

Staatsbürgerliche Identität und Selbstachtung im jüdischen Staat: eine Rawls'sche Perspektive

Von JOSÉ BRUNNER/YOAV PELED (Tel Aviv)

Einleitung

In diesem Essay möchten wir untersuchen, inwieweit die Prozesse und Entwicklungen der israelisch-palästinensischen Beziehungen mit einigen der Hypothesen von Rawls, die die Interdependenz psychologischer und politischer Faktoren betreffen, kompatibel sind oder diese sogar erhärten. Im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, in welchem er die Tragfähigkeit und Stabilität seines Ideals einer wohlgeordneten Gesellschaft rechtfertigt, entwickelt Rawls allgemeine Hypothesen dieser Art. Er zeigt dort, daß Institutionen, selbst wenn sie seiner Konzeption nach gerecht sind, unbrauchbar wären und aufgegeben werden müßten, müßte man davon ausgehen, daß sie psychologische Neigungen nährten und ermutigten, die die Stabilität dieser Institutionen untergraben. (TdG, 576; vgl. 495) Beim Lesen des dritten Teils von Rawls' Buch wird deutlich, daß dem Begriff der Selbstachtung eine entscheidende Rolle bei der Rechtfertigung der zwei Prinzipien der Gerechtigkeit zukommt.

Den ersten Teil unseres Aufsatzes widmen wir der detaillierten Analyse des Begriffs der Selbstachtung und diskutieren des längeren, wie Rawls das Vorhandensein von Selbstachtung von zwei Faktoren abhängig macht: (a) von gleichen Grundrechten und (b) von der Vielfalt der Wertestandards oder Konzeptionen des Guten. In den drei anderen Teilen des Aufsatzes untersuchen wir aus der Rawls'schen Perspektive die politische Erfahrung in Israel. Schon ein kurzer Blick auf die politische Szene Israels und den ethnischen Konflikt, der die israelische Gesellschaft in Juden und Palästinenser aufteilt, deckt sofort einen gravierenden Mangel auf, den Rawls' Sichtweise mit den meisten Vertragstheorien gemein hat. Wie Vernon Van Dyke ganz richtig bemerkte, tendiert Rawls dazu, „Individuen nur über ihre separaten persönlichen Fähigkeiten zu begreifen und nicht in ihrer Eigenschaft als Mitglieder ethnischer oder nationaler Gruppen“. (Van Dyke 1975, 609) Rawls behandelt das Gerechtigkeitsproblem als ein Problem ausschließlich von Individuen und vernachlässigt die Tatsache, daß so gut wie alle Gesellschaften ethnisch heterogen sind. Aus unserer Sicht jedoch muß eine Gerechtigkeitstheorie die pluralistische Natur von Gesellschaften anerkennen und letztlich auch eine Theorie der Gerechtigkeit zwischen Gruppen sein. Um noch einmal Van Dyke zu zitieren: „Tatsächlich bedeutet, in einer Demokratie dem Individualismus großen Wert beizulegen und die Ansprüche von Gruppen zu ignorieren oder zu vernachlässigen, den Kampf für die ethnische Gemeinschaft zu kämpfen, die zufälligerweise gerade in der Mehrheit ist. Die Gemeinschaft, die die Mehrheit ausmacht, kann auf Individualismus und nicht-

diskriminierender Behandlung von Individuen bestehen, und sie kann Differenzierungen nach Rasse, Sprache oder Religion für unwichtig erachten, wohlwissend, daß diese Formel ihnen die Herrschaft sichert. Sollen ethnische Gemeinschaften mit einer geringeren Mitgliederzahl ihre Identität und ihre Kultur wahren, sollen sie zumindest der fairen Berücksichtigung ihrer Interessen versichert sein, dann kann sehr wohl die Bewilligung spezieller Rechte ein Imperativ für sie als kollektive Entitäten sein.“ (Van Dyke 1982, 40)

Unser hauptsächlichliches Ziel ist jedoch nicht, auf die Grenzen und problematischen Verzweigungen der Rawls'schen Perspektive hinzuweisen. Wir möchten vielmehr zeigen, daß Rawls' Konzeption des Selbstwerts oder der Selbstachtung als eines Grundguts, obwohl seine individualistische Ontologie nur Individuen als „selbstschaffende Quellen berechtigter Ansprüche“ (self-originating sources of valid claims) (KKM, 119) zuläßt, den Weg für die Erweiterung seiner individualistischen Prinzipien zu einem Argument für kollektive oder kulturelle Rechte frei macht. Wir werden sogar, entgegen der allgemeinen Annahmen, zeigen, daß die kollektiven Rechte einer ethnischen Gruppe – wie z. B. der Palästinenser in Israel – auf der Basis des Rawls'schen Ansatzes gerechtfertigt werden können. Mehr noch, wir behaupten, Rawls' Gerechtigkeitstheorie ermöglicht wertvolle faktische Einsichten in die Gruppendynamik zwischen den beiden Kollektiven – den Palästinensern und den israelischen Juden –, die zusammen das „israelische Kontrollsystem“ ausmachen. (Kimmerling 1989)

Im II. Teil untersuchen wir, wie die Dominanz eines Wertestandards in der politischen Kultur Israels eine Konzeption staatsbürgerlicher Identität hervorgebracht hat, die zu einer hierarchischen Ordnung wechselseitiger Achtung und Selbstachtung unter den Mitgliedern dieser beiden Gruppen, den israelischen Juden und den palästinensischen Arabern, die innerhalb des israelischen Kontrollsystems leben, führte. Mit den Worten Peter Bergers: „Jede Gesellschaft enthält ein Repertoire an Identitäten, das Teil des ‚objektiven Wissens‘ seiner Mitglieder ist ... Die Gesellschaft definiert nicht nur, sie kriert psychologische Realitäten. Das Individuum realisiert sich selbst in der Gesellschaft, d. h. es erkennt seine Identität in gesellschaftlich definierten Begriffen, und diese Definitionen werden zur Realität, indem es in der Gesellschaft lebt.“ (Berger 1966, 106f.)

Der III. Teil soll der Untersuchung der sich neuerdings herauskristallisierenden Forderungen von Palästinensern mit Staatsbürgerstatus nach nationaler und kultureller Autonomie dienen – das sind Palästinenser, die innerhalb der Grenzen Israels von 1948 leben und die daher die israelische Staatsbürgerschaft besitzen. Wir betrachten diese Forderungen als Kampf eines Kollektivs um Achtung und Selbstachtung, das durch die dominante Definition israelischen staatsbürgerlichen Verdienstes marginalisiert wird.

Schließlich fokussieren wir in Teil IV auf die unterschiedlichen Reaktionen der Palästinenser mit und ohne Staatsbürgerstatus – die letzteren leben seit 1967 unter der Besatzung und, seit kürzerem, auch innerhalb der Grenzen der palästinensischen Autonomieregierung. Wir analysieren dabei die unterschiedlichen Beziehungen, die diese Gruppen mit dem israelischen Staat gepflegt haben. Nach unserer Ansicht können diese unterschiedlichen Reaktionen – einerseits die politische Forderung nach nationaler und kultureller Autonomie innerhalb des Rahmens des israelischen Staates und andererseits der gewalttätige nationale Aufstand, der auf die Etablierung eines unabhängigen palästinensischen Staates abzielt – paradigmatisch zur Überprüfung der Behauptung von Rawls herangezogen werden, der Selbstwert hänge von politischen Grundrechten und von der Pluralität der Wertestandards ab.

I. Rawls und Selbstachtung

Im Urzustand Rawls' können die Parteien Entscheidungen nur aufgrund der Wünsche fällen, die sie als Individuen haben, ganz unabhängig von ihrer jeweiligen partikularen Identität. Diese Wünsche, so beschreibt sie Rawls, beziehen sich auf gesellschaftliche Grundgüter. Grundgüter sind „Dinge, von denen man annimmt, daß sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte“. (TdG, 112, vgl. 83) In *Political Liberalism* erklärt er es etwas anders, nämlich daß „alle Staatsbürger einen rationalen Lebensplan verfolgen, der zu seiner Erfüllung ungefähr die gleichen Grundgüter erfordert“. (PL, 180 f., Fußn. 8) Man kann also davon ausgehen, daß alle Menschen Grundgüter brauchen, wo auch immer sie auf der Gesellschaftsleiter stehen, welche Talente sie haben mögen und wie auch immer sie zu leben wünschen. Rawls behauptet, man könne einige evidente Annahmen über Grundgüter machen, wie z. B. die, daß Menschen bei sonst gleichen Bedingungen eher eine breitere denn eine engere Auswahl bevorzugen würden und eher einen größeren als einen kleineren Anteil davon haben möchten. Demnach, so fügt er in *Political Liberalism* hinzu, erlaube die Konzeption der Grundgüter „eine praktikable öffentliche Basis für interpersonelle Vergleiche, die auf objektiven Gesichtspunkten der für alle sichtbaren gesellschaftlichen Umstände der Bürger beruht“. (PL, 181)

Rawls zählt zu den Grundgütern „Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen“. In Klammern weist er den Leser von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* jedoch auf Teil III des Buches hin, in welchem, wie er sagt, „das Grundgut der Selbstachtung einen wichtigen Platz“ einnimmt. (TdG, 83, vgl. 112) In Teil III von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* findet man in der Tat, daß Selbstachtung „vielleicht das wichtigste Grundgut“ ist. (TdG, 434) Warum ist Selbstachtung ein Grundgut, das in Rawls' Augen wichtiger als alle anderen ist? Individuen sind für Rawls zielorientierte, rationale Wesen, die ihren Bestrebungen einen Wert beimessen. Jedoch ohne Selbstachtung oder ohne ein Selbstwertgefühl scheint der persönliche Lebensplan nicht der Ausführung wert. Mit anderen Worten, Selbstachtung ist für Rawls die grundlegendste Bedingung der menschlichen Fähigkeit, einen rationalen Lebensplan zu entwickeln und in die Praxis umzusetzen. (TdG, 204) „Ohne sie scheint nichts der Mühe wert, oder wenn etwas als wertvoll erscheint, dann fehlt der Wille, sich dafür einzusetzen. Alles Streben und alle Tätigkeit wird schal und leer, man versinkt in Teilnahmslosigkeit und Zynismus. Daher möchten die Menschen im Urzustand fast um jeden Preis die sozialen Verhältnisse vermeiden, die die Selbstachtung untergraben.“ (TdG, 479)

