zu protestieren, wurde v.a. über die Medien genutzt. So wurden eigene Verlage gegründet und moderne Medien, wie das Internet, genutzt, um ihre Botschaft auch in das säkulare Israel hineinzutragen.<212>

Trotz der Ablehnung des politischen Systems wuchs mit jeder Wahl das Selbstvertrauen der religiösen Parteien, in die sich die Agudat Israel im Laufe der Zeit gespalten hatte. Seit den 1980er

waren sie nämlich häufig das Zünglein an der Waage bei Koalitionsverhandlungen gewesen. So wurde Menachem Begin 1977 nur mit Hilfe der Agudat Israel und weiterer kleinerer ultraorthodoxen Parteien Ministerpräsident. Ihre Unterstützung ließen sich diese dann durch weit reichende Zusicherungen bezahlen. Unter Begin wurde auf Druck der religiösen Parteien der bisherige Status quo verschärft. Die Shabbatruhe wurde so ausgeweitet, dass jede Kommune eigene, verschärfte Shabbatgesetze durchsetzen durfte. Außerdem wurde Gesetze im medizinischen Bereich geändert, die Autopsien und Transplantationen deutlich erschwerten. Auch archäologische Ausgrabungen dürfen nicht mehr an Orten durchgeführt werden, an denen jüdische Gräber vermutet werden. Trotz dieses Einflusses erinnern Rabbiner die ultraorthodoxen Politiker immer wieder daran, dass sie im Exil sind und deswegen immer gewappnet gegen Angriffe aus der säkularen Welt sein müssen. Nur durch Geschlossenheit in den eigenen Reihen sei die Haredim-Gemeinschaft in Israel stark genug, um zu überleben.<213>

Die religiösen, dem Zionismus meist skeptisch gegenüberstehenden Parteien, wie die Shas, Agudat Israel oder Degel HaThora (zusammen manchmal als Allianz mit dem Namen das Vereinigte Thora-Judentum), profitieren von dem Verhältniswahlrecht in Israel. Besonders seit den 1980er Jahren ist ihre Wählergruppe stark gewachsen und sie können sich zunehmend gegenüber den nationalreligiösen Parteien der Siedlerbewegung behaupten. Auch die ultraorthodoxen Parteien leiten aus der Tora und der Halakha ihre Handlungsmotive für ihre Politik ab, bleiben dabei aber mit ihren Forderungen auf ihre primäre Umwelt beschränkt. Liberale und demokratische Position, die sich nicht mit den Gesetzen der Tora decken, lehnen sie deswegen ab. Auch ihr Fernziel ist es, einen Staat mit jüdischem Charakter zu errichten, der die Tora als Grundgesetz hat. Ihre Regierungsbeteiligungen sind daher immer zweckbedient, auch wenn sie manchmal schmerzhaft Kompromisse eingehen müssen. Aber sie nutzen die Chance, ihre Lebensweise politisch zu verankern und auf alle Juden im Staat zu übertragen. Gleichzeitig legitimieren sie aber durch ihre Teilhabe am System den Staat, der über ihre Gruppe mit seiner demokratischen Gewalt verfügen kann.<214>

5.3 Das Verhältnis zur Siedlerbewegung

Das ultraorthodoxe Judentum und die Siedlerbewegung haben beide einen religiösen Aspekt in die Politik Israels eingebracht, wenn auch auf ganz unterschiedliche Art und Weise und mit unterschiedlicher Zielsetzung. Beide Gruppierungen wollen erreichen, dass Juden in Israel im Alltag wieder die Gebote der heiligen Schrift ernst nehmen und auf diese Weise die jüdische Identität sichern. Das Fernziel beider Gruppen ist die Errichtung eines Staates, der auf der Halakha basiert. Allerdings sieht die Mehrheit der Haredim in den Siedlern keine Verbündeten im Kampf gegen Modernisierung und Säkularisierung, weil ihnen ihr Weg unrecht erscheint. Auch wenn die ultraorthodoxen Parteien am politischen System mitwirken, tun sie dies doch nur aus der Überzeugung, das kleinere Übel im Vergleich zu den Auswirkungen der Nichtpartizipation gewählt zu haben. Viele Haredim weisen den Zionismus immer noch als Blasphemie zurück und können nicht verstehen, wie die Siedlerbewegung ihm so viel Legitimität, z.B. durch die Teilnahme am Militärdienst, zusprechen kann. Wenn sie auf dem politischen Weg ihre Ziele nicht erreichen, schrecken die Mitglieder der Siedlerbewegung auch nicht vor dem Einsatz von Gewalt zurück. Diese Ideologie der Gewalt, die auch Juden treffen kann, lehnen die ultraorthodoxen Juden entschieden ab. Die Aktivisten der Siedlerbewegung dagegen halten die ultraorthodoxen Juden für zu passiv und fordern sie deswegen immer wieder auf, sich ihnen anzuschließen.<215>

Auch im religiösen Bereich unterscheiden sich die Auffassungen der beiden Gruppen und verhindern eine Annäherung. Innerhalb der Ultraorthodoxie herrscht eine strenge Geschlechtertrennung, die sich durch das gesamte öffentliche Leben zieht. In der Siedlerbewegung dagegen sind Frauen außer bei der Ausübung religiöser Rituale gleichgestellt und treten genauso wie die Männer in der Öffentlichkeit in Erscheinung - ein Zustand, den die Haredim als unmoralisch ablehnen. In ihren Augen haben sich die religiösen Zionisten an die moderne Welt assimiliert. Sie haben das wahre Judentum aufgegeben und ihre Orthodoxie aufgeweicht. Das klare Primat des Landes, das die ganze Politik und Religion der Siedlerbewegung durchzieht, können viele ultraorthodoxen Juden ebenso wenig teilen. Für sie ist die Mitzvah, das Land zu besiedeln eine unter vielen und nicht die bedeutsamste. Rabbi Schach, Rabbiner der ultraorthodoxen Siedlung Beitar-Ilit drückt das Verhältnis so aus: „Die Bibel sagt, dass dieses Land der jüdischen Nation gegeben wird. Aber dies heißt nicht, dass die Nation durch das Land eine Nation wird. Es ist ein Teil der Religion, im Land zu leben. Aber dies ist nur ein Teil der 613 Gebote.“<216>

Die Haredim teilen also nicht die Einstellung, dass durch eine schnelle Besiedlung des Landes die Erlösung beschleunigt wird oder dass die Errichtung des Staats der erste Schritt in diese Richtung war. Jeder, der im säkularen Staat eine Tat Gottes sieht, ist für sie ein Abweichler vom wahren Glauben. Daher nennen viele Haredim die Mitglieder des Gush Emunim auch Shabtai Zvi, nach einem falschen Messias aus dem 17. Jahrhundert. Vielmehr befürchten sie, dass durch die Gewalt, die im Namen dieses Konzepts stattfindet, andere Völker provoziert werden könnten. Dies könnte eine Katastrophe wie die der Zerstörung des Zweiten Tempels nach sich ziehen. Daher vertreten viele Haredim auch eine gemäßigttere Position im israelisch-palästinensischen Konflikt. Insgesamt sind die Mitglieder der Siedlerbewegung trotz ihrer Religiosität und Frömmigkeit auf Grund ihrer standhaften Behauptung, dass die Erlösung bald beginnen würde, den Haredim oft fremder als die säkularen Zionisten, mit denen sie in der Politik besser zusammenarbeiten können.<217>

5.4 Das ultraorthodoxe Judentum – eine fundamentalistische Bewegung?

Ob das ultraorthodoxe Judentum als eine fundamentalistische Organisation eingestuft werden kann, soll nun anhand der oben entwickelten vier Kriterien überprüft werden.

