

Konferenzpapier
Darf nicht ohne Genehmigung der Autorin zitiert oder in Umlauf gebracht werden.

Ĝihad, Waffenstillstand oder Frieden mit Israel?

Der Zusammenhang von politischer Gewalt und religiöser Konflikt-Interpretation im Nahostkonflikt¹

*"Religion is more powerful than the atomic bomb.
The passion of religion is more terrible than
Katrina, more terrible than a tsunami. But if it is
used positively, it can change the world".*

(Imam Ashafa of Nigeria)²

**Offene Tagung der Sektion Internationale Politik der Deutschen Vereinigung für
Politische Wissenschaft**

Darmstadt, 13.-14. Juli 2007

KERSTIN GÖLLER³

¹ Dieses Tagungspapier ist eine Kurzfassung meines Dissertationsprojektes.

² Quelle: USIP Newsletter vom 02.07.2007

³ Kerstin Göller, Universität Tübingen,
Graduiertenkolleg „Globale Herausforderungen – transnationale und transkulturelle Lösungswege“,
Jürgensenstr. 14, 72074 Tübingen, Tel.: 0177-430 88 90, E-Mail: kerstin.goeller@uni-tuebingen.de

Einleitung

Angesichts zunehmender Medienwirksamkeit vor allem des islamischen Fundamentalismus⁴ rückt die Frage nach dem Einfluss der Religion auf bestehende Konflikte und ihrem Potential, Konflikte zu ver- und entschärfen immer mehr ins öffentliche Interesse. Manchmal mag es scheinen, als habe Samuel Huntington⁵ mit seiner These des *Clash of Civilizations* Recht behalten.

Dies würde jedoch bedeuten, dass religiöse und kulturelle Unterschiede die *Ursachen* von Konflikten darstellen⁶ und diese Konflikte einer politischen Lösung nur sehr schwer zugänglich sind.

Für den Fall des Nahost-Konflikts, den ich in meiner Arbeit in Hinblick auf die Rolle der Religion analysieren möchte, würde das bedeuten, dass es sich um einen Konflikt zwischen Judentum und Islam um *Heiliges Land* handelt, der sich im Grunde nur dann wirklich lösen ließe, wenn eine der beiden Konfliktparteien auf ihre Ansprüche ganz verzichtete; ein Kompromiss wäre unter diesen Vorzeichen nicht möglich.

Ich gehe jedoch davon aus, dass eine Lösung des Konflikts zwischen Israel und Palästina möglich ist, und zwar nicht *trotz* des Einflusses religiöser Akteure, sondern *mit Hilfe* religiöser Akteure.⁷ Mit dieser Aussage negiere ich nicht den radikalisierenden Einfluss, den religiöse Kräfte auf beiden Seiten auf den Konflikt hatten und haben. Dieser Einfluss geht über eine Instrumentalisierung religiöser Werte und Vorstellungen⁸ zur Erreichung politischer Ziele hinaus; das wird schon allein daran deutlich, dass der Nahost-Konflikt auch bei einem durchaus informierten Publikum als religiöser Konflikt wahrgenommen wird, ebenso von Teilen der Konfliktparteien selbst.

Der Nahostkonflikt, so meine Annahme, ist ein Territorialkonflikt, der von einem Konflikt über Werte und Identitäten überlagert wird. Dem politischen Konflikt wird religiöse Bedeutung zugewiesen; diese religiöse Bedeutungszuweisung beeinflusst nicht nur den Diskurs in Bezug auf den Konflikt in beiden Gesellschaften, sondern auch das Konfliktverhalten der Parteien im Konflikt. Um angesichts der gegenwärtigen religiösen Aufladung des Konflikts eine politische Lösung des Territorialkonflikts möglich zu machen, bedarf es unter anderem der Einflussnahme der religiösen Akteure, die mäßigend auf den gesellschaftlichen Diskurs *innerhalb* der israelischen wie der palästinensischen Gesellschaft, wie auch auf den Diskurs *zwischen* den beiden Gesellschaften einwirken können.