Wie aber entwickeln Menschen Selbstachtung? Verglichen mit dem politischen Status sind Besitz und Einkommen nach Rawls sekundäre Faktoren für den Aufbau des Selbstwertgefühls. Für ihn sind die Parteien im Urzustand politische Personen, die Selbstachtung in Zusammenhang mit dem Besitz von Grundfreiheiten erwerben, Grundfreiheiten, die Sklaverei und Unterdrückung verhindern und die alle mit dem *gleichen politischen Status* ausstatten. Mit Rawls' Worten: „In einer gerechten Gesellschaft ist die Grundlage der Selbstachtung nicht die Stellung in der Einkommensverteilung, sondern die öffentlich bekräftigte Verteilung der Grundrechte und Grundfreiheiten.“ Während er annimmt, daß Menschen gegebenenfalls ökonomische Ungleichheiten in Kauf nehmen, sind sie seiner Ansicht nach nicht dazu „bereit, weniger als eine gleiche Freiheit anzuerkennen“, da dies „auch im Rahmen der Grundstruktur der Gesellschaft ihre Minderwertigkeit öffentlich

festlegen“ würde. (TdG, 590f.) Tatsächlich rechtfertigt Rawls die lexikalische Ordnung der beiden Gerechtigkeitsprinzipien, nach der dem ersten Prinzip, das die egalitäre Verteilung der Grundfreiheiten behauptet, primäre Bedeutung zukommt, indem er auf dessen Einfluß auf die Selbstachtung hinweist. (TdG, 589) Denn seiner Ansicht nach wird „(i)n einer wohlgeordneten Gesellschaft ... Selbstachtung durch die öffentliche Anerkennung der gleichen Bürgerrechte für alle gesichert; die Verteilung der materiellen Güter mag sich dann im Rahmen der reinen Verfahrensgerechtigkeit gestalten, wie sie will.“ (TdG, 591) Da Rawls' Selbstachtung vor allem in Abhängigkeit von formaler politischer Gleichheit stellt, ist sie kein knappes Gut und deshalb nicht den Regeln des Wettbewerbs unterworfen. Rawls kann also die egalitäre Verteilung des Selbstwerts bzw. der Selbstachtung annehmen. (Vgl. Shue 1975, 198)

Um das bisher Gesagte zusammenzufassen: Einige Passagen aus *Eine Theorie der Gerechtigkeit* scheinen anzudeuten, daß Rawls die Grundgüter in drei Typen aufteilt, die er der Wichtigkeit nach wie folgt ordnet: (a) Selbstachtung, (b) Rechte und Grundfreiheiten, (c) materieller Besitz und Chancen, wie z. B. Einkommen. (Vgl. TdG, 83, 434) Während Rawls eine enge Beziehung zwischen (a) und (b) entwickelt, nimmt er (c) von dieser Beziehung aus. An anderen Stellen jedoch verschiebt Rawls seine Grundlagen etwas und spricht von Selbstachtung als einem Gut, das, obwohl es von großer Bedeutung ist und für die Verfolgung eines jeden Lebensplans notwendig, selbst von der Erfüllung einer Vielzahl von Bedingungen abhängt, die Rawls die „sozialen Grundlagen“ nennt. In solchen Formulierungen, die schon in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vorhanden sind, die aber insbesondere seine späteren Schriften durchziehen, erklärt er die *sozialen Grundlagen* der Selbstachtung und nicht so sehr die Selbstachtung selbst zu einem Typus von Grundgut. In *Political Liberalism* schreibt er: „... wir behaupten, daß Selbstachtung von bestimmten öffentlichen Merkmalen der Grundinstitutionen einer Gesellschaft abhängt und von diesen auch gefördert wird, z. B. von der Art und Weise, wie diese zusammenarbeiten, oder wie Menschen, die diese Vereinbarungen akzeptieren, sich zueinander verhalten sollen (und dies normalerweise auch tun). Diese Merkmale der Grundinstitutionen und der öffentlich zu erwartenden Verhaltensweisen sind die sozialen Grundlagen der Selbstachtung.“ (PL, 319; vgl. 181)

Darüber hinaus unterscheidet Rawls in *Political Liberalism* zwei Elemente der Selbstachtung: auf der einen Seite „das Selbstvertrauen [einer Person] als eines voll kooperierenden Gesellschaftsmitglieds“ und auf der anderen Seite „das sichere Bewußtsein unseres eigenen Werts, das in der Überzeugung wurzelt, einen lohnenden Lebensplan ausführen zu können“. (PL, 319) Die Grundfreiheiten untermauern das erste Element, da sie die uneingeschränkte und informierte Ausübung beider moralischer Vermögen garantieren, das heißt die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsgefühl und zu einer Vorstellung des eigenen Wohls fördern. „Das zweite Element wird von der Öffentlichkeit dieser Garantie und ihrer allgemeinen Bestätigung durch die Bürger unterstützt.“ (PL, 319 f.)

Auch in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* hängt nach der Rawls'schen Psychologie Selbstachtung davon ab, von anderen geachtet zu werden. Dort erklärt er: „Wer nicht das Gefühl hat, daß die anderen seine Bemühungen achten, kann kaum bei der Überzeugung bleiben, diese seien etwas wert.“ (TdG, 204) In diesem Fall spricht Rawls sogar von der „natürlichen Pflicht der gegenseitigen Achtung“, weil er annimmt, daß „Selbstachtung und Achtung für andere Hand in Hand gehen. Selbsthaß führt zur Verachtung anderer und gefährdet deren

Wohl ebenso wie der Neid. Selbstachtung stützt sich wechselseitig.“ (TdG, 205) Wie Wayne Proudfoot bemerkt hat, bezieht sich Rawls, wenn er von der natürlichen Pflicht der gegenseitigen Achtung spricht, auf Achtung als einer freiwilligen Handlung und einer Frage der vernünftigen Entscheidung. (Proudfoot 1978, 259) Rawls geht davon aus, daß die Teilnehmer im Urzustand wissen, daß sie der Anerkennung ihrer Mitmenschen bedürfen, obwohl sie nicht notwendigerweise aneinander interessiert sind.

Um zusammenzufassen: durchweg von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* bis zu *Political Liberalism* stellt der Rawls'sche Diskurs eine dreifache Verbindung zwischen Gerechtigkeit, den Grundfreiheiten, der vernünftigen Entscheidung und Selbstachtung her. (1) In einigen Fällen erscheint Selbstachtung als Grundgut, d. i. als ein Gut, das jeder rationale Mensch für seine Ziele haben möchte, und das zusammen mit den Grundfreiheiten unter den Bürgern gleich verteilt sein soll. (2) In anderen Passagen ist die Argumentationskette umgekehrt, und die Behauptung lautet, es sei rationale, sich für das Rawls'sche Prinzip der Gleichverteilung der Grundfreiheiten zu entscheiden, weil dies die beste Grundlage für Selbstachtung sei. (3) Schließlich besteht nach der Psychologie des allgemeinen Menschenverstands (Common sense) für Rawls eine Interdependenz zwischen Selbstachtung und der Achtung, die rationale Menschen einander entgegenbringen und die ihren politischen Ausdruck in der öffentlichen Bestätigung der Grundfreiheiten erhält. In Klammern könnte man hinzufügen, einige zeitgenössische politische Philosophen scheinen die Intuition von Rawls zu teilen, daß Selbstachtung von der Achtung durch andere abhängt und also vom Besitz der Grundfreiheiten. So schreibt Joel Feinberg: „Sich selbst als jemand zu sehen, der Rechte innehat, heißt nicht unangemessenerweise, sondern zu Recht stolz sein, dieses Minimum an Selbstachtung zu besitzen, das notwendig ist, um der Liebe und der Achtung anderer würdig zu sein. Die Achtung von Personen ... könnte in der Tat bloß die Achtung vor ihren Rechten sein, so daß das eine ohne das andere nicht möglich ist; und was gemeinhin ‚menschliche Würde‘ genannt wird, könnte bloß die erkennbare Fähigkeit, Ansprüche geltend zu machen, sein. (Feinberg 1980, 151; vgl. Honneth 1992, 192)

Wenn Rawls in seinen späteren Schriften rückblickend auf einige Schwächen in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* hinweist, nimmt er die emphatische Herausstellung der Selbstachtung von seiner Selbstkritik aus. Er beharrt vielmehr darauf, es sei notwendig, auf „die besondere Bedeutung von Selbstachtung und Selbstschätzung ... und so [auf] die gesellschaftlichen Grundlagen der Selbstachtung als Grundgut“ hinzuweisen. (GF, 292) In *Political Liberalism* schließlich spricht Rawls wieder von „der fundamentalen Bedeutung der Selbstachtung“. (PL, 318 f.)

Benutzt man den Rawls'schen Begriff der Selbstachtung und dessen Beziehung zu Gerechtigkeit als Ausgangspunkt, die israelische Politik und den arabisch-israelischen Konflikt zu untersuchen, heißt das demnach, diese Fragen durch das Prisma eines der wichtigsten Begriffe seines Begriffsrahmens zu beleuchten. Bevor wir jedoch dieses Unternehmen angehen, bleibt noch die vorab zu klärende Frage danach, was nach Rawls' Meinung passiert, wenn es unmöglich ist, Selbstachtung aufzubauen, oder wenn diese zerstört ist.