Das erste Kriterium, dass die heiligen Texte bruchlos auf die gegenwärtige politische Situation übertragen und daraus direkte politische Handlungsmaxime abgeleitet werden, gilt eingeschränkt für die Haredim. Auf der anderen Seite sind die ultraorthodoxen Parteien bereit, sich am politischen System Israels zu beteiligen, pragmatische Kompromisse mit den säkularen Parteien einzugehen und demokratische Prozeduren und Regeln zu akzeptieren. Dabei haben sie ihr religiös motiviertes Fernziel, einen halachischen Staat zu errichten, nicht aus den Augen verloren. Durch ihre politischen Aktivitäten haben sie wesentlichen Einfluss auf die Verfassungsgebung und die Formulierung des Status Quo genommen. Aus ihrem Glauben leiten sie ihre starke anti-zionistische Haltung ab, die für sie gleichbedeutend mit der Gehorsam gegenüber Gott ist. Die Tora und die daraus abgeleitete Halacha sind die Lebensgrundlage der Haredim, und daher auch Basis ihrer Politik.

Das zweite Kriterium, dass die eigenen Vorstellungen aggressiv und ohne Kompromissbereitschaft gegen alle anderen Meinungen durchgesetzt wird, trifft auf die große Mehrheit der Haredim nicht zu. Die meisten ultraorthodoxen Juden in Israel leben zurückgezogen in ihren eigenen Vierteln und versuchen so gut es geht, jeden Kontakt mit der säkularen Umwelt zu vermeiden. Aggressive

Methoden, wie gewaltsame Proteste oder Angriffe auf andere, lehnen sie auf Grund ihrer Religion entschieden ab, da sie unter keinen Umständen andere Juden verletzen oder gar töten wollen. Es gibt zwar Ausnahmen, doch sie bleiben selten und werden auch intern sozial sanktioniert. Statt selber zu handeln, warten die Haredim passiv darauf, dass Gott handeln und sie führen wird. Die politischen Parteien der Haredim müssen als Teil des demokratischen Systems Kompromisse eingehen, um ihr Ziel, die Lebenswelt ihres Klientels vor äußeren Einflüssen zu schützen, erreichen zu können. Sie müssen säkulare Regierungen mittragen, um Zugeständnisse an ihren Lebensstil erreichen zu können. Auf Grund ihrer vergleichsweise schwachen Position können sie sich Kompromisslosigkeit nicht erlauben.

Das dritte Kriterium, dass moderne Medien und die politische Struktur trotz der antimodernen Grundeinstellung genutzt werden, ist nur mit Einschränkungen auf die Haredim anwendbar. Zwar nutzen sie innerhalb ihrer Viertel noch die Kommunikation über Poster und lehnen moderne Kommunikationsmittel im privaten Umfeld mehrheitlich ab, doch nach außen hin bedienen sie sich auch der modernen Medien. Es gibt eigene ultraorthodoxe Verlage, die Zeitungen und andere Printmedien herausgeben. Andere technische Neuerungen, die ihnen nützlich sein können, wie etwa Shabbatuhren, werden weit verbreitet genutzt. Die Teilhabe am politischen System ist für die Ultraorthodoxie zwangsläufig wichtig, da sie nur so ihren Lebensstil verteidigen können. Sie befürchten, dass der säkulare Staat sie aufreiben würde, wenn sie ihre Partizipation aufgeben.

Das vierte Kriterium, dass die politisch-religiösen Vorstellungen über den privaten Lebensbereich hinaus gesamtgesellschaftlich und international durchgesetzt werden sollen, trifft auf die ultraorthodoxen Juden nicht zu. Ihre Anliegen sind gerade auf die Mikroebene beschränkt. Es geht ihnen um ihr eigenes Leben und dass sie es im Einklang mit ihren Traditionen führen können. Sie hoffen zwar, dass alle Juden zu einem solchen Leben finden werden und durch die Gesetzgebung, z.B. bezüglich der Shabbatruhe, beeinflussen sie die Gesamtgesellschaft, doch die Mehrheit der Haredim hat immer noch das Gefühl auch in Israel im Exil zu leben. Die Makroebene interessiert die ultraorthodoxen Juden nur insofern, wie sie ihr eigenes Umfeld beeinflussen will. Diese Einflüsse versuchen sie abzuwehren, und verschließen sich daher eher der Gesamtgesellschaft, als sie aktiv beeinflussen zu wollen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das ultraorthodoxe Judentum die Moderne ablehnt und eine ausschließlich religiös-motivierte Staats- und Lebensform anstrebt. Allerdings beteiligen sie sich zum Erreichen ihrer Ziele an den demokratischen Prozessen, lehnen ganz überwiegend Gewalt als Mittel der Politik ab und konzentrieren ihre Bemühungen auf die Schaffung eines persönlichen Lebensumfeldes, das ihnen einen Tora gemäßen Leben ermöglicht. Von ihrer religiösen Grundeinstellung warten sie eher auf eine messianische Erlösung, als dass sie diese aktiv herbeizuführen glauben. Insgesamt lässt sich das ultra-orthodoxe Judentum als eine extrem traditionalistische Gruppe mit einigen fundamentalistischen Zügen beschreiben.

6. Fazit

Diese Arbeit hat anhand von zwei Beispielen gezeigt, dass es eine mehrdimensionale Entscheidung ist, ob eine Bewegung als fundamentalistisch einzustufen ist und dass es bei der Bewertung Abstufungen geben muss. Beide untersuchten Strömungen des modernen Judentums, sowohl die

Siedlerbewegung Gush Emunim als auch das ultraorthodoxe Judentum, weisen fundamentalistische Tendenzen auf, sie unterscheiden sich aber auch in vielerlei Hinsicht.

Die Siedlerbewegung Gush Emunim kann anhand der vier erarbeiteten Kriterien als fundamentalistisch eingestuft werden. Der Gush Emunim ist eine moderne soziale Bewegung, die moderne Kommunikationsmittel und Technologien nicht ablehnt. Im Kern ihrer Ideologie steht ihr Verhältnis zum Thema Land. Für sie ist Eretz Israel absolut heilig. In ihrer Argumentation übertragen sie dabei bruchlos und ohne die Diskursebene zu wechseln heilige Offenbarungstexte auf die gegenwärtige Situation und leiten aus ihnen Handlungsmaxime für die Politik ab. Daher kann ihre Religion als politisierte Religion bezeichnet werden. Sie verstehen dabei Politik nicht als eine organisierte Form der Auseinandersetzung zwischen gesellschaftlichen Gruppen, sondern als messianisches Werkzeug Gottes. Politik ist für sie nur so lange legitimiert als sie sich für die Verteidigung Judäa und Samaria einsetzt. Diese beiden Landstriche sind für den Gush Emunim die wichtigsten in ihrem großen Erlösungsplan sind. Ihren aggressiven Ultrationalismus und ihr Überheblichkeitsgefühl gegenüber allen anderen Völkern haben sie zu einem Teil ihrer Religion gemacht und stellen damit ein Friedenshindernis in den Verhandlungen mit den Palästinensern dar. In der Auseinandersetzung mit anders Gesinnten sind sie unfähig, Kompromisse zu schließen und beugen sich letztlich nur der Überlegenheit anderer Kräfte.