⁴ Der Begriff des Fundamentalismus bezog sich ursprünglich auf eine protestantische Frömmigkeitsbewegung des frühen 20. Jahrhunderts in Nordamerika, die von der Unfehlbarkeit der Bibel ausging. Inzwischen hat sich allerdings der Begriff auch in der wissenschaftlichen Literatur für ein bestimmtes Phänomen in allen Religionen eingebürgert. (vgl. Appleby, R. Scott: Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding. In: Crocker, Chester A. / Hampson, Fen Osler / Aall, Pamela (Hrsg.): Turbulent Peace. The Challenges of Managing International Conflict. Washington, 2001, S. 821-840.).

⁵ Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilization?* In: Foreign Affairs, Jg. 72 (1993), Nr. 3, S. 22-49.

⁶ Diese These wird von den sogenannten Primordialisten vertreten, vgl. Hasenclever, A. und Rittberger, V.: *The Impact of Faith: Does Religion Make a Difference in Political Conflict?* In: Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung, Heft 35, Tübingen, 1999.

⁷ Diese Ansicht wird innerhalb der religiösen Akteure Israels vehement von Rabbi Fruman vertreten, der das Scheitern der bisherigen Verhandlungen unter anderem darauf zurückführt, dass die religiösen Akteure nicht mit eingebunden waren, siehe www.jerusalempeacemakers.org/froman/art-hamas.html: Fruman, Menachem: *Maybe We do Have Somebody to Talk to*, aus HaAretz Dezember 2006

⁸ Die These, dass religiöse Werte nur instrumentalisiert werden, an sich aber keiner ursächlichen Wirkung im Konflikt habe, vertreten die sogenannten Instrumentalisten.

Zusammenfassend werden für das Fallbeispiel des Nahostkonfliktes zwei Grundannahmen getroffen:

Erstens wird zwischen *Konflikt* und *Konfliktverhalten* unterschieden. Ich gehe davon aus, dass es sich beim Nahostkonflikt um einen Territorialkonflikt handelt, der grundsätzlich gelöst werden könnte, während das Konfliktverhalten inzwischen stark von religiösen Vorstellungen und Werten geprägt ist.

Zweitens gilt die Lösung des Konfliktes aufgrund dieser Unterscheidung als grundsätzlich möglich. Diese Lösung kann nicht trotz des Einflusses religiöser Akteure, sondern mit Hilfe religiöser Akteure erreicht werden. Es wird angenommen, dass Religion nicht zwangsläufig eskalierend auf einen bestehenden Konflikt einwirkt, sondern dass sie durchaus das Potential einer de-eskalierenden Wirkung hat.⁹

Forschungsinteresse

Durch eine Analyse des religiösen Diskurses soll herausgearbeitet werden, welche Hindernisse und Chancen im religiösen Diskurs mit Bezug auf eine Lösung des Nahostkonflikts bestehen. Für die Fragestellung der Arbeit ist die *Kritische Diskursanalyse* (s.u.) besonders geeignet, weil sie über die reine Analyse des Diskurses an sich hinausgeht und nach der Politikbedeutung des jeweiligen Diskurses fragt bzw. in den Worten Link, eines der Vertreter der Kritischen Diskursanalyse, welche „Macht“ ein Diskurs ausübt. Die kürzeste Definition des Diskurses bei Link lautet: Diskurs ist „eine institutionell verfestigte Redeweise, insofern eine solche Redeweise schon Handeln bestimmt und verfestigt und also auch schon Macht ausübt.“¹⁰

In den letzten Jahren und Jahrzehnten haben radikale Kräfte die Hegemonie über den religiösen Diskurs errungen und den religiösen Beitrag zum gesamtgesellschaftlichen Diskurs in Bezug auf den Konflikt bestimmt. Nach und nach werden aber auch auf religiöser Seite Stimmen laut, die für eine friedliche Lösung plädieren.

Welches sind ihre Argumente? Warum werden sie laut? Können sie genutzt werden, um die Chancen auf einen Frieden zu vergrößern?