Der Mangel oder Verlust an Selbstachtung in Verbindung mit Gefühlen der Demütigung und Ohnmacht führen, laut Rawls, zu dem, was er mit *Neid* bezeichnet. Im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* ist Rawls zutiefst besorgt um die Gefahren des Neides, den er als „die Neigung, ein Mehr an Gütern bei anderen feindselig zu betrachten, auch wenn es die eigenen Güter nicht schmälert“ definiert. (TdG, 577) Rawls betont, Neid entspringt

dem Mangel oder Verlust an Selbstwertgefühl. Mit seinen Worten: „Nun nehme ich an, daß die hauptsächlich psychologische Ursache der Neigung zum Neid ein Mangel an Selbstwertgefühl in Verbindung mit einem Gefühl der Ohnmacht ist. Das Leben ist reizlos, und man fühlt sich unfähig, es zu ändern oder die Mittel zu beschaffen, um das tun zu können, was man noch tun möchte.“ (TdG, 580) Menschen, die aus Neid handeln, sind von Boshaftigkeit getrieben und versuchen aktiv, die Dinge für andere zu verderben, auch wenn sie selbst nicht von solch destruktiven Handlungen profitieren. Sie haben jegliche gesellschaftliche Solidarität verloren und sind unfähig geworden, die Spielregeln der Gerechtigkeit anzuerkennen. Blind vor Neid ist ihr einziges Anliegen, den anderen ihr Gut zu entreißen, um bestehende Ungleichheiten zu reduzieren, auch wenn damit alle Betroffenen letztlich schlechter dastehen als vorher. Mit anderen Worten, wenn Menschen vom Neid motiviert werden, ziehen sie absolut niedrigere Stellungen für alle vor, wenn damit weniger Inferiorität verbunden ist. (TdG, 577) Obwohl Rawls solchen Neid für „entschuldigbar“ hält, hält er ihn auch für irrational. In seinen Augen kennt „ein vernunftgeleiteter Mensch keinen Neid. Er nimmt einen Verlust nicht nur dann hin, wenn auch die anderen weniger haben.“ (TdG, 167)

Rawls schlägt zur Vermeidung von Neid wenig überraschend vor: „... die beste Lösung ist also, das Grundgut der Selbstachtung so weit wie möglich zu unterstützen, indem jeder gleichen Status durch Grundfreiheiten erhält, die ja wirklich gleich gemacht werden können“. (TdG, 592) Doch gibt Rawls zu, daß auch eine politische Struktur, die gleiche Freiheiten vollständig schützte, ökonomische Ungleichheiten solch gravierenden Ausmaßes zulassen könne, daß die Ärmern sich doch als Bürger zweiter Klasse fühlen werden. Er zeigt jedoch, daß auch in solchen Fällen Neid nicht nur dem vergleichswisen Mangel materieller Ressourcen entstammt, sondern dem tiefgreifenden Verlust des Selbstwertgefühls in Verbindung mit dem Gefühl, nichts mehr unternehmen zu können, um sein Los zu verbessern. (TdG, 577 f.) Man kann die Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls also so verstehen, daß zum primären Ziel wird, alle Situationen zu verhindern, die möglicherweise Anlaß zu Neidgefühlen geben könnten – dem destruktiven Impuls, der in Rawls' Konzeption die Rolle des bösen Dämon übernommen hat, und der die Macht besitzt, die Spielregeln des Gerechtigkeitsspiels zu kippen und deren Stabilität zu unterminieren.

Politische Gleichheit ist jedoch nicht die alleinige Grundlage der Selbstachtung, selbst wenn ihr Nichtvorhandensein möglicherweise Neid hervorrufen kann. Der andere Faktor, der das Wachstum virulenten Neides hemmt, ist das Vorhandensein einer Vielzahl von Werteskalen oder Tugenden in einer Gesellschaft. Laut Rawls wächst bei einer Vielzahl von Wertmaßstäben die Wahrscheinlichkeit, daß jede Person nach dem einen oder anderen Standard Anerkennung finden kann, während der Kampf um Anerkennung schwieriger ist, wenn es nur einen einzigen Wertestandard gibt. „Jedenfalls aber müssen wir als Bürger ... jedes Urteil über den Wert der Lebensweise anderer unterlassen. ... Diese demokratische Art der Beurteilung der Ziele anderer ist die Grundlage der Selbstachtung in einer wohlgeordneten Gesellschaft.“ (TdG, 481)

In späteren Artikeln, und besonders in *Political Liberalism*, geht Rawls weiter auf diesen Punkt ein und erklärt, aus der Perspektive der Liberalen gibt es viele vernünftige, aber inkommensurable Vorstellungen des Guten, die alle mit der uneingeschränkten Rationalität von Personen vereinbar sind, obwohl sie untereinander inkompatibel sind. Rawls, der diese liberale Vision des kulturellen und politischen Pluralismus positiv hervorhebt, behauptet,

„(e)ine der tiefstgehenden Unterschiede zwischen politischen Gerechtigkeitskonzeptionen [sei] der zwischen solchen Auffassungen, die eine Mehrzahl einander widersprechender und sogar unvereinbarer Auffassungen über das Gute zulassen, und solchen, die annehmen, daß es nur eine einzige Auffassung des Guten gibt, die von allen uneingeschränkt rationalen Personen anerkannt werden muß“. (GF, 288)

Rawls hat Ende der 80er Jahre behauptet, die moderne Gesellschaft werde durch vier „allgemeine Tatsachen der politischen Soziologie und der menschlichen Psychologie“ charakterisiert. (BP, 334) Eine der bedeutendsten Tatsachen ist die Vielfalt der (religiösen, philosophischen und moralischen) Lehren, d.i. der vernünftigen, aber konfligierenden Vorstellungen der Bedeutung des Lebens. Er beschreibt diesen Pluralismus als ein „dauerhaftes Merkmal der politischen Kultur moderner Demokratien“. (GÜK, 298) Rawls hat wiederholt darauf hingewiesen, daß „die Vielfalt umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren, die in modernen demokratischen Gesellschaften gefunden werden, keine bloß historische und bald vorübergehende Erscheinung ist; sie ist ein dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur von Demokratien.“ (BP, 334) Obwohl also Rawls die Möglichkeit wahrnimmt, der Auswahl der erlaubten Konzeptionen des Guten legitime Grenzen zu setzen (GF, 281), legt er Wert darauf, „daß in einem demokratischen Verfassungsstaat das öffentliche Verständnis von Gerechtigkeit so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte.“ (GF, 255) In *Political Liberalism* bekräftigt Rawls diese pluralistischen Annahmen aufs emphatischste und behauptet unzweideutig, daß „Gerechtigkeit als Fairneß das Ideal einer politischen Gemeinschaft tatsächlich aufgibt, wenn darunter eine politische Gesellschaft verstanden wird, die aufgrund einer (teilweise oder ganz) umfassenden religiösen, philosophischen oder moralischen Lehre zusammengehalten wird.“ (PL, 201)

Das Argument von Rawls, das die Vielfältigkeit der Konzeptionen des Guten rechtfertigt und die zweite Bedingung für Selbstachtung und die Verhinderung von Neid formuliert, ist Teil einer „dünnen“ Theorie sozialer Gemeinschaften, die laut Rawls eine wohlgeordnete demokratische Gesellschaft einerseits von einer Gemeinschaft und andererseits von einer Assoziation unterscheidet. So haben Rawls' Bürger nur ein geringes Interesse an ihrer relativen sozialen Stellung und vermeiden es, die Lebensweisen der anderen zu bewerten. Sie anerkennen, daß es viele widersprüchliche Konzeptionen des Guten gibt, die jede mit der Rationalität von Personen vereinbar ist. Diese Sicht des Gesellschaftlichen steht im Widerspruch zu der wesentlichen Aussage der Kommunitaristen, die, wie wir meinen, eine bestimmte Art der republikanischen Theorie vertreten – daß eine allgemeine und vorrangige Konzeption des Guten Voraussetzung des sozialen Lebens ist. In Michael Sandels „konstitutiver“ Sichtweise von Gemeinschaft „verstehen [die Gemeinschaftsmitglieder] ihre Identität – das Subjekt und nicht bloß das Objekt ihrer Gefühle und Ziele – zu einem gewissen Teil als von der Gemeinschaft, zu der sie gehören, bestimmt. Gemeinschaft beschreibt für sie nicht nur das, was sie als deren Mitglieder *haben*, sondern auch das, was sie *sind*. Dabei handelt es sich nicht um eine Beziehung, für die sie sich entschieden haben (wie in einer Assoziation freiwilliger Mitglieder), sondern um eine Verbindung, die sie entdecken, nicht bloß ein Attribut, sondern ein Konstituens ihrer Identität.“ (Sandel 1982, 150; kursiv im Original) Demzufolge, so erklärt Sandel, „verdanke ich der Familie, der Gemeinschaft, der Nation oder dem Volk ... mehr als das, was Gerechtigkeit einfordert oder gar erlaubt, nicht aufgrund der Verträge, die ich mit ihnen geschlossen habe,

sondern wegen der mehr oder weniger dauerhaften Verbindungen und Verpflichtungen, die zusammengenommen einen Teil der Person ausmachen, die ich bin.“ (Sandel 1982, 179)

Da diese historische, „entdeckte“ Gemeinschaft zu einem essentiellen Teil für die Identität ihrer Mitglieder konstitutiv ist, ist qua definitionem ihr höchstes gesellschaftliches Ziel ihre fortgesetzte Existenz. Die höchste Form bürgerlicher Tugend, oder die besten Eigenschaften, zeigen sich in dem zu diesem höchsten gesellschaftlichen Ziel geleisteten Beitrag, wie beispielsweise die hohe Bewertung des Militärdienstes in klassisch republikanischen Darstellungen der Tugend bestätigt. Mehr noch, bürgerliche Tugend ist nicht nur ein Ausdruck von, sondern auch die Bedingung für die Mitgliedschaft in solchen „starken“ republikanischen Gemeinschaften. Für soziale Gruppen, die nur unzulänglich zum Gemeinwohl beitragen können, gibt es in solchen Gemeinschaften deutliche Konsequenzen. MacIntyres wohlbekannte Formulierung lautet: „Ich gehöre zu dieser Sippe, jenem Stamm, dieser Nation. Was also gut für mich ist, muß gut für jedermann sein, der diese Rollen innehat. Als solcher erbe ich aus der Vergangenheit meiner Familie, meiner Stadt, meines Stammes, meiner Nation eine Vielzahl von Schulden, Erbschaften, berechtigten Erwartungen. Sie konstituieren das Gegebene meines Lebens, meinen moralischen Ausgangspunkt. Dies verleiht meinem Leben einen Teil seiner moralischen Besonderheit.“ (MacIntyre 1987, 294) Ganz anders als der Rawls'sche Bürger, der die Legitimität und Vernünftigkeit verschiedener Wertestandards anerkennt, erlebt der kommunitaristische oder republikanische Bürger seine Staatsbürgerschaft in der Partizipation an der Formulierung, dem Schutz und der Beförderung einer dominanten oder sogar exklusiven Konzeption des Gemeinwohls. (Oldfield 1990, 1–11)

Die Dominanz eines einzigen staatsbürgerlichen Wertestandards steht in deutlichem Widerspruch zum Rawls'schen Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft, die eine Vielzahl konfligierender, aber vernünftiger Weltansichten anerkennt, und in der „der Staat sich nicht zum Vorteil oder Nachteil einer umfassenden Lehre engagieren darf oder diejenigen, die ihr anhängen, in stärkerem Maße unterstützen darf als andere“. (PL, 193) Denn obwohl eine solche dominante Konzeption des Guten es nicht notwendigerweise mit sich bringt, daß einem Teil der Bürgerschaft die Grundrechte entzogen werden, kriert sie dennoch eine hierarchische Ordnung wechselseitiger Achtung und Selbstachtung, die Rawls vehement ablehnt.