Der Gush Emunim sieht seine Handlungen, auch die gewaltsamen, als durch die Tora legitimiert an. Daher widersetzen sie sich dem Staat und seinen Organen offen, wenn diese nicht nach ihrem Willen handeln. Sie glauben durch ihre Handlungen den Erlösungsprozess aktiv mitgestalten und sogar beschleunigen zu können. Allerdings vertrat der Gush Emunim nach außen nie eine offene Ideologie der Gewalt und hat nie die gewaltsame Umgestaltung des Staates geplant. Vereinzelte terroristische Aktivitäten in größerem Maßstab wurden lediglich von Splittergruppen begangen, die dem Gush Emunim nahe standen. Von der Mehrheit der Bewegung wurden diese Gruppen allerdings nicht unterstützt. Im Vergleich zum islamischen Fundamentalismus zeichnet sich der Gush Emunim durch eine deutlich geringere Militanz in Ideologie und Praxis aus. In der praktischen Politik ging ihre Wirkmacht nicht so weit als dass sie den Staat daran hätten hindern können, Kompromisse bezüglich des Landes einzugehen. Nach der Niederlage von Camp David kam es nicht zu einer weiteren Radikalisierung und militanteren Aktionen, sondern der Gush Emunim zog sich zunächst einmal zurück.

Die ultraorthodoxen Juden können dagegen eher als extreme Traditionalisten bezeichnet werden, auch wenn sie fundamentalistische Tendenzen aufweisen. Sie sind gegen die Moderne gerichtet und wollen an ihren Traditionen und ihrem Lebensstil festhalten. Die Gegenwart versuchen sie, so gut es ihnen gelingt, aus ihrem Leben zu verbannen. Die große Mehrheit zieht es vor, sich in einer eigenen Welt von der säkularen Umwelt abzukapseln und sich den Anforderungen der Moderne zu verweigern. Von daher lehnen sie in ihrem privaten Lebensumfeld mehrheitlich auch modernen Technologien und Kommunikationsmittel ab. Die Verbindung der ultraorthodoxen Juden mit ihrer glorifizierten Vergangenheit in den osteuropäischen Shtetln ist deutlich stärker als die zur modernen israelischen Gesellschaft. Fühlen sie sich und ihren Lebensstil von der säkularen Umwelt angegriffen, reagieren sie mitunter gewaltbereit. Allerdings hat diese Gewalt nur sehr geringe Ausmaße und wird innerhalb der Gruppe scharf sozial sanktioniert.

Anders als der Gush Emunim beteiligen sich die Haredim direkt am politischen System, gehen Kompromisse mit säkularen Parteien ein und halten sich grundsätzlich an die demokratischen

Spielregeln. Die Tora dient dabei zwar als Basis ihrer Politik, doch übertragen die ultraorthodoxen Parteien die Gesetze nicht bruchlos auf die politische Situation. Es käme ihnen nicht in den Sinn, sich dem Staat offen zu widersetzen, so wie es Gush Emunim zeitweise tut. Zur Erreichung ihres Fernziel, eines halachischen Staates, bedienen sie sich nicht kämpferischer Mittel, sondern sie warten passiv auf das Eingreifen Gottes. Einige der ultraorthodoxen Juden lehnen den Staat Israel zwar ab und verweigern sich ihm vollkommen, doch sie sind unter den Haredim eine Minderheit. Ihre Beteiligung am politischen System beruht dabei aber nicht auf einer demokratischen Grundüberzeugung, sondern speist sich aus dem Gefühl, sich so besser schützen und verteidigen zu können. Die Shabbatgesetzgebung zeigt allerdings, dass sie auf diese Weise auch andere Juden zu ihrem Lebensstil zwingen. Spektakuläre Aktionen und der Kampf um die öffentliche Meinung, wie der Gush Emunim ihn betreibt, sind der Ultraorthodoxie aber weiterhin fremd. Eine negative Beeinflussung des Friedensprozesses seitens der Haredim und ihrer politischen Vertretung besteht kaum. Im Gegensatz zum Gush Emunim sind sie bereit, Land abzugeben, um einen dauerhaften Frieden, zu erreichen, der viele jüdische Leben retten wird.

Das Thema jüdischer Fundamentalismus bietet noch weiteren Forschungsraum. Es wäre interessant zu untersuchen, wie sich die Bewegung nach Oslo II, dem Tod Yitzhak Rabins, den Camp-David-Verträgen und der zweiten Intifada weiter entwickelt hat. Auch die innere Zusammensetzung des Gush Emunim bietet noch Anknüpfungspunkte. Haben sich die Hardliner oder die moderaten Kräfte durchgesetzt? Inwieweit reicht ihr Einfluss auf die Regierung heute noch? Wie steht die Mehrheitsgesellschaft zu der Fortsetzung des Siedlungsbaus? Gideon Aran hat mit seiner Forschung große Vorarbeit geleistet, doch die Jahre ab 1990 sind noch weitestgehend unerforscht. Auch bei der zweiten Strömung, der Haredim-Gemeinde, gibt es noch Forschungsbedarf. Durch die steigende Zahl ihrer Mitglieder ist ihr Selbstbewusstsein gewachsen. Wie aber drückt sich das in ihrer Politik aus? Wie reagieren sie auf erneute Angriffe, etwa auf die Überlegung sie an dem Militärdienst zu beteiligen?

Zudem hat die Arbeit bestätigt, dass die Verwendung des Begriffs Fundamentalismus durchaus problematisch ist. Er ist unscharf, negativ besetzt und dient dazu den Gegner zu diskreditieren. Zudem ist er stark mit dem Islam verbunden. In der Diskussion wird dann häufig außer Acht gelassen, dass Fundamentalismus eben nicht an eine bestimmte Religion gebunden ist, sondern in jeder Religion auftreten kann. Fundamentalismus ist schließlich eine bestimmte Art, eine Lehre zu deuten, indem Teile der Botschaft verabsolutiert werden und daraus ein Anspruch auf Unmittelbarkeit abgeleitet wird. Davor sind manche Religionen auf Grund ihres Schriftverständnisses etwas mehr gefeit als andere, sicher davor sind sie aber trotzdem nicht. Fundamentalismus widerspricht damit diametral der Grundbotschaft der drei monotheistischen Religionen, die von Nächstenliebe und Versöhnung geprägt ist.

Das Judentum wird sich in Zukunft mit seinen fundamentalistischen und traditionalistischen Strömungen auseinandersetzen müssen, um zu gewährleisten, dass Werte wie Offenheit, Toleranz und Pluralismus, die schon immer Teil der jüdischen Religion waren, nicht zu Gunsten des Landes oder der Tradition in den Hintergrund gedrängt werden.