Für die *Forschungsfrage* bedeutet dies:

- a) unter welchen Bedingungen und mit welchen Argumenten können radikale religiöse Akteure die Hegemonie im religiösen Diskurs innerhalb ihrer jeweiligen Gemeinschaft erlangen und
- b) unter welchen Bedingungen und mit welchen Argumenten gelingt es gemäßigten Stimmen, diese Hegemonie aufzubrechen und
- c) welchen Einfluss haben religiöse Akteure auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs in Bezug auf den Konflikt und seine Lösung?

⁹ Religiöse Bedeutungszuweisungen können in Konflikten sehr gegensätzlich wirken; Scott R. Appleby bezeichnet dies als „the ambivalence of the sacred“, vgl. Appleby, Scott R.: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, 2000.

¹⁰ Zitiert nach Jäger, Siegfried: *Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse*. In: Keller / Hirsland / Schneider / Viehöver. Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden. Opladen, 2001, S. 81-112, S. 82.

Um die *Bedingungen* für einen de-eskalierenden Einfluss von Religion im Konflikt zu analysieren, führe ich zur Zeit vor Ort Interviews mit religiösen Akteuren im Konflikt, die sich aus religiösen Gründen für eine gewaltfreie Lösung einsetzen. Es werden Organisationen wie Einzelpersonen auf jüdisch-israelischer wie auf muslimisch-palästinensischer Seite untersucht und nach ihren Konzepten und Gründen befragt.

Da der religiöse Diskurs um Werte und Normen geführt wird, basiert diese Diskursanalyse auf einer *konstruktivistischen Metatheorie*, die den unabhängigen Einfluss der Variable „soziale Normen“ auf das Verhalten von Akteuren betont.¹¹ Soziale Normen, die durch historisch-kulturelle Erfahrungen und institutionelle Einbindungen geprägt werden, haben aus Sicht des Konstruktivismus eine konstitutive Wirkung. Auch religiöse Normen und Vorstellungen sind „soziale Normen“ im Sinne des Konstruktivismus. Die konstruktivistische Literatur bietet gewisse Kriterien zur Bestimmung der Stärke von Normen an: „die Stärke einer Norm (und damit die Stärke ihres Einflusses auf (außen)politisches Verhalten [hängt] von zwei Eigenschaften ab: von ihrer Kommunalität, das heißt von der Menge der Akteure in einem sozialen System, die eine wertegestützte Verhaltenserwartung teilen; und von ihrer Spezifität, das heißt von der Genauigkeit, mit der eine Norm angemessenes und unangemessenes Verhalten unterscheidet.“¹²

Insbesondere der *moderate Konstruktivismus* geht davon aus, dass Religion und religiöse Vorstellungen einen eigenständigen Einfluss auf Konflikte haben. Für moderate Konstruktivisten ist die Religion eine *intervenierende Variable*, die als Faktor zwischen Konflikt und Konfliktverhalten tritt und so darauf Einfluss nimmt, wie die Konfliktparteien mit einem bestehenden Konflikt umgehen, der zunächst einmal nicht um die Religion geführt wird. Die moderaten Konstruktivisten gehen davon aus, dass bereits der soziale Konflikt an sich, auch wenn er zunächst nicht um religiöse Werte geführt wird, in kognitive Strukturen eingebettet ist, die sich aus Faktoren wie Ideologie, Nationalismus, Ethnie oder Religion zusammensetzen. Aus diesen Strukturen ergeben sich bestimmte Wahrnehmungen und Erwartungen. Sie beeinflussen, wer als Freund und wer als Feind wahrgenommen wird.

Diesem Punkt messen moderate Konstruktivisten eine besondere Bedeutung bei, da diese *Wahrnehmung* darüber entscheidet, wie ein Konflikt ausgetragen wird, gewaltsam oder friedlich. Das bedeutet, dass Religion auf einen Konflikt nicht nur eskalierende, sondern auch deeskalierende Auswirkungen haben kann. Wenn Religion die Wahl des Konfliktverhaltens mitbestimmt, so heißt das nicht automatisch, dass ein gewaltsamer Konfliktaustrag gewählt werden muss. Heilige Texte können auch so ausgelegt werden, dass sie die Anwendung von Gewalt in einer gegebenen Situation delegitimieren.¹³

¹¹ Vgl. Boekle, Henning / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang: *Soziale Normen und normgerechte Außenpolitik. Konstruktivistische Außenpolitiktheorie und deutsche Außenpolitik nach der Vereinigung*. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 11. Jg. (2001) Heft 1, S. 71-103.