II. Staatsbürgerliche Identität im jüdischen Staat

Israel stellt einen besonders geeigneten Fall dar, den Wandel von Achtung und Selbstachtung in einer Gesellschaft zu untersuchen, die einen liberalen Verfassungsrahmen mit einem starken republikanischen Ethos verbindet. Per definitionem ein jüdischer Staat, hat Israel eine palästinensisch-arabische Minderheit, die rund fünfzehn Prozent der Bevölkerung ausmacht. Die jüdische Bevölkerung teilt sich ungefähr zu gleichen Teilen zwischen Juden europäischer und Juden afrikanischer oder asiatischer Herkunft auf. Zusätzlich umfaßt das israelische „Kontrollsystem“ rund zwei Millionen Palästinenser ohne Staatsbürgerstatus in der West Bank und im Gaza-Streifen, die seit 1967 unter der Besatzung leben. Einige von ihnen leben nun innerhalb der Grenzen der jüngst etablierten palästinensischen Selbstverwaltung.

Innerhalb der eigenen Grenzen konnte Israel ein stabiles demokratisches Regime aufrechterhalten, das fünf bedeutende Kriege überdauert hat, dreizehn nationale Wahlen, massive Einwanderungswellen und mindestens eine schwerwiegende ökonomische Krise. Der politischen Stabilität innerhalb Israels steht in krassem Gegensatz die *Intifada* gegenüber, der im Dezember 1987 in den besetzten Gebieten ausgebrochene nationale Aufstand der Palästinenser ohne Staatsbürgerstatus.

Ein wichtiger Grund dafür, daß Israel die *internen* ethnischen Konflikte innerhalb des Gesetzesrahmens bewältigen kann, liegt im besonderen Charakter des politischen Systems. Wie Peled an anderer Stelle gezeigt hat, unterscheidet die israelische politische Kultur zwei Typen von Staatsbürgerschaft: *republikanische* Staatsbürgerschaft für Juden und *liberale* Staatsbürgerschaft für Araber. (Peled 1992) Während jüdische und palästinensische Staatsbürger formal gleiche Rechte als Staatsbürger genießen, können nur Juden ihre Staatsbürgerschaft in der *Praxis* wahrnehmen, indem sie sich dem dominanten Gemeinwohl, das der Staat befördert, widmen. Denn nur sie teilen die historische Erfahrung und das politische Ethos, das das Herz dieses Gemeinwohls ausmacht.

Die politische Kultur Israels und seine konstitutionellen Regelungen wurzeln in der Erfahrung des *Jischuv*, der jüdischen Gemeinschaft in Palästina unter britischem Mandat (1922–48). Während der längsten Zeit der vorstaatlichen Periode wurde die jüdische Besiedlung Palästinas unter dem ideologischen Banner des „Arbeitszionismus“ durchgeführt. Das leitende Ethos der Zeit war *Chalutzijut*, die Pionierarbeit, die wechselseitige Rückführung des jüdischen Volkes in sein Land durch physische Arbeit, landwirtschaftliche Besiedlung und militärische Verteidigung. Während der Ägide des britischen Mandats besaß die politische Gemeinschaft des *Jischuv* halb-freiwilligen Charakter. *Chalutzijut* war der dominante Wertestandard, das Verdienst, das Kriterium, nach dem zumindest theoretisch den Individuen und sozialen Gruppen Anerkennung zuteil wurde. Von Anfang an also mußten, ganz im Gegensatz zu Rawls' Ideal der konkurrierenden Vorstellungen des Guten, die Menschen um Anerkennung auf der Grundlage eines einzigen Standards kämpfen, und die relativen Werte der unterschiedlichen Lebensweisen wurden gegeneinander abgewogen.

Chalutzijut als „bürgerliche Religion“ des *Jischuv* (Liebman/Don-Yehiya 1983, Kap. 2), hatte deutlich republikanischen Charakter. Sie diente nicht nur dazu, zwischen Juden und Arabern zu unterscheiden, sondern auch die (meist europäischen) Juden, welche, nachdem sie die Bequemlichkeit des europäischen Lebens aufgegeben hatten, sich selbst als die idealistischen Pioniere betrachteten, von den (meist nichteuropäischen) Juden zu unterscheiden, die als einfache Einwanderer galten und eine zweitrangige Position bezüglich öffentlicher Anerkennung innehatten. (Shapiro 1977; Shafir 1989; Eisenstadt 1948; 1950, 200–3; 1985, 102–24, 297–300; Horowitz/Lissak 1978, 120–56) Indem bürgerliche mit militärischen Tugenden verknüpft wurden, wurde auf ähnliche Weise der Diskurs über die Mitgliedschaft im *Jischuv* vom Geschlecht abhängig gemacht und mit Werten, Erfahrungen, Ritualen und Praktiken verwoben, die implizit und auch explizit Männer privilegierten.

Um zusammenzufassen: Während individuelle Rechte und prozedurale Regeln der Demokratie im *Jischuv* auf breiter Ebene respektiert wurden, waren sie, entsprechend der republikanischen Denkweise, für die kollektive zionistische Mission von zweitrangiger Bedeutung. Die *Chalutzijut*, der hegemoniale Wertestandard, den diese Mission vorschrieb, privilegierte nicht nur allgemein die Juden im Vergleich zu ihren palästinensischen Nach-

barn, sondern auch die europäischen Juden im Vergleich zu den orientalischen Juden sowie jüdische Männer im Vergleich zu jüdischen Frauen.

Man kann also festhalten, daß schon im Keim, bevor Isarael ein Staat wurde, das politische System der einen, aber nicht der anderen Bedingung Rawls' zur Verhinderung von Neid genügte. Man war bereit, allen formale politische Rechte einzuräumen, wegen des republikanischen Geistes jedoch maß Israel seine Bürger nach einem staatsbürgerlichen Wertestandard, der in jüdischen, phallogentrischen und europäischen Begriffen kodifiziert war. Mit anderen Worten, das Verhalten einer bestimmten Gruppe mit bestimmten ethnischen und geschlechtlichen Charakteristika wurde zum Modell für Staatsbürgerschaft allgemein. Zweifellos muß aus der Perspektive von Rawls die Dominanz eines solchen Standards als ernstzunehmende Behinderung einer unverfälschten demokratischen Kultur begriffen werden.

Das Ethos, das 1948 den Übergang zu staatlicher Souveränität legitimieren sollte, heißt *Mamlachtiyut*. Die konventionelle Übersetzung von *Mamlachtiyut* lautet Staatsdirigismus, was wegen der protofaschistischen Konnotation etwas unglücklich ist. Obwohl *Mamlacha* wörtlich „Königreich“ bedeutet, vermittelt *Mamlachtiyut* die Bedeutung eines allgemeinen Zwecks, wie er von einer alles umfassenden soziopolitischen Gemeinschaft bestimmt wird und in der Gesetzesherrschaft seinen Ausdruck findet. Der Begriff besitzt also einige Gemeinsamkeiten mit Rousseaus Begriff des Allgemeinwillens. Die Einführung des Begriffs hat noch einmal den Wechsel von Interesse an einem Teilgebiet zum Interesse am Ganzen, von der Halb-Freiwilligkeit zur bindenden Verpflichtung und von der Fremdherrschaft zur politischen Souveränität markiert. Von höchster Bedeutung war die gleichmäßige Anwendung des Gesetzes auf alle, sollte der Staat seine Autorität über die verschiedenen jüdischen sozialen Gebiete und Gruppierungen behaupten, die im *Jischuv* über ein großes Maß an Autonomie verfügten hatten.