ANMERKUNGEN

- <1> Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, In: Neuhaus, Helmut (Hrsg.), Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart, Atzelsberger Gespräche 2004, Erlangen 2005, S. 41-61. hier S. 41.
- <2> Ben-Chorin, Shalom, Fundamentalismus und Orthodoxie im Judentum, In: Jeschke, Dieter u. a. (Hrsg.), Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet. Dankesgabe für Jürgen Fangmeier, Wuppertal/Zürich 1994, S. 107-114, hier S. 107-109, 114.
- <3> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, Inaugural-Dissertation an der Ludwig-Maximilian Universität München, München 2010, S. 5; <http://www.economist.com/debate/days/view/869>.
- <4> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne. In: dies., (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsform des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 11-33, hier S. 11.
- <5> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S.17.
- <6> Ebd., S. 17.
- <7> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 12; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 24; Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, In: Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsform des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 67-90, hier S. 75; Cigdem, Ahmet, Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, In: Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsform des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 91-107, hier S. 91; Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, Mannheim/Leipzig u. a. 1995, S. 15; Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 21; Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, In: Six, Clemens u. a. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Von Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck/Wien u. a. 2004, S. 13-32, hier S. 18.
- <8> Cigdem, Ahmet, Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, S. 92.
- <9> Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, S. 15.
- <10> Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich/Wiesbaden 1991, S. 188.
- <11> Boff, Leonardo, Fundamentalismus und Terrorismus, Göttingen 2007, S.46f.
- <12> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 11.
- <13> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, S. 76.
- <14> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 17.
- <15> Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus, S. 15; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, München 2007, S. 16.
- <16> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, S. 76.
- <17> Gremmels, Christian, „Fundamentalismus“, In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, hrsg. von Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1133.
- <18> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, S. 78-80; Boff, Leonardo, Fundamentalismus und Terrorismus, S. 13.

- <19> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 107f; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München/Zürich 1991, S. 156.
- <20> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 17f.
- <21> Deen Larsen, Max, Religiöser Fundamentalismus in den USA, In: Six, Clemens u. a. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Von Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck/Wien u.a. 2004, S. 69-89, hier S. 70.
- <22> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 30; Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 105.
- <23> Trimondi, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006, S. 32.
- <24> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 95, 100f, 108; Meyer, Thomas, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989, S. 16.
- <25> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 29f.
- <26> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus S. 30f.
- <27> Ebd., S. 32f; Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, S. 16; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 158; H.W. Schäfer, Kampf der Fundamentalismen, S. 126.
- <28> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 34
- <29> Ebd., S. 111.
- <30> Meyer, Thomas, Fundamentalismus. S.77-79; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus S. 32; Jäggi, Christian J., Fundamentalismus, S. 78.
- <31> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 132 f, 155.
- <32> Trimondi, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen, S. 34, 36.
- <33> Ebd., S. 39.
- <34> Ebd., S. 74f.
- <35> Ebd., S. 190-195; Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 146-147; Mead, Walter Russell, The new Israel and the old. Why gentile Americans back the Jewish state, In: Foreign Affairs, July/August 2008, Vol. 87 No. 4, S. 28-46, hier S. 30; Barr, James, Fundamentalismus, München 1981, S. 158-159; Dillinger, Johannes. Terrorismus. Wissen was stimmt, Freiburg u.a. 2008, S. 58.
- <36> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S.124, 172-174; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 198.
- <37> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer: Politisierte Religion in der Moderne, S. 13
- <38> Ebd., S.14f.
- <39> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 11, 87; Meyer, Thomas, Fundamentalismus, S. 82-84.
- <40> Ebd., S.89-94; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 11; Boff, Leonardo, Fundamentalismus und Terror, S. 48; Laarissa, Mustapha, Vom politischen Gebrauch des Religiösen, In: Wulf, Christoph, Jacques Poulain u.a. (Hrsg.), Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog. Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung, Berlin 2006, S. 126-136, hier S. 127.
- <41> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 82-84, 88.

- <42> Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus, S. 34, 37.
- <43> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 77, 85.
- <44> Ebd., S. 78.
- <45> Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, S. 20f.
- <46> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 94.
- <47> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 13; Meyer, Thomas, Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik, In: Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsform des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 37-66, hier S. 41.
- <48> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, S. 86.
- <49> Cigdem, Ahmet, Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, S. 93.
- <50> Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, S. 19; Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, S. 20.
- <51> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 18f; Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, S. 87; Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus, S. 52; Deen Larsen, Max, Religiöser Fundamentalismus in den USA, S. 71; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, New York 2009, S. xi.
- <52> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, S. 77; Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, S. 18
- <53> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 19f.
- <54> Meyer, Thomas, Die Politisierung kultureller Differenz, S. 48; Boff, Leonardo, Fundamentalismus und Terrorismus, S. 20; Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, S. 16.
- <55> Meyer, Thomas, Die Politisierung kultureller Differenz, S. 44; Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, S. 17; Laarissa, Mustapha, Vom politischen Gebrauch des Religiösen, S. 136; Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus, S. 19.
- <56> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 19.
- <57> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, S. 80; Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, S. 27; Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus, S. 14, 36.
- <58> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 26.
- <59> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 16; Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 13f.
- <60> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 18f, 22
- <61> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 20.
- <62> Dillinger, Johannes, Terrorismus, S. 47.
- <63> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 16f, 20; Meyer, Thomas, Die Politisierung kultureller Differenz, S. 53, <65> Jäggi, Christian J., David J. Krieger, Fundamentalismus, S. 195.
- <64> Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, S. 76; Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 16.

- <65> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 23.
- <66> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 14f; Meyer, Thomas, Die Politisierung kultureller Differenz, S. 57.
- <67> Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, S. 22.
- <68> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen, S. 27.
- <69> Ebd., S.18-20; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 21.
- <70> Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne, S. 12.
- <71> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 27; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 97.
- <72> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 146.
- <73> Ebd., S. 27f.
- <74> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 25, 98.
- <75> Ebd., S. 97f.
- <76> Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, In: Six, Clemens u. a. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Von Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck/Wien u. a. 2004, S. 91-115, hier S. 91.
- <77> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 98f; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 92; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 35; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 41.
- <78> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 34f; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 99; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 41.
- <79> Ebd., S. 41f; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective
- <80> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 102.
- <81> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 30.
- <82> Ebd., S. 30; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 98.
- <83> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 31f.
- <84> Ebd., 31, 33; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective.
- <85> Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 1-3.
- <86> Ebd., S. 3f.
- <87> Clauss, Manfred, Das Alte Israel. Geschichte, Gesellschaft, Kultur, München 2003, S. 102f.
- <88> <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-nt/religioese-parteien/essener/>; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 91f.
- <89> <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-nt/religioese-parteien/zeloten/>; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective.

<90> Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 6.

<91> <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-nt/religioese-parteien/zeloten/>; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective.

<92> Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 8; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective.

<93> Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 10-13.

<94> Ebd., S. 13-18.

<95> Ebd., S. 23f.

<96> Ebd., S. 26.

<97> Ebd., S. 11.

<98> Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook. Between rationalism and mysticism, New York 1993, S. 5; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, the moral principles, lights of holiness. Essays, letters and poems, translation by Ben Zion Bokser, New York 1978, S. 2.