Boekle, Henning / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang: *Normen und Außenpolitik: Konstruktivistische Außenpolitiktheorie*. Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung Nr. 34. Tübingen, 1999.

¹² Boekle, Henning / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang: *Normen und Außenpolitik: Konstruktivistische Außenpolitiktheorie*. Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung Nr. 34. Tübingen, 1999. S. 7.

¹³ Vgl. Hasenclever, A. und Rittberger, V.: *The Impact of Faith: Does Religion Make a Difference in Political Conflict?* In: Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung, Heft 35, Tübingen, 1999. Und:

Hasenclever, A. und Rittberger, V.: *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*. In: Petito, F. und Hatzopoulos, P. (Hrsg.): *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York, 2003, S. 107-146.

Da Religion über religiösen Diskurs Einfluss auf die Vorstellungen und Wahrnehmungen ihrer Anhänger nimmt, ist eine *Analyse des religiösen Diskurses* Voraussetzung für die Analyse der Interaktion zwischen diesem Diskurs und dem Konfliktverlauf.

Der Verlauf des Nahost-Konflikts kann im Großen und Ganzen als eine stetige Eskalation bezeichnet werden; sowohl was den Konfliktverlauf betrifft, als auch, was die begleitende Rhetorik der Konfliktparteien angeht. Vor und in den Jahren nach der Staatsgründung Israels wurde national argumentiert und der Staat Israel von Seiten der Palästinenser national bekämpft. Erst nach und nach kamen religiöse Programmatik und Symbolik dazu. Der israelische Nationalismus bekam Konkurrenz von einem jüdischen Nationalismus¹⁴, und die PLO bekam Konkurrenz von der Hamas.¹⁵

Ich möchte meiner Arbeit trotz der unklaren und damit auch problematischen Begrifflichkeit die umfassende Definition Thomas Schefflers des „Religiösen“ zugrunde legen¹⁶. „As a social fact, the „religious“ comprises the totality of acts, ideas, symbols and institutions that are linking human beings to one another by linking them to transcendental powers. Living religions, thus, have always been much more than merely a canon of theological doctrines or a private, personal faith. Even if sacred scriptures as such are conceived of as absolute truth, their *interpretation* is “work of man”¹⁷ „¹⁸

Für die Analyse des religiösen Diskurses ist insbesondere der letzte Satz von Bedeutung: Scheffler geht davon aus, dass die Interpretation der Heiligen Schriften - in der Begrifflichkeit der Diskursanalyse ihre Bedeutungszuweisung - von Menschen vorgenommen wird. Dies impliziert: sie ist veränderbar.

Religiöse Akteure im Vergleich

Die Arbeit ist in Bezug auf die Konfliktinterpretation als *Vergleich zwischen Judentum und Islam* angelegt. Bei der Kategorisierung unterscheide ich daher zwischen jüdisch-israelischen und muslimisch-palästinensischen Gruppierungen. Letztere umfassen sowohl Gruppen und Einzelpersonen in den palästinensischen Gebieten als auch in Ostjerusalem und im Kernland. Die Bezeichnung bezieht sich daher nicht auf die Staatsbürgerschaft, da Araber im Kernland die israelische Staatsbürgerschaft haben, sondern vielmehr auf deren Selbstverständnis als Palästinenser.