Mamlachtiyut sollte jedoch nicht die *Chalutziyut* als legitimierendes gesellschaftliches Ethos ersetzen, sondern diese vielmehr in den organisatorischen Rahmen des Staates einordnen. Mit den Worten David Ben-Gurions: „Auch wenn sie sich in ihrem Privatleben wie *Chalutzim* verhalten, werden sowohl die Individuen als auch die Organisationen der Individuen scheitern, wenn sie nicht ihre *Chalutzim*-Aktivitäten in den Dienst des Staates stellen, und wenn nicht der Staat seine finanziellen, organisatorischen und legislativen Ressourcen den *Chalutzim*-Aufgaben widmet, die sich uns aufgezwungen haben.“ (Zitiert in: Medding 1990, 136) Individuen und soziale Gruppen sollten weiterhin nach Maßgabe des Beitrags bewertet werden, den sie zum dominanten Gemeinwohl leisten, das die jüdische, *ashkenazi* und männliche Werteskala der zionistischen staatsbürgerlichen Tugenden bestimmt hat. (Kimmerling 1985, 272; Horowitz/Lissak 1978, 189–95; Liebman/Don-Yehiya 1983, Kap. 4)

Der dominante Zug der politischen Kultur Israels ist also ein phallogentrischer Ethno-Republikanismus. Jüdisch zu sein ist eine notwendige Voraussetzung für die volle Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft, und der zum zionistischen Projekt der Wiederherstellung geleistete Beitrag, der nach jüdischen, männlichen und europäischen Bedingungen bestimmt wird, ist das Maß der staatsbürgerlichen Tugend. Alternative Standards des Verdienstes werden entweder, wenn sie von marginalen jüdischen Gruppen, wie den Frauen oder den orientalischen Juden stammen, mit kulturellen und politischen Mitteln verhindert, oder, wenn sie explizit eine Alternative zu Israel als einem jüdischen Staat

vorschlagen, gesetzlich verboten. Die israelische politische Gemeinschaft konstituiert sich also nach einem staatsbürgerlichen Wertestandard, der (a) zu Ungleichheiten unter den Juden führt und (b) palästinensische Araber ausschließt, die weder als Nicht-Juden der ethnisch-definierten Gemeinschaft angehören können noch als diejenigen, von denen das Land „zurück“ genommen werden soll, am zionistischen staatsbürgerlichen Projekt der nationalen Wiedergeburt teilnehmen können.

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, daß trotz des Ausschlusses palästinensischer Staatsbürger aus der republikanischen Definition von Staatsbürgerschaft, das israelische Gemeinwesen nicht die Form einer Apartheid oder „Herrenvolk“-Demokratie nur für Juden angenommen hat. Die palästinensischen Bürger Israels, die nicht die uneingeschränkte Staatsbürgerschaft im republikanischen Sinn erhalten konnten, bekamen einen gestutzten politischen Status: Zwar haben sie keinen Anteil am Gemeinwohl, doch sind ihnen heute die liberalen Grundrechte mehr oder weniger sicher (obwohl viele dieser Rechte zwischen 1948 und 1966 aufgehoben waren, als die palästinensischen Bürger Israels von einer Militärverwaltung regiert wurden).

III. Selbstachtung im jüdischen Staat

Die Geschichte hat gezeigt, die liberalen Staatsbürgerrechte, die die palästinensischen Bürger Israels genießen, sind gewichtig genug, um sowohl die Kämpfe innerhalb des gesetzlichen Rahmens hervorzurufen, als auch um sie innerhalb dieses Rahmens zu halten. Dies kann man plausibel aus der Rawls'schen Perspektive so interpretieren, daß es die Aussage bekräftigt, daß der Besitz gleicher Grundrechte Menschen daran hindern kann, auf gewalttätige und destruktive Handlungen aus Neid zurtückzugreifen, selbst wenn sie nicht ihre Staatsbürgerschaft uneingeschränkt ausüben können. Es gibt aber noch eine andere Seite dieser Münze. Palästinensische Staatsbürger haben zwar, weil ihnen diese Rechte zugestanden worden sind, ein höheres Maß an Selbstachtung, als sie ohne alle Rechte hätten, im gleichen Zug hat sie aber der israelische Staat beschwichtigt und ihren Protest in leichter zu handhabende Bahnen gelenkt.

Palästinensische Staatsbürger haben häufig versucht, innerhalb des gesetzlichen Rahmens ihre Marginalisierung anzuprangern, leider jedoch ergebnislos. 1985 wurde ihr Ausgeschlossensein vom Gemeinwohl in einem Zusatzartikel zu einem der quasi-verfassungsmäßigen Grundgesetze amtlich. Der Zusatzartikel lautet wie folgt: „Eine Kandidatenliste darf an den Wahlen zum Knesset nicht teilnehmen, wenn unter ihren expliziten oder impliziten Zielen eines der folgenden ist, oder wenn ihre Handlungen eine der folgenden beinhalten:

- (1) Leugnung der Existenz des Staates Israel als des Staates des jüdischen Volkes,
- (2) Leugnung des demokratischen Charakters des Staates,
- (3) Anstiftung zu Rassismus. (Knesset 1985, 3951)

Zwei wichtige Grundsätze, die den Staatsbürgerstatus der palästinensischen Bürger betreffen, wurden mit diesem Zusatzartikel und einer Reihe ihn interpretierender rechtlicher und administrativer Entscheidungen öffentlich gemacht. Erstens galt die Forderung, Israel als einen Staat seiner Bürger zu sehen, von nun an als rechtswidrig, da eine solche Forderung implizieren würde, Juden und Arabern innerhalb des Staates den gleichen Status zuzuschreiben. Zweitens ist aber die Forderung gleichermaßen inakzeptabel, den palästinensischen Staatsbürgern Israels die Staatsbürgerrechte zu entziehen – im Gegensatz zu den

Palästinensern ohne Staatsbürgerstatus, die in den besetzten Gebieten leben. Auf diese Weise ist also die ethnisch-republikanische Konzeption israelischer Staatsbürgerschaft gegenüber der liberal-demokratischen und auch der ethnisch-nationalen bestätigt worden.

Diese Bestätigung der ethnisch-republikanischen Konzeption ist eine bemerkenswerte Illustration des teleologischen Charakters der in der politischen Kultur Israels dominanten Gerechtigkeitsvorstellung. Institutionen sind nach dieser Konzeption gerecht, wenn sie das zionistische Gemeinwohl ohne offenkundige Verstöße gegen liberale Prinzipien effektiv zu fördern wissen. Institutionen dürfen gegen Bürger Israels dann diskriminieren, wenn es um das ethnisch abgegrenzte Gemeinwohl geht, ohne daß sie dabei den in der Gesellschaft vorherrschenden Gerechtigkeitsinn kompromittieren würden.

Da diese Gerechtigkeitsvorstellung die palästinensischen Bürger Israels von der Beteiligung am Gemeinwohl ausschließt, sie darüber hinaus auch daran hindert, eigene alternative Vorstellungen des Guten zu äußern, ist das Beste, was sie unter den gegenwärtigen Bedingungen hoffen können, die weitere Konsolidierung in der Praxis der individuellen liberalen Rechte, die ihnen schon von Gesetzes wegen zustehen. Es sollte deshalb nicht weiter überraschen, daß viele von ihnen die autonome Kontrolle über ihre kommunalen Angelegenheiten einfordern. Im neuesten Band seiner laufenden Studie über die arabisch-jüdischen Beziehungen in Israel hat Smootha die Positionen beider Seiten in bezug auf das Autonomieproblem zusammengefaßt: „Die [israelischen] Araber verlangen institutionelle Autonomie, die nicht gebietsgebunden ist: die Kontrolle über ihr Erziehungssystem, staatliche Anerkennung der arabischen nationalen Organisationen ..., die Freiheit, sich zu nationalistischen arabischen Parteien zusammenzuschließen, das Recht, eine arabische Universität zu gründen, und eine proportionale Beteiligung an den nationalen Ressourcen. Israel lehnt diese Forderungen nach autonomen Institutionen ab, weil sie angeblich gegen den jüdisch-zionistischen Charakter verstoßen und eine secessionistische Haltung hervorrufen würden. Israel billigt den Arabern einen ethnischen (religiösen, kulturellen, sprachlichen) Minderheitenstatus zu, während das Ziel der Araber ein nationaler palästinensischer Minderheitenstatus ist.“ (Smootha 1992, 266)

Smootha hat 1988 herausgefunden, daß 47,5 % der befragten Palästinenser die mit „Konkordanz“ bezeichnete Option unterstützen („die es Arabern erlaubt, sich unabhängig zu organisieren und Partner der staatlichen Organisationen zu werden“, und „die Arabern einen eigenen rechtlichen Status gewährt, ähnlich der Autonomie, die den Arabern in der West Bank und im Gaza-Streifen angeboten wird“). 1976 hatten nur 36 % der befragten Palästinenser sich positiv gegenüber dieser Option verhalten. Von größerer Bedeutung ist vielleicht die Tatsache, daß die Unterstützung für diese Option unter jüdischen Befragten von 5 % (1980) auf 17 % (1988) anstieg. Ungefähr die Hälfte der befragten Palästinenser (48,3 %) sprach sich für die liberal-demokratische Version aus („Herstellung von Gleichheit und Integration mit den Juden“), während diese Option zum ersten Mal bei den Juden weniger Unterstützung fand (15,3 %) als das Konkordanz-Modell. (Smootha 1992, 113; vgl. Bishara 1993)

Wie kann man sich die zunehmende Befürwortung kultureller Autonomie von seiten der Palästinenser mit Staatsbürgerstatus erklären? Anlehnend an Arbeiten bedeutender Gesellschaftspsychologen wie John Turner und Henri Tajfel betrachten wir derartige Forderungen als Teil einer Strategie, die „soziale Konkurrenz“ genannt werden kann. Tajfel erklärt das folgendermaßen: „Soziale Konkurrenz‘ ist der Versuch einer Minderheit, ihre Identität und Eigenheit zu wahren, und im gleichen Zug sich der Mehrheit anzugleichen in

Hinblick auf allgemeine Chancen, ihre Ziele zu erreichen und Anerkennungspunkte zu erzielen, die sich bei der Gesellschaft im ganzen allgemeiner Wertschätzung erfreuen.“ (Tajfel 1981, 355; vgl. Turner 1975, 5–34) Laut Turner und Tajfel werden Minderheiten normalerweise von zwei Bedingungen veranlaßt, sich für eine Strategie der sozialen Konkurrenz zu entscheiden: a) wenn auch die erfolgreiche Assimilation oder Integration Einzelner aus der Minderheit nicht zu einer Statusverbesserung der Minderheit als Gruppe geführt hat; b) wenn die Minderheitengruppe besonders starke kulturelle Normen und Werte besitzt, die die Mitglieder nicht aufgeben möchten. (Tajfel 1981, 335) Es kann kaum bezweifelt werden, daß die Situation der Palästinenser mit Staatsbürgerstatus in Israel genau auf diese Weise beschrieben werden kann. Wie Tajfel erklärt: „Inzwischen haben wir eine Vielzahl an Beweisen dafür, daß die Leistung, sich in bestimmten Hinsichten deutlich von anderen abzugrenzen, ein wichtiger Beitrag zur Vorstellung vieler Menschen von ihrem persönlichen Wert und ihrer Selbstachtung ist.“ (Tajfel 1981, 377) So kann man die Anpassungsstrategie oder die Strategie der sozialen Konkurrenz als einen Versuch betrachten, die Selbstachtung der Mitglieder einer Minderheitenkultur überhaupt einmal her- oder wiederherzustellen, nachdem sie von der Teilnahme an dem von der Mehrheit bestimmten Gemeinwohl bislang ausgeschlossen waren. Zieht man die zentrale Rolle in Betracht, die Rawls dem Grundgut der Selbstachtung in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einräumt, kann kein Zweifel mehr daran bestehen, daß eine Rawls'sche Position der Forderung der palästinensischen Staatsbürger nach kultureller Autonomie geneigt sein muß.