<99> Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 5-7; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 55; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, In: Ansoerge, Dirk (Hrsg.), Der Nahostkonflikt – politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, S. 29-39, hier S. 32.

<100> Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 7-15; Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism. The intellectual origins of the Jewish State, New York 1981, S. 188-189; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 2, 15f.

<101> Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 17f; Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 188f; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 5.

<102> Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 189.

<103> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 55; Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 190f; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 27; Hertzberg, Arthur, The Zionist idea. A historical analysis and reader, New York 1959, S. 421; Nehorai, Michael Z., Halakhah, Metahalakhah, and the redemption

of Israel: reflections on the rabbinic rulings of Rav Kook, In: Kaplan, Lawrence J., David Shatz (Hrsg.), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish spirituality, New York/London 1995, S. 120-156, hier S. 130.

<104> Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 191-193; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 10; Hertzberg, Arthur, The Zionist idea, S. 430; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land. Spiritual authorities of Jewish-Zionist fundamentalism in Israel, In: Appleby, R. Scott (Hrsg.), Spokesman for the despised. Fundamentalist leaders of the Middle East, Chicago/London 1997, S. 294-327, hier S. 301; Trimondi, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen, S.235.

<105> Kook, Abraham Isaac, Rav A. Kook: Selected letters, trans. Tzvi Feldmann, letter 35, zitiert nach Heilman, Samuel C., Guides of the faithful. Contemporary religious Zionist Rabbis, In: Appleby, R. Scott (Hrsg.), Spokesman for the despised. Fundamentalist leaders of the Middle East, Chicago/London 1997, S. 328-362, hier S. 329; Trimondi, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen, S. 229.

<106> Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 193f.

<107> Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 357; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 57; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 18; Ish-Shalom, Benjamin, Rav

Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 23; Belfer, Ella, The land of Israel and historical dialectics in the thought of Rav Kook: Zionism and messianism, In: Kaplan, Lawrence J., David Shatz (Hrsg.), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish spirituality, New York/London 1995, S. 257-275, hier S. 260.

<108> Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 195.

<109> Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 12f, 28f, 271; Hertzberg, Arthur, The Zionist idea, S. 424.

<110> Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 195-197.

<111> Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 11, 278, 284f; Hertzberg, Arthur, The Zionist idea, S. 422; Nehorai, Michael Z., Halakhah, Metahalakhah, and the redemption of Israel, S. 122.

<112> Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute. Progressive Halacha, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 174.

<113> Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 19-27.

<114> Ebd., S. 82, 85; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 4, 13; Fine, Lawrence, Rav Abraham Kook and the Jewish mystical tradition, In: Kaplan, Lawrence J., David Shatz. (Hrsg.), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish spirituality, New York/London 1995, S. 23-40, hier S. 31.

<115> Ish-Shalom, Benjamin, Itzhak HaCohen Kook, S. 90, 94, 107.

<116> Ebd., S. 88; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 57; Sprinzak, Ehud, Brother against brother. Violence and extremism in Israeli politics from Altalena to the Rabin assassination, New York 1999, S. 152f.

<117> Kook, Abraham Isaac, The lights of return, S. 120, zitiert nach Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 56.

<118> Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 79f, 87-89; Kook, Abraham Isaac, The lights of penitence, S. 3, 10, 16, 20, 144, 148.

<119> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 57; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 33.

<120> Ebd., S. 33; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 298, 300, 302; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 59; Bauer, Julien, A new approach to religious-secular relationships?, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the Westbank, Sydney 1985, S. 91-110, hier S. 95.

<121> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 312, 304f

<122> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 312f, 315f; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 329.

<123> Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel. The teaching of HaRav Tzvi Yehuda Kook, based on the Hebrew "sichot of HaRav Tzvi Jehuda" compiled and edited by HaRav Shlomo Chaim HaCohen Aviner, übersetzt ins Englische und hrsg. von Tzvi Fishman, Jerusalem 1991, S. 19-25, 131-133, 368.

<124> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 306.

<125> Ebd., S. 307; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms: The Jewish case, In: Marty, Martin E., R. Scott Appleby u. a., Accounting for fundamentalisms. The dynamic character of movements, The Fundamentalism Project Vol. 4, Chicago/London 1994, S. 173-196, hier S. 188; Aronoff, Myron J., The institutionalisation and cooperation of a charismatic, messianic, religious-political revitalisation movement, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 46-69, hier S. 46.

<126> Ebd., S. 50; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel. The teaching of HaRav Tzvi Yehuda Kook, S. 45, 62, 133, 361; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 34f; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 328-330; Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace, Jerusalem letter, Jerusalem Center for Public Affairs, No. 439, 2010, , <http://www.jcpa.org/jl/vp439.htm> ; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism: The Bloc of the faithful in Israel (Gush Emunim), In: Marty, Marin E., R. Scott Appleby (Hrsg.), Fundamentalisms observed, The Fundamentalism Project Vol. 1, S. 265-344, hier S. 272f; Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace; Kienzler, Klaus, der religiöse Fundamentalismus, S. 109f.

<127> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 64; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel. The teaching of HaRav Tzvi Yehuda Kook, S. 112f, 158; Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 153.

<128> Kook, Zvi Jehuda, The nineteenth Psalm, HaTsofeh, 23. Juni 1967, zitiert nach: Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 308.

<129> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 308; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel, S. 46, 61, 92, 231f, 256f, 296; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms: The Jewish case, S. 188.

<130> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 64-66; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel, S. 159; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 58; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective; Makovsky, David, Gaza Disengagement: Ideological and Political Challenges for the Settlement Movement; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 309.

<131> Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 112; Aviad, Janet, The messianism of Gush Emunim, In: Frankel, Jonathan (Hrsg.), Jews and messianism in the modern era: Metaphor and Meaning, Studies in contemporary Jewry, Vol. VII, New York/Oxford 1991, S. 197-213, hier S. 201.

<132> Zvi Ra`anan, Gush Emunim, Tel Aviv 1980, zitiert nach: Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 340; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel, S. 46, 84f, 111, 295; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 59; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The evolution of Gush Emunim and related groups.

<133> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 309f; Makovsky, David, Gaza Disengagement: Ideological and Political Challenges for the Settlement Movement; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The evolution of Gush Emunim and related groups; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 114.

<134> Aviner, Shlomo, Our principles of faith, In: Ma`ariv, zitiert nach: Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 335; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 310f, 321; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 274f; Hertzberg, Arthur, Jewish fundamentalism, In: Kaplan, Lawrence (Hrsg.), Fundamentalism in comparative perspective, Amherst 1992, S. 152-158, hier S. 156; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel, S. 104, 334f, 368; Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S. 188.

<135> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 314; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 336.

<136> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 304f; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S. 187.

<137> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 304f, 323; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S. 187; Weissbrod, Lilly, Core values and revolutionary change, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the Westbank, Sydney 1985, S. 70-90, hier S. 74; Aviad, Janet, The messianism of Gush Emunim, S. 203.

<138> Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 317; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 158; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 113; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective; Aviad, Janet, The messianism of Gush Emunim, S. 204, 207.