Christlich-palästinensische Gruppen werde ich nicht in den Vergleich mit einbeziehen. Während die Argumentation in Judentum und Islam in ähnlichen Strukturen verläuft, da es sich bei beiden um Gesetzesreligionen handelt, hat das Christentum einen anderen Ansatz. Zudem überschneiden sich bei den palästinensischen Christen mehrere Konfliktlinien, sie werden nicht nur mit dem israelischen Besatzer konfrontiert, sondern auch mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit, wobei sich das Zusammenleben nicht immer konfliktfrei gestaltet.

¹⁴ Vgl. Peleg, Samuel: *They Shoot Prime Minister Too, Don't They? Religious Violence in Israel: Premises, Dynamics, and Prospects*. In: *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 20, 1997, S. 227-247.

¹⁵ Hroub, Khaled: *Hamas. Political Thought and Practice*. Washington, 2000, S. 11-42.

¹⁶ Im Grunde bezieht sich auch Scheffler auf soziale Institutionen und soziale Fakten, aber er benennt es nicht klar genug.

¹⁷ Vgl. Sammak, Muhammad: *Religion and Politics: The Case of Lebanon*. In: Scheffler, Thomas (Ed.): *Religion between Violence and Reconciliation*. Würzburg, 2002, S. 535-544.

¹⁸ Scheffler, Thomas: *Introduction: Religion between Violence and Reconciliation*. In: Scheffler, Thomas (Ed.): *Religion between Violence and Reconciliation*. Würzburg, 2002, S. 1-27, S. 12f..

Ein Vergleich zwischen Judentum und Islam bietet sich aus zwei Gründen an. Zum einen handelt es sich bei beiden, wie erwähnt, um *Gesetzesreligionen*, das heißt, religiöses Handeln steht im Vordergrund, nicht der Glaube an sich, und dieses wird durch Auslegung der Quellen begründet. In der Argumentation der religiös-nationalistischen Akteure auf beiden Seiten sind durchaus Parallelen zu beobachten.

Zum anderen lassen sich Stellungnahmen innerhalb des Diskurses auf muslimisch-palästinensischer wie auf jüdisch-israelischer Seite gut vergleichen, da sie sich oft auf dasselbe Ereignis beziehen und so die unterschiedliche Sichtweise aber gleichzeitig auch die *parallele Argumentationsstruktur* sichtbar werden lassen. Natürlich verbindet sich damit die Hoffnung, auch in Bezug auf die Notwendigkeit einer friedlichen Lösung parallele Entwicklungen im Diskurs aufdecken zu können.

Die Entwicklungen auf der israelischen Seite werden denen auf palästinensischer Seite gegenübergestellt. Das Hauptaugenmerk liegt auf den *religiösen Akteuren* auf beiden Seiten, als Hauptvertreter der national-religiösen auf israelischer Seite die Siedlerbewegung, vertreten vor allem durch Gush Emunim, und auf palästinensischer Seite die Hamas. Beide Organisationen sind die Vertreter des religiösen Lagers, die den religiösen Diskurs über den Konflikt dominieren und die größte Anhängerschaft haben.¹⁹ Die Kernfrage ist jedoch, ausgehend von den radikal-religiösen Gruppen, ob es auch religiöse Akteure gibt, die sich für eine gewaltfreie Regelung des Konflikts einsetzen und wie sie dies religiös begründen.

Als *religiösen Akteur* betrachte ich Gruppierungen und auch Einzelpersonen,

- deren Führung, bzw. die selbst eine theologische Ausbildung genossen haben,
- die sich selbst als religiös wahrnehmen und bezeichnen,
- die am religiösen Diskurs als Akteure beteiligt sind,
- die sich auf die heiligen Schriften ihrer Religion beziehen
- und ihr Handeln religiös (aus den Schriften) begründen.

Mit diesen Kriterien wird zum einen eine Abgrenzung zu Mitgliedern der politischen Elite möglich, die religiöse Symbolik nutzen, um entweder ihre eigenen Anhänger oder breitere Bevölkerungsschichten zu mobilisieren. Sharon etwa benutzte immer wieder religiöse Rhetorik, um bestimmte Wählerschichten anzusprechen, das macht ihn aber nach dieser Definition nicht zu einem religiösen Akteur, da er selbst nicht religiös ist und sein Handeln in diesem Sinne auch nicht religiös begründet.