Dem Rawls'schen Corpus fehlt es selbstverständlich an Hinweisen auf Konflikte zwischen ethnischen Gruppen und auf die Problematik der kulturellen Autonomie. Da Rawls seine Überlegungen auf der Grundlage eines vereinfachten Modells des Nationalstaats anstellt, in der der politische mit dem kulturellen Rahmen einer Gemeinschaft identisch ist, versäumt er es durchweg, die politischen Folgen zu bedenken, die sich daraus ergeben, daß in den meisten Gesellschaften eine Pluralität ethnischer Gruppen existiert. (Van Dyke 1975; 1977; 1982; Kymlicka 1989, 177) Wir sind der Meinung, Will Kymlicka hat recht, wenn er behauptet, die Vorstellung eines „Grundguts der kulturellen Zugehörigkeit“ kann dennoch aus Rawls' Argumentation abgeleitet werden, ohne sie zu verzerren. (Kymlicka 1989, Kap. 8) Kymlicka weist darauf hin, daß Rawls sich durchaus der Tatsache bewußt ist, daß Individuen ihre Lebenspläne nicht aus dem Nichts entwickeln, sondern sich vielmehr auf Modelle und Lebensweisen derejenigen verlassen, die ihnen vorangegangen sind. (Kymlicka 1989, 177; vgl. TdG, 610) Rawls scheint sich also bewußt zu sein, daß Individuen nicht in einem gesellschaftlichen und kulturellen Vakuum Entscheidungen darüber fällen können, wie sie ihr Leben zu leben gedenken. Auf die eine oder andere Weise ist die Reihe der Möglichkeiten, die sie in Betracht ziehen, in ihr kulturelles Erbe eingebettet, das heißt, in die Lebensform oder in das Ethos, in das sie hineingeboren werden und das ihr Verständnis dessen, wer oder was sie sind, zu einem erheblichen Maß mitbestimmt. Individuen sind situiert in kulturelle Narrative verschiedenster Art: Sie erben Erinnerungen und durchleben kulturspezifische individuelle und kollektive Lebenserfahrungen, die sie in der Bewertung des Lohnenden und des Wertvollen und in der Wahl ihrer Lebenspläne beeinflussen. (Kymlicka 1989, 165; Raz 1994, 71)

Rawls hat diesen Punkt nicht weiterentwickelt. Werden aber das kulturelle Erbe und die Werteskalen einer kulturellen Minderheit verunglimpft oder vom dominanten und diese ausschließenden Standard staatsbürgerlicher Tugend marginalisiert, und wird der Zugang

zu Rollen, kulturellen Normen und Werten und die Partizipation am Gemeinwohl den Mitgliedern einer Minderheitenkultur verwehrt, so ist ihre Fähigkeit, Selbstachtung zu entwickeln und rationale Lebenspläne zu entwerfen sowie Entscheidungen über das Lohnende zu fällen, ernsthaft behindert. Es dürfen also nicht nur individualistische Grundfreiheiten zu den sozialen Grundlagen der Selbstachtung gezählt werden. Vielmehr folgt aus dem Gesagten, auch die öffentliche Anerkennung durch die Gesellschaft, die sich aus einer Vielzahl von Gruppen mit gleichem Status zusammensetzt, ist eine grundlegende Bedingung für das Selbstwertgefühl von Individuen.

Die Rawls'sche Sichtweise scheint einen also dazu zu führen, ungeachtet des gegenteiligen Eindrucks, die kommunale Autonomie für Palästinenser mit Staatsbürgerstatus zu befürworten. Aus der Rawls'schen Perspektive handelt es sich um die Forderung einer alternativen Interessengemeinschaft nach institutioneller Anerkennung, in der das Selbstwertgefühl der israelischen Palästinenser sowohl Bestätigung von außen erhalten kann, als auch daß dieses von ihnen selbst hervorgebracht werden kann, während sie weiterhin den israelischen Verfassungsrahmen anerkennen, der ihnen formale liberale Rechte garantiert. Allein diese Bedingungen erfüllen das grundlegende Postulat von Rawls: „Notwendig für jeden ist wenigstens eine Interessengemeinschaft, zu der er gehört, und deren Mitglieder seine Anstrengungen bestärken.“ (TdG, 481) Darüber hinaus würde die Bewilligung kommunaler Autonomie Israel einen Schritt weiter in Richtung des Rawls'schen Ideals der wohlgeordneten Gesellschaft bringen, das er als „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ beschreibt (TdG, 572), das heißt als Gesellschaft, in der die „Vielfalt miteinander konkurrierender und inkommensurabler Konzeptionen des Guten ... von den Mitgliedern bestehender demokratischer Gesellschaften vertreten werden“. (GF, 258)

Unser Argument verläuft also wie folgt: Rawls stellt individuelle Selbstachtung als eines der wichtigsten Grundgüter dar. Die Grenzen, die die Mitgliedschaft in einer kulturellen Gemeinschaft den Möglichkeiten eines Individuums auferlegt, einen rationalen Lebensplan zu entwickeln oder lohnende Optionen zu wählen, stellen einen entscheidenden Faktor für die Selbstachtung eines Individuums dar. Um aber den Anspruch eines Individuums auf das Grundgut Selbstachtung schützen zu können, ist es notwendig, den verschiedenen Kollektiven in einem Staat gleiche Rechte einzuräumen und verschiedene Werteskalen zu erlauben, so daß keiner einzelnen kulturellen Gruppe das Regierungsmonopol oder die alleinige Bestimmung des Gemeinwohls und der staatsbürgerlichen Tugenden überlassen bleibt. Obwohl wir die Logik der Theorie von Rawls weit über das hinausragen, was man seinen Texten direkt entnehmen kann, und daraus ein Argument für kollektive Rechte machen, steht dieses Argument nicht im Widerspruch zu irgendwelchen Grundsätzen von Rawls. Zum Beispiel wird der Gemeinschaft weder Vorrang vor dem Individuum eingeräumt noch dem Guten vor dem Rechten. (Vgl. Kymlicka 1989, 167f.) Obwohl wir also den Ansatz von Rawls in eine Rechtfertigung des Multikulturalismus verwandeln, geschieht diese Rechtfertigung doch innerhalb des liberalen Rahmens. Wie Joseph Raz sagt: „Liberaler Multikulturalismus entspringt der Sorge um das Wohlergehen der Gesellschaftsmitglieder. Dieses Wohlergehen hat die Achtung für die kulturelle Gruppe und ihr Glück zur Voraussetzung.“ (Raz 1994, 74) Auf ähnliche Weise macht Kymlicka den Punkt, „Liberale sollten sich um das Schicksal kultureller Formen sorgen, nicht weil denen ein eigener moralischer Status zukommt, sondern weil nur dann, wenn eine reiche und sichere kulturelle Form vorhanden ist, Menschen die ihnen offenstehenden Möglichkeiten auf lebhafteste

Weise wahrnehmen und deren Wert auf intelligente Weise untersuchen können.“ (Kymlicka 1989, 165; vgl. Raz 1994, 71)

IV. Freiheiten und Selbstachtung

Die Rawls'schen Grundsätze können auch einer weiteren Rechtfertigung der Forderung nach kommunaler Autonomie der palästinensischen Staatsbürger dienen. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* rechtfertigt Rawls zivilen Ungehorsam unter bestimmten Bedingungen, nämlich dann, wenn Gruppen der Meinung sind, ihre Rechte seien auf gravierende Weise verletzt worden: „Wird etwa bestimmten Minderheiten das aktive oder passive Wahlrecht vorenthalten, das Recht auf Eigentum oder das der freien Wahl des Aufenthaltsortes, oder werden bestimmte religiöse Gruppen unterdrückt oder andere in ihren Rechten beschränkt ...“ (TdG, 409) Während die Bedingungen, die Rawls zur Rechtfertigung zivilen Ungehorsams anführt, im Fall der Palästinenser zutreffen, bringen diese ihre Autonomieforderungen innerhalb des gesetzlichen Rahmens auf eine wesentlich weniger radikale Weise vor, als ziviler Ungehorsam es wäre. Sie scheinen sich Rawls' Ratschlag an Minderheiten zu Herzen genommen zu haben, „das Gesamtmaß der Nonkonformität zu begrenzen“, so daß selbst in äußerst konfliktträchtigen Situationen der Verfassungsordnung kein bleibender Schaden zugefügt wird. (TdG, 412)

Hier scheint der israelische Fall Rawls' Behauptung zu stützen, daß Staatsbürger, denen die Grundrechte gewährt werden, nicht zu von Neid motivierten zerstörerischen Handlungen greifen, obwohl sie auf andere Weise diskriminiert werden. Diese Hypothese findet weitere Bestätigung, wenn man mit Hilfe Rawls'scher Kategorien die oben diskutierten Autonomieforderungen einer wachsenden Zahl palästinensischer Staatsbürger mit dem nationalen Aufstand vergleicht, der *Intifada*, die im Dezember 1987 von Palästinensern ohne Staatsbürgerstatus, die in den besetzten Gebieten unter israelischer Militärherrschaft leben, begonnen wurde. (Lustick 1993)

Nach Rawls ist eine Voraussetzung für die Konstitution des Selbstwertgefühls der Vorrang des Politischen vor dem Ökonomischen, so daß unter der militärischen Besatzung die Bedingungen für die Entstehung schädlichen, zu Gewalttaten führenden Neides stets gegeben sind, welche ökonomischen Programme auch immer die Besatzer verfolgen mögen. Eine Militärregierung verweigert allein durch das, was sie ist, die Grundfreiheiten und verkündet öffentlich die rechtliche Unterlegenheit der besetzten Bevölkerung, bei der sie wiederum ein Gefühl der Erniedrigung, der Machtlosigkeit und des Grolls hervorruft. Aus dem Rawls'schen Blickwinkel hätte man früh schon schließen können, daß das israelische Programm, die Folgen der Besatzung durch ökonomische Maßnahmen zu mildern, fehlschlagen mußte – zu diesen Maßnahmen zählten beispielsweise die in Israel für palästinensische Arbeiter zur Verfügung gestellten Arbeitsmöglichkeiten oder die Politik der „offenen Brücken“, die den Handel mit der arabischen Welt ermöglicht. Solange den Palästinensern auf der West Bank und im Gaza die Grundfreiheiten verwehrt blieben, konnten noch nicht einmal bedeutende Verbesserungen des ökonomischen Lebensstandards die Selbstachtung generieren, die zur Unterlassung der neidvollen destruktiven Handlungen notwendig wäre.