- <139> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 265-267; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 109; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 106; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 226; Ofran, Hagit, Noa Galili, West Bank Settlements-Facts and Figures, June 2009.
- <140> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 268, 275-277, 290, 299, 309, 311, 317, 319; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 106; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 39; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 68.
- <141> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 270-273, 283, 290-292, 320f, 328f; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 204, 227.
- <142> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 269f; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 149.
- <143> Ebd., S. 277-279; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 150f; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 337f; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 230.
- <144> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 272, 277; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S.74; Zell, Marc, A "settler's" history of "settlements"; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 149f, 151.
- <145> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 277-279, 301, 321; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 113; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, Conclusion; Newmann, David, Introduction: Gush Emunim in society and space, In: ders. (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the Westbank, Sydney 1985, S. 1-9, hier S. 4.
- <146> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 279, 282; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The evolution of Gush Emunim and related groups; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 150.
- <147> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 302-304; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 36; Hertzberg, Arthur, Jewish fundamentalism, S. 157; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 107.
- <148> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 306f, 312f, 322; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 112; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 228; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 68; Schnall, David, An impact assessment, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the Westbank, Sydney 1985, S. 13-26, hier S. 21f.
- <149> Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 230; Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 280, 325; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The worldview of Jewish fundamentalism: the breadth of consensus.
- <150> Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 229f; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 107; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 43; Schnall, David, An impact assessment, S. 24; Schuldiner, Zvi, Die jüdischen Siedler und die Palästinenser, In: Benz, Wolfgang (Hrsg.), Jahrbuch für Antisemitismusforschung. Die Entstehung von Feindbildern im Konflikt um Palästina, Berlin 2003 (12), S. 57-71, hier S. 58.
- <151> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 280f.
- <152> Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 42f; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 301, 309; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The evolution of Gush Emunim and related groups; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 74; Newmann, David, Introduction: Gush Emunim in society and space, S. 2.

<153> Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 341; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 284; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 155.

<154> Rosenblum, Doron, A Head, not a tail, In: Ha'arezt vom 19.09.2004, zitiert nach Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 109; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 284f; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 70; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 172

<155> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 323, 325; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 44; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 37; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 107; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 270f; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 341f.

<156> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 324, 328; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 59.

<157> Ebd., S. 282f, 285, 289, 301, 311, 325; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 113; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The world-

view of Jewish fundamentalism: the breadth of consensus; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 178, 219; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 75.

<158> Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 345; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 285-287, 293.

<159> Weizman, Ezer, The battle for peace, Toronto 1981, S. 37, zitiert nach Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 114; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 36; Heilman, Samuel C., Jews and fundamentalism, S. 35; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 345.

<160> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 289f, 295, 315, 326; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 38; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 175; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The evolution of Gush Emunim and related groups; Newmann, David, Introduction: Gush Emunim in society and space, S. 2; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 324.

<161> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 297, 306, 314f; Heilman, Samuel C., Jews and fundamentalism, S. 35; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 113; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 107.

<162> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 27, 29; Aronoff, Myron J., The institutionalisation and cooperation of a charismatic, messianic, religious-political revitalisation movement, S. 62.

<163> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 111; Shilav, Joseph, Interpretation and misinterpretation of Jewish territorialism, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the Westbank, Sydney 1985, S. 111-124, hier S. 117f.

<164> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 54; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 300.

<165> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 76, 103; Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel, S. 102f, 111.

<166> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 287, 294f; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 313.

- <167> www.haaretz.com, 27.06.2004, zitiert nach: Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 60; Hertzberg, Arthur, Jewish fundamentalism, S. 155.
- <168> Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 155; Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 349; Schuldiner, Zvi, Die jüdischen Siedler und die Palästinenser, S. 68-70; Newmann, David, Introduction: Gush Emunim in society and space, S. 5.
- <169> Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 331f; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 111; Trimondi, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen, S 246f.
- <170> Ebd., S. 291.
- <171> Ebd., S. 291.
- <172> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 292; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 154, 287.
- <173> Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute, S. 172f, 175-178.
- <174> Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 290; Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land, S. 313.
- <175> Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute, S. 170f; Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace.
- <176> Shilav, Joseph, Interpretation and misinterpretation of Jewish territorialism, S. 119-123.
- <177> Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, S. 91; Hertzberg, Arthur, Jewish fundamentalism, S. 155.
- <178> Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute, S. 106; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 54; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 169-171; Newmann, David, Introduction: Gush Emunim in society and space, S. 9; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S. 189.
- <179> Schewe, Martin, „Maimonides“, In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 5, hrsg. von Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 572-581.
- <180> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 68.
- <181> Ebd., S. 156, 176.
- <182> Ebd., S. 159; Weissbrod, Lilly, Core values and revolutionary change, S. 75;
- <183> Kook, Avraham Jitzchak, iggrot ha-Re'ija (Briefe des Raw Kook), Bd.1, 89, zitiert nach Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute, S. 174.
- <184> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 147, 150-153, 171; Belfer, Ella, The land of Israel and historical dialectics in the thought of Rav Kook: Zionism and messianism, S. 259; Trimoni, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen, S. 231.
- <185> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 172.
- <186> Ebd., S. 158, 179; Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute, S. 173, 175; Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace; Fishman, Tzvi, Torat Eretz Israel, S. 112, 231;
- <187> Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 158.
- <188> Zitiert nach Heilman, Samuel C., Guides of the faithful, S. 357die Originalquellenangabe bei Maimonides ist leider nicht zu finden; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 160, 171.

- <189> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 95, 112f; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 203; Aran, Gideon, Jewish Zionist fundamentalism, S. 285, 315; Heilman, Samuel C., Guides of the Faithful, S. 342-345; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 147, 162-165; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 42.
- <190> Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 166f; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 46-49, 52, 66, 160, 165f; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 232f.
- <191> Ebd., S. 267f, 317-320; Aviad, Janet, The messianism of Gush Emunim, S. 205, 210f; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S.111; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S.157, 223; Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 55; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 236f.
- <192> Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 59f; Ebd., S. 237.
- <193> Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus., S. 113; Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 38; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 99f.
- <194> Heilman, Samuel C., Guides to the faithful, S. 348, 346.
- <195> Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, S. 37f, Heilman, Samuel C., Guides of the faithful., S. 351, 353f
- <196> Heilman Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews: The case of the Haredim, In: Marty, Marin E, R. Scott Appleby, Fundamentalisms observed, the Fundamentalism Project Vol. 1, Chicago 1991, S. 197-264, hier S. 197f.
- <197> Ebd., S. 198-201; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 38.
- <198> Heilman Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 202-205.
- <199> Ebd., S. 206-208; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 87; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 39-42; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 248.
- <200> Ebd., S. 207-209, 211-213, 220; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 47; Friedman, Menachem, Jewish Zealots: Conservative versus Innovative, In: Kaplan, Lawrence (Hrsg.), Fundamentalism in comparative perspective, Amherst 1992, S. 159-176, hier S. 160; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 42f; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 246.
- <201> Heilman Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 214; Sprinzak, Ehud, S. 89; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 43.
- <202> Heilman Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 214f, 237-239, 257; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 93-95; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S:283; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S. 178; Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, S. 77.
- <203> Heilman Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 215f, 240f, 254; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 93; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 105; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S.205, 283.
- <204>Heilman Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 216-218, 254f; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 94; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 207, 252, 283.
- <205> Heilman, Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 222f; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective; Munson, Henry, Fundamentalism, Jewish fundamentalism in Israel; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S.174, 176; Hertzberg, Arthur, Jewish fundamentalism, S. 153,