Zum anderen ist auch die Abgrenzung zu gesellschaftlichen Akteuren möglich, die an anderen gesellschaftlichen Diskursen beteiligt sind, die sich aber durchaus auf den religiösen Diskurs beziehen können.

¹⁹ Daneben gibt es noch radikale Abspaltungen der beiden großen Organisationen, zum Beispiel „Islamischer Jihad“ auf palästinensischer und „Kach“ von Kahane auf israelischer Seite

Methodik Diskursanalyse

Einen einheitlichen Begriff der Diskursanalyse gibt es nicht. Auch wenn die meisten Ansätze auf einer Rezeption der Arbeiten von Michel Foucault basieren²⁰, ergibt sich doch eine Heterogenität diskursanalytischer Ansätze. Dennoch lassen sich *vier Merkmale* herausarbeiten, die allen Diskursanalysen eigen sind²¹:

1. Diskursanalysen „beschäftigt sich mit dem *tatsächlichen Gebrauch* von (geschriebener oder gesprochener) Sprache und anderen Symbolformen in gesellschaftlichen Praktiken;“

In Bezug auf die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass die Auslegungen der Heiligen Schriften und deren Verwendung in Bezug auf den Konflikt untersucht werden. In welchem Kontext werden religiöse Begrifflichkeiten in die Politik übernommen? Wie werden historische Ereignisse mit religiösem Hintergrund mit der Gegenwart in Verbindung gebracht, um so ein ganz bestimmtes Narrativ zu schaffen, insbesondere in Bezug auf das Land? Land ist im religiösen Diskurs des Nahost-Konflikts ein Topos, der zum einen die Deutungsmuster der Politik bestimmt, aber auch als religiöser Begriff identitätsbildend verwendet wird.

Unter „anderen Symbolformen“ wäre etwa das Tragen einer bestimmten Form der Kippa (der religiösen Kopfbedeckung der Juden) zu verstehen, um dadurch einen national-religiösen Geisteshaltung zum Ausdruck zu bringen.

2. „betonen, dass im praktischen Zeichengebrauch der Bedeutungsgehalt von Phänomenen *sozial konstruiert* und diese damit in ihrer gesellschaftlichen Realität konstituiert werden;“

Das bedeutet für die vorliegende Arbeit, dass die Wahrnehmung des Konflikts in Bezug auf die sich daraus ergebenden (wahrgenommenen) religiösen Pflichten, die Bedeutung des Landes oder des Volkes oder des „Gegners“ untersucht wird. Wird etwa der Gegner im Konflikt als strategischer Gegner in einem Konflikt der Gegenwart wahrgenommen oder als Feind, der schon seit 2000 Jahren der Feind ist? Im letzteren Fall existiert der Konflikt in der Wahrnehmung der Konfliktparteien nicht erst seit 100 Jahren, sondern schon seit je her, Realität wird konstruiert. Einerseits werden die Juden (in der Nomenklatur der Hamas ist mit der Radikalisierung des Konflikts nicht mehr von Israelis, sondern von Juden die Rede) als die ewig Bösen wahrgenommen, andererseits die Araber als diejenigen, die sowieso die Vernichtung Israels wollen.

Doch auch in den internen Auseinandersetzungen wird Phänomenen ein bestimmter *Bedeutungsgehalt* zugewiesen. So wurde etwa der Gaza-Rückzug im Jahre 2005 von radikalen Siedlern als Zerstörung des „dritten Tempels“ bezeichnet und mit dem Holocaust verglichen.²²

3. „unterstellen, dass sich einzelne *Interpretationsangebote* als Teile einer umfassenderen Diskursstruktur verstehen lassen, die vorübergehend durch spezifische institutionell-organisatorische Kontexte erzeugt und stabilisiert wird“

²⁰ Vgl. Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden, 2004, S.7ff.

²¹ Im Folgenden zitiert nach Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden, 2004, S.8.

²² Hagemann, Steffen: *Für Volk, Land und Thora: Ultra-Orthodoxie