Die Definition, die Rawls für Handlungen aus Neid gibt, trifft dem ersten Anschein nach sehr gut auf die Ereignisse der *Intifada* zu. Die *Intifada* wirkte sich negativ auf die wirtschaftlichen und politischen Bedingungen sowohl in Israel als auch in den besetzten Ge-

bieten aus, doch die bei weitem schwerwiegenden und langanhaltenderen Negativeffekte sind sicherlich in den besetzten Gebieten zu vermerken. (Razin/Sadka 1993) Aus Rawls' Perspektive könnte man also behaupten, daß Palästinenser ohne Staatsbürgerstatus kollektiv und von Neid motiviert handelten, mit dem Ziel, ihre Unterdrücker zu schädigen, auch um den Preis eines viel größeren Schadens, den sie sich damit selbst zufügen.

Was die palästinensischen Staatsbürger Israels betrifft, so hat die *Intifada* in den besetzten Gebieten zwar ihr Selbstverständnis, sich nach den Landesgesetzen zu verhalten, belastet, die Tatsache, daß sie das tun, aber auch unterstrichen. Die *Intifada* hat die Intensität ihrer Protestaktivitäten innerhalb Israels um ein Vielfaches erhöht – Streiks, Versammlungen, Demonstrationen, Regierungsgesuche –, die seit Mitte der 70er Jahre sowieso zunahmten. Anders als der Aufstand in den besetzten Gebieten waren diese Aktivitäten mit wenigen geringfügigen Ausnahmen nicht gewalttätig und fanden innerhalb des gesetzlichen Rahmens statt. Den Grund dafür haben die israelischen Palästinenser klar formuliert. Wie Nadim Rouhana es ausdrückt, „hat die arabische Führung deutlich hervorgehoben, daß die Araber in Israel nur innerhalb des Gesetzes handeln würden. Ihr Status unterscheidet sich von dem der anderen Palästinenser, und deshalb, so wurde argumentiert, würden ihre Bestrebungen einen anderen Ausdruck finden“. (Rouhana 1989, 47) Darüber hinaus wird nach Rouhana das wachsende politische Vertrauen der palästinensischen Staatsbürger „durch das Gefühl der Sicherheit, das ihnen ihr Status als Staatsbürger Israels vermittelt, sowie durch ihre formale Gleichheit vor dem israelischen Gesetz“ gestärkt. (Rouhana 1989, 54)

Aus dieser Perspektive kann man also sagen, die palästinensischen Staatsbürger Israels sind sich ihres politischen Status bewußt, und dieses politische Bewußtsein hält sie von neidvollen Taten ab. Die unterschiedlichen Mittel, die einerseits von der *Intifada* und andererseits von den palästinensischen Staatsbürgern angewandt werden, um ihre jeweiligen Ziele zu erreichen, scheinen Rawls' Behauptung zu bestätigen, daß die Bewilligung von Grundfreiheiten den Ausbruch zerstörerischer Taten verhindern kann. Denn während die palästinensischen Staatsbürger Israels mit den unter der Besatzung lebenden Palästinensern die Erfahrung von Diskriminierung und Depravation teilen und beide von der zionistischen Verstellung vom Gemeinwohl ausgeschlossen sind, stehen sie doch im Genuß liberaler Grundrechte, die den Palästinensern in den besetzten Gebieten vorenthalten sind. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen diesen beiden Palästinensergruppen ist die öffentliche Anerkennung der palästinensischen Staatsbürger als Teil des israelischen Staates. Eine solche Anerkennung, so behauptet Rawls, kann Menschen das Minimum an Selbstwertgefühl vermitteln, das notwendig ist, um nicht feindschaftliche und zerstörerische Handlungen zu begehen.

Kann man jetzt die *Intifada* tatsächlich irrational nennen, wie Rawls die von Neid bestimmten Handlungen bezeichnet, die in einem Verlust für alle Beteiligten münden? Mit Sicherheit hat die *Intifada* zu einem Verlust an Leben, Wohlstand, Rechten und Sicherheit aller Beteiligten geführt. Wir aber betrachten die *Intifada* retrospektiv, nach den Verhandlungen von Oslo, nach der in Washington unterzeichneten „Declaration of Principles“, nach dem Kairoer Abkommen und Yassir Arafats Einzug in Gaza und Jericho. Es scheint uns, daß man von diesem retrospektiven Punkt aus darauf schließen kann, daß es für die unter der Besatzung lebenden Palästinenser ohne Staatsbürgerstatus durchaus rational gewesen ist, gewalttätige und destruktive Aktionen zu unternehmen, um von ihren Besatzern anerkannt zu werden und eine Basis für einen eigenen politischen Rahmen zu bekommen.

Die Ereignisse der *Intifada*, sowie die Geschichte anderer Bewegungen für politische Unabhängigkeit, deuten darauf hin, daß die einfache Kausalität, die Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vorschlägt, nach welcher Selbstachtung von der Existenz liberaler Grundrechte abhängt, den Fakten nur unzureichend gerecht zu werden vermag. Obwohl Rawls sicherlich recht darin hat, die Verbindung von Freiheiten und Selbstachtung herauszustellen, behaupten wir, Selbstachtung kann auch dort vorhanden sein, wo es keine liberalen Rechte gibt. Unterdrückte Gemeinschaften sind sehr wohl in der Lage, alternative Wertskalen auszubilden, in der die Erfahrung des totalen Verlusts der Rechte – beispielsweise in Kriegsgefangenschaft, in Haft oder bei Deportation – zu einer Frage der Ehre oder des Prestiges werden kann. Die Besatzerfahrung kann darüber hinaus nicht nur zur Konstruktion einer alternativen Wertskala führen, sondern auch zur Neudefinition solcher Begriffe wie Recht, Freiheit und Selbstbestimmung – deren liberale Bedeutung Rawls als gegeben ansieht –, zum Beispiel in jener Richtung, wie Isaiah Berlin „positive Freiheit“ bestimmt hat. (Berlin 1969; dt. 1993)

In solchen Fällen können Achtung und Selbstachtung von Werten wie Solidarität, Selbstaufopferung, Mut, Kameradschaft usw. abhängen, die zur Familie der Werte gehören, die in „positiven“ Konzeptionen von Freiheit und Demokratie entscheidend sind. Eine solche „positive“ Umwertung der Begriffe kann man z. B. im Werk Jean-Paul Sartres finden, dessen Philosophie von den Bildern eines Lebens unter der Nazi-Besatzung immer wieder heimgesucht wird: Sein Held ist ein einsamer Kämpfer der Résistance, der es schafft, angesichts der Grausamkeit des Gestapo-Folterknechts die ihm zugefügten Qualen auszuhalten und aus der Verantwortung für Leben und Tod seiner Kameraden zu schweigen: In *Die Republik des Schweigens* schreibt er: „Niemals waren wir freier als unter der deutschen Besatzung ... jede Sekunde erlebten wir die volle Bedeutung des banalen kleinen Satzes: ‚Alle Menschen sind sterblich.‘ Und die Wahl, die jeder von sich traf, war echt, weil sie angesichts des Todes fiel, weil sie sich stets in der Form: ‚Lieber den Tod als ...‘ hätte ausdrücken lassen. ... Ist diese totale Verantwortung in der totalen Einsamkeit nicht die eigentliche Enthüllung unserer Freiheit? Diese Verlassenheit, diese Einsamkeit, dieses sehr große Risiko waren für alle dieselben. ... Und deshalb war die Résistance eine wirkliche Demokratie: für den Soldaten wie für deren Anführer dieselbe Gefahr, dieselbe Verantwortung, dieselbe absolute Freiheit in der Disziplin. So ist in Dunkel und Blut die stärkste aller Republiken entstanden.“ (Sartre 1980, 37 f.) Ähnliche Umwertungen und Neudefinitionen findet man in Subkulturen, die sich innerhalb sozialer Organisationen und in solchen Situationen entwickeln, die Individuen in untergeordnete Positionen zwingen und ihnen die Grundrechte verwehren, wie dies beispielsweise in einer Armee der Fall ist.