- <204> Heilman, Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S.224f.
- <207> Ebd. S.225; Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism, S. 187; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective; Pedahzur, Ami, Ari Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 34.
- <208> Heilman, Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 226; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 94, 107; Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, S. 51; Friedman, Menachem, Jewish zealots, S. 160-162.
- <209> Heilman, Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 220, 226f, 229, 232, 242; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 245f; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 94.
- <210> Heilman, Samuel C., Menachem Friedman, Religious fundamentalism and religious Jews, S. 234-236, 240; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 251; Pedahzur, Ami, Ari Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 35; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S.105; Friedman, Menachem, Jewish zealots, S. 166; Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 51.
- <211> Friedman, Menachem, Jewish zealots, S.164; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 88.
- <212> Ebd., S. 97-104, 110.
- <213> Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 205, 252; Shafran, Rabbi Avi, Confessions of a Jewish fundamentalist; Kienzler, Klaus, Der religiöse Fundamentalismus, S. 103-105; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S.104; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S.
- <214> Kepel, Gilles, Die Rache Gottes., S.254f, 266; Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel, Introduction; <http://zeek.forward.com/articles/117337/>; Pedahzur, Ami, Ari Perlinger, Jewish terrorism in Israel, S. 35; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 96; Sprinzak, Ehud, Brother against brother, S. 91.
- <215> Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 94; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, S. 247; Munson, Henry, Fundamentalism, Religious Zionism.
- <216> Hagemann, Stefan, Für Volk, Land und Tora, S. 155, zitiert nach Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus, S. 49; Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 95f; Heilman, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms, S. 183.
- <217> Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, S. 103; Hertzberg, Arthur, Jewish fundamentalism, S. 152, 154, 156.

Bibliographie

- Aran, Gideon, Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim), In: Marty, Martin E., R. Scott Appleby (Hrsg.), Fundamentalisms Observed, The Fundamentalism Project Vol. 1, Chicago 1991, S. 265-344.
- Aran, Gideon, The father, the son, and the holy land. The spiritual authorities of Jewish-Zionist fundamentalism in Israel, In: Appleby, R. Scott (Hrsg.), Spokesmen for the despised. Fundamentalist Leaders of the Middle East, Chicago/London 1997, S. 294-327.

Aronoff, Myron J., The institutionalization and cooptation of a charismatic, messianic, religious-political revitalization movement, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 46-69.

Aviad, Janet, The messianism of Gush Emunim, In: Frankel, Jonathan (Hrsg.), Jews and messianism in the modern era: Metaphor and meaning, Studies in contemporary Jewry, Vol. VIII, New York/Oxford 1991, S. 197-213.

Avineri, Shlomo, The making of modern Zionism. The intellectual origins of the Jewish State, New York 1981.

Barr, James, Fundamentalismus, München 1981.

Bauer, Julien, A new approach to religious-secular relationships?, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 91-110.

Baumgart-Ochse, Claudia, Die politisierte Religion der jüdischen Siedler, In: Ansorge, Dirk (Hrsg.), Der Nahostkonflikt – politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, S. 29-39.

Belfer, Ella, The land of Israel and historical dialectics in the thought of Rav Kook: Zionism and messianism, In: Kaplan, Lawrence J., David Shatz (Hrsg.), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish spirituality, New York/London 1995, S. 257-275.

Ben-Chorin, Schalom, Fundamentalismus und Orthodoxie im Judentum, In: Jeschke, Dieter u.a. (Hrsg.), Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet. Dankesgabe für Jürgen Fangmeier, Wuppertal/Zürich 1994, S. 107-114.

Boff, Leonardo, Fundamentalismus und Terrorismus, Göttingen 2007.

Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer, Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne, In: dies. (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1998, S. 11-33.

Brenner, Michael, Jüdischer Fundamentalismus?, In: Neuhaus, Helmut (Hrsg.), Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart, Atzelsberger Gespräche 2005, Erlangen 2005, S. 41-61.

Cigdem, Ahmet, Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, In: Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1998, S. 91-107.

Clauss, Manfred, Das Alte Israel. Geschichte, Gesellschaft, Kultur, München 2003.

Deen Larsen, Max, Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, In: Six, Clemes Six u.a. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Von Kolonialismus bis Globalisierung, Innsbruck/Wien u.a. 2004, S. 69-89.

Dillinger, Johannes, Terrorismus. Wissen was stimmt, Freiburg u.a. 2008.

Fine, Lawrence, Rav Abraham Isaac Kook and the Jewish mystical tradition, In: Kaplan, Lawrence J., David Shatz (Hrsg.), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish spirituality, New York/London 1995, S. 23-40.

Fishman, Tzvi, Torat Eretz Yisarel. The teaching of HaRav Tzvi Yahuda HaCohen Kook, based on the Hebrew "Sichot of HaRav Tzvi Yehuda", compiled and edited by HaRav Shlomo Chaim HaCohen Aviner, übersetzt ins Englische und hrsg. von Tzvi Fishman, Jerusalem 1991.

- Friedman, Menachem, Jewish Zealots: Conservative versus Innovative, In: Kaplan, Lawrence (Hrsg.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst 1992, S. 159-176.
- Gremmels, Christian, „Fundamentalismus“, In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. von Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1133.
- Heilman Samuel C., Friedman Menachem, Religious Fundamentalism and religious Jews: The Case of the Haredim, In: Marty, Martin E., R. Scott Appleby, *Fundamentalism observed, The Fundamentalism Project Vol. 1*, Chicago 1991, S. 197-264.
- Heilmann, Samuel C., Quiescent and active fundamentalisms: The Jewish Case, In: Marty, Martin E. Marty, R. Scott Appleby u.a. (Hrsg.), *Accounting for fundamentalisms. The dynamic character of movements, The Fundamentalism Project Vol. 4*, Chicago/London 1994, S. 173-196.
- Heilmann, Samuel C., Guides of the faithful. Contemporary religious Zionist Rabbis, In: Appleby, R. Scott (Hrsg.), *Spokesmen for the despised. Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago/London 1997, S. 328-362.
- Heilmann, Samuel C., Jews and Fundamentalism. Traditionalism versus Fundamentalism, In: *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 42, Winter 2007, No. 1, S. 29-41.
- Hertzberg, Arthur, *The Zionist idea. A historical analysis and reader*, New York 1959.
- Hertzberg, Arthur, Jewish Fundamentalism, In: Kaplan, Lawrence (Hrsg.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Massachusetts 1992, S. 152-158.
- Ingber, Michael, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, In: Six, Clemes u.a. (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus. Von Kolonialismus bis Globalisierung*, Innsbruck/Wien u.a. 2004, S. 91-115.
- Ish-Shalom, Benjamin, Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook. *Between Rationalism and Mysticism*, New York 1993.
- Jäggi, Christian J., David J. Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich/Wiesbaden 1991.
- Kepel, Gilles, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München/Zürich 1991.
- Kienzler, Klaus, *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Islam, Judentum*, München 2007.
- Kook, Abraham Isaac, *The lights of penitence, the moral principles, lights of holiness. Essays, letters, and poems*, translation by Ben Zion Bokser, New York 1978.
- Laarissa, Mustapha, Vom politischen Gebrauch des Religiösen, In: Wulf, Christoph, Jacques Poulain u.a. (Hrsg.), *Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog. Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung*, 2006, S. 126-136.
- Mead, Walter Russell, The new Israel and the old. Why gentile Americans back the Jewish State, In: *Foreign Affairs* July/August 2008, Vol. 87, No. 4, S. 28-46.
- Meyer, Thomas, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989.