Im Gegensatz zu Rawls sind wir also der Meinung, ein Individuum kann auch bei Abwesenheit der Grundrechte Selbstachtung entwickeln, wenn es sich an einer alternativen Werteskala, die in einer unterdrückten oder marginalisierten Gruppe gilt, orientiert und sich nach dieser Skala Anerkennung verschafft. Wiederum kann man das Versäumnis Rawls', diese Tatsache zu bemerken, darauf zurückführen, daß er den intermediären Status von Gruppen, die sich zwischen Individuum und Staat befinden, und ihre Rolle bei der Verteilung von Achtung und Selbstachtung vernachlässigt. Wir haben die Überzeugung gewonnen, daß Aufstände und Forderungen nach gleichen Rechten, die von zivilem Ungehorsam begleitet sind, eher Selbstachtung denn Neid zur Ursache haben. Solche Aufstände und Forderungen können auch als das Ergebnis der Fähigkeit einer Gruppe gewertet werden, ihren

Mitgliedern trotz der Erniedrigungen, die sie von ihren Vorgesetzten, Unterdrückern oder Feinden erfahren, Selbstachtung einzuimpfen und sich nicht mehr mit der Verweigerung von Grundfreiheiten abzufinden. In solchen Fällen ist die Forderung nach gleichen Rechten der politische Ausdruck der Empfindung, daß der rechtliche und politische Status, den man innehat – d. h. die Anerkennung, die einem der Staat oder der verallgemeinerte Andere zollt –, nicht mit dem Selbstwertgefühl übereinstimmt. (Vgl. Honneth 1992, 208 f.)

Axel Honneth hat behauptet, es fehle den politischen Philosophen an einer Theorie, die beschreibt, wie die Verweigerung von Anerkennung und Freiheiten den Kampf um Anerkennung und Rechte auslöst. (Honneth 1992, 219) Um diese Lücke zu schließen, hat er versucht, die Aufmerksamkeit auf die „moralische Grammatik sozialer Konflikte“ zu lenken, die sowohl eine politische als auch eine psychologische Dimension umfaßt. Unser Ziel in diesem Essay war, die Rolle zu beleuchten, die eine solche moralische Dimension im Konflikt zwischen israelischen Juden auf der einen Seite, und Palästinensern mit und ohne Staatsbürgerstatus auf der anderen Seite, spielt. Wie wir gesehen haben, wird den Palästinensern im israelischen Kontrollsystem auf zweierlei Weise die Anerkennung verweigert. Palästinenser mit Staatsbürgerstatus werden von der Partizipation am Gemeinwohl ausgeschlossen, sind aber im Besitz liberaler Rechte. Ihr Kampf zielt auf die institutionelle Anerkennung als alternative Wertegemeinschaft innerhalb der Grenzen des politischen Systems, das ihnen die liberalen Rechte zubilligt. Die im israelischen Kontrollsystem lebenden Palästinenser ohne Staatsbürgerstatus hingegen haben weder liberale Rechte noch einen Zugang zum Gemeinwohl. Auf kurze Sicht mag die Verweigerung der Grundrechte zu einem Gefühl der Wertlosigkeit geführt haben, wie es Rawls im Sinn hat. Auf lange Sicht jedoch scheint eine derartige Unterdrückung eine eigene Form von Opposition hervorzurufen, indem gewissermaßen eine Gegenkultur hervorgebracht wird, deren Werte und Tugenden sich um den Begriff der „positiven Freiheiten“ im Sinne Berlins zentrieren; auf dieser Grundlage können auch unter einer Besatzungsmacht die Selbstachtung wiedergewonnen und Ansprüche auf liberale Rechte geltend gemacht werden.

Von hier aus können wir zwei Schlußfolgerungen ziehen: In bezug auf israelische Politik schließen wir, daß (a) die ethnisch-republikanische Konzeption des Gemeinwohls, welche die politische Kultur Israels dominiert, die Verteilung von Anerkennung und Selbstachtung in der israelischen Gesellschaft so reguliert, daß die Herrschaft der jüdischen über die palästinensischen Bürger verstärkt wird; (b) die vor kurzem herauskristallisierte Forderung der Palästinenser mit Staatsbürgerstatus nach nationaler und kultureller Autonomie sowie der gewalttätige Aufruhr in den besetzten Gebieten kann erklärt und zu einem gewissen Grad sogar gerechtfertigt werden, wenn man das Augenmerk auf die Dynamik von Achtung und Selbstachtung richtet. (c) Trotz des gewalttätigen und destruktiven Charakters der *Intifada* wäre es unangemessen, sie nach Rawls'schen Kriterien als eine kollektive Aktion aus dem Geist des Neides abzutun. Vielmehr ist sie Ergebnis der neugewonnenen Selbstachtung, die in der palästinensischen Gegenkultur unter der Besatzung entstanden ist.

In bezug auf Rawls' Theorie schließen wir, daß (a) sie plausible erläuternde Kategorien an die Hand gibt, die uns wichtige Einsichten in den politischen Prozeß in Israel und den israelisch-palästinensischen Konflikt ermöglichen; (b) eine Rawls'sche Perspektive sich äußerst kritisch zur israelischen Politik gegenüber der palästinensischen Minderheit stellen muß; (c) obwohl die Kategorien der Achtung und der Selbstachtung in der politischen Analyse sehr brauchbar sind, werden die Unzulänglichkeiten des individualistischen Ansatzes

Rawls sichtbar, sobald er auf die reale, ethnisch geteilte Welt der Politik angewandt wird, in der Gruppen eine zentrale Rolle spielen.

Aus dem Englischen von Michaela Adelberger

Prof. Dr. José Brunner/Prof. Dr. Yoav Peled, Tel-Aviv-University, Department of Political Science, P. O. Box 39040, IL - 699778 Tel Aviv

Literatur

Schriften von John Rawls

- (TdG) Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.
 (GF) Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, in: John Rawls: Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 255-292.
 (GÜK) Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: Die Idee des politischen Liberalismus, a. a. O., 293-332.
 (BP) Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: Die Idee des politischen Liberalismus, a. a. O., 333-363.
 (KKM) Kantischer Konstruktivismus in der Moralthorie, in: Die Idee des politischen Liberalismus, a. a. O., 80-158.
 (PL) Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993.

Sekundärliteratur

- Berger, P. (1966), 'Identity as a problem in the sociology of knowledge', in: European Journal of Sociology, 7, 105-15.
 Berlin, I. (1969), 'Two concepts of liberty', in: I. Berlin, Four Essays on Liberty, London: Oxford University Press; dt. Ausg.: Berlin, I. (1993), Zwei Freiheitsbegriffe, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, H. 4, 741-775.
 Bishara, A. (1993), 'On the question of the Palestinian minority in Israel', in: Theory and Criticism: An Israeli Forum, 3, 7-20, (hebräisch).
 Cohen, M. (1987), Zion and State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel, Oxford: Basil Blackwell.
 Eisenstadt, S. N. (1948), Introduction to the Study of the Sociological Structure of Oriental Jews, Jerusalem: The Szold Institute, (hebräisch).
 Eisenstadt, S. N. (1950), 'The oriental Jews in Israel', in: Jewish Social Studies, 10, 199-222.
 Eisenstadt, S. N. (1985), The Transformation of Israeli Society: An Essay in Interpretation, Boulder, Col.: Westview Press.
 Feinberg, J. (1980), 'The nature and value of rights', in: J. Feinberg, Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy, Princeton: Princeton University Press.
 Honneth, A. (1992), Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 Horowitz, D./Lissak, M. (1978), Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate, Chicago: University of Chicago Press.
 Kimmerling, B. (1985), 'Between the primordial and the civil definitions of the collective identity: Eretz Israel or the state of Israel?', in: E. Cohen u. a. (Hg.), Comparative Social Dynamics, Boulder, Col.: Westview Press.
 Kimmerling, B. (1989), 'Boundaries and frontiers of the Israeli control system: Analytical conclusions', in: The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers, hg. v. B. Kimmerling, Albany: State University of New York Press.

- Knesset (1985), 'Bill [to Amend] Basic Law: The Knesset (Amendment No. 12); Penal Code Bill (Amendment No. 24), 1985.' *Divre ha-Knesset* 42, 30, (hebräisch).
- Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (1991), 'Liberalism and the politicization of ethnicity', in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4, 239–56.
- Liebman, C. S./Don-Yehiya E. (1983), *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley: University of California Press.
- Lustick, I. (1993), *Unsettled States, Disputed Lands: Britain and Ireland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza*, Ithaca: Cornell University Press.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth; dt. Ausg.: MacIntyre, A. (1987), *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/M.–New York: Campus.
- Medding, P. (1990), *The Founding of Israeli Democracy*, New York: Oxford University Press.
- Oldfield, A. (1990), *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge.
- Peled, Y. (1992), 'Ethnic democracy and the Legal Construction of citizenship: Arab citizens of the Jewish state', in: *American Political Science Review*, 86, 432–443.
- Proudfoot, W. (1978), 'Rawls on self-respect and social union', in: *Journal of Chinese Philosophy*, 5, 255–269.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Raz, J. (1994), 'Multiculturalism: A liberal perspective', in: *Dissent*, 41 (1), 67–97.
- Razin, A./Sadka, E. (1993), *The Economy of Modern Israel: Malaise and Promise*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rouhana, N. (1989), 'The political transformation of the Palestinians in Israel', in: *Journal of Palestine Studies*, 18, 38–59.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sartre, J.-P. (1947), 'The republic of silence', in: *The Republic of Silence*, hg. v. A. J. Liebling, New York: Harcourt Brace; dt. Ausg.: Sartre, J.-P. (1980), *Die Republik des Schweigens*, in: *Paris unter Besatzung*, Reinbek: Rowohlt, 37f.
- Sennett, R./Cobb, J. (1972), *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shafir, G. (1989), *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, Y. (1977), *Democracy in Israel*, Ramat Gan: Massada, (hebräisch).
- Shapiro, Y. (1989), *Chosen to Command: The Road to Power of the Herut Party*, Tel Aviv: Am Oved, (hebräisch).
- Shue, H. (1975), 'Liberty and self-respect', in: *Ethics*, 85, 195–203.
- Smooha, S. (1992), *Arabs and Jews in Israel*, vol. 2: *Change and Continuity in Mutual Intolerance*, Boulder, Col.: Westview Press.
- Tajfel, H. (1981), *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. (1975), 'Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behaviour', in: *European Journal of Social Psychology*, 5, 5–34.
- Van Dyke, V. (1977), 'The individual, the state, and ethnic communities in political theory', in: *World Politics*, 29, 343–369.
- Van Dyke, V. (1975), 'Justice as fairness: For groups?', in: *American Political Science Review* 69, 607–614.
- Van Dyke, V. (1982), 'Collective entities and moral rights: Problems in liberal democratic thought', in: *Journal of Politics* 44, 21–40.