Meyer, Thomas, Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik, In: Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1998, S. 37-66.

Nehorai, Michael Z., Halakhah, Metahalakhah, and the redemption of Israel: reflections on the rabbinic ruling of Rav Kook, In: Kaplan, Lawrence J., David Shatz (Hrsg.), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish spirituality, New York/London 1995, S. 120-156.

Newmann, David, Introduction: Gush Emunim in society and space, In: ders. (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 1-9.

Pedahzut, Ami, Arie Perlinger, Jewish terrorism in Israel, New York 2009.

Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, In: Bielefeldt, Heiner, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1998, S. 67-90.

Riesebrodt, Martin, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, In: Six, Clemens u.a. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Von Kolonialismus bis Globalisierung, Innsbruck/Wien u.a. 2004, S. 13-32.

Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a.M./Leipzig 2008.

Schewe, Martin, „Maimonides“, In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 5, hrsg. von Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 572-581.

Schnall, David, An impact assessment, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 13-26.

Schuldiner, Zvi, Die jüdischen Siedler und die Palästinenser, In: Benz, Wolfgang (Hrsg.), Jahrbuch für Antisemitismusforschung, Jahrbuch für Antisemitismusforschung, Berlin 2003 (12), S. 57-71.

Shilhav, Joseph, Interpretation and misinterpretation of Jewish territorialism, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 111-124.

Sprinzak, Ehud, Brother against brother. Violence and extremism in Israeli politics from Altelena to the Rabin assassination, New York 1999.

Tibi, Bassam, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, Mannheim/Leipzig u.a. 1995.

Trimondi, Victor, Victoria Trimondi, Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006.

Weissbrod, Lilly, Core values and revolutionary change, In: Newmann, David (Hrsg.), The impact of Gush Emunim. Politics and settlement in the West Bank, Sydney 1985, S. 70-90.

Zehmer, Moshe, Jüdisches Religionsgesetz heute. Progressive Halacha, Neukirchen-Vluyen 1999.

Internetquellen

Maimonides Nachweise

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188347/jewish/Chapter-3.htm (Zugriff 20.10.2013)

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188348/jewish/Chapter-4.htm (Zugriff 20.10.2013)

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188349/jewish/Chapter-5.htm (Zugriff 20.10.2013)

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1088920/jewish/Chapter-Four.htm (Zugriff 22.10.2013)

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188353/jewish/Chapter-8.htm (Zugriff 22.10.2013)

Talmud und Mischna Nachweise

<http://halakhah.com/pdf/nashim/Gittin.pdf> (Zugriff 19.10.2013)

<http://halakhah.com/pdf/nezikin/Sanhedrin.pdf> (Zugriff 19.10.2013)

http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_58.html (Zugriff 07.11.2013)

<http://chaver.com/Mishnah-New/Hebrew/Text/Seder%20Nezikin/Masechet%20Sanhedrin/Masechet%20Sanhedrin%20Perek%202.htm>
(Zugriff 07.11.2013)

Sonstige Nachweise

Lustick, Ian S., For the Land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel
Introduction

<http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/lustick11.html> (Zugriff 22.02.2013)

The emergence of Jewish fundamentalism in historic perspective

<http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/lustick12.html> (Zugriff 23.02.2012)

The evolution of Gush Emunim and related groups <http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/lustick13.html>
(Zugriff 24.02.2012)

The worldview of Jewish fundamentalism: the breadth of consensus

<http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/lustick14.html> (Zugriff 25.02.2013)

Conclusion

<http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/lustick17.html> (Zugriff 28.02.2013)

Makovsky, David, Gaza Disengagement: Ideological and Political Challenges for the Settlement Movement,
May 2, 2005

<https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/gaza-disengagement-ideological-and-political-challenges-for-the-settlement-> (Zugriff 28.03.2013)

Munson, Henry, Fundamentalism

Jewish fundamentalism in Israel

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism/252664/Jewish-fundamentalism-in-Israel>

Religious Zionism

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism/252665/Religious-Zionism> (Zugriff 07.03.2013)

Ofran, Hagit, Noa Galili
West Bank Settlements--Facts and Figures, June 2009
<http://peacenow.org.il/eng/node/297> (Zugriff 21.10.2013)

Shafran, Rabbi Avi, Confessions of a Jewish Fundamentalist
<http://www.torah.org/features/secondlook/confessions.html> (Zugriff 27.03.2013)

Steinberg, Gerald M., Interpretations of Jewish tradition, democracy, land and peace, Jerusalem letter,
Jerusalem Center for Public Affairs, No. 439, 2010
<http://www.jcpa.org/jl/vp439.htm> (Zugriff 27.12.2012)

Winkelmeier, Eva, Die Relevanz des Maimonides für den jüdischen Fundamentalismus in Israel, Inaugural-
Dissertation an der Ludwigs-Maximilian Universität München, München 2010.
http://edoc.ub.uni-muenchen.de/12878/1/Winkelmeier-Hoegner_Eva.pdf (Zugriff 08.11.2012)

Zell, Marc, A “settler’s” history of “settlements”, Mai 2002
<http://www.internationalwallofprayer.org/A-143-A-Settlers-History-of-Settlements.html> (Zugriff
09.11.2013)

<http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-nt/religioese-parteien/essener/> (Zugriff
03.09.2013)

<http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-nt/religioese-parteien/zeloten/> (Zugriff
03.09.2013)

<http://zeek.forward.com/articles/117337/> (Zugriff 28.03.2013)

© 2016 Copyright bei der Autorin

.....

DIE AUTORIN

Lena Patricia Reker, geboren 1988, Bachelor-Studium der Geschichte, Kultur- und Sozialanthropologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 2014 Master in Interreligiöse Studien an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. 2012/2013 zwei Semester an der University of Haifa, dort Studien in Friedens- und Konfliktforschung sowie Hebräisch und Arabisch. Seit 2015 Sachbearbeiterin im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR) in Bad Nauheim.

Kontakt zum Autor und/oder COMPASS:

redaktion@compass-infodienst.de

.....



COMPASS

Infodienst für christlich-jüdische und deutsch-israelische Tagesthemen im Web



Kennen Sie schon die tagesaktuellen Ausgaben von COMPASS-Infodienst?

**COMPASS liefert zweimal wöchentlich Links zu top-aktuellen Beiträgen
aus den Themenbereichen:**

*Nahost/Israel, Gedenken und Erinnern, Antisemitismus, Rechtsradikalismus,
Christlich-jüdischer und interreligiöser Dialog, jüdische Welt.
Ergänzt von Rezensionen und Fernseh-Tipps!*

Jetzt 5 Ausgaben kostenfrei und unverbindlich !

Bestellen Sie jetzt Ihr Probe-Abo:

abo@compass-infodienst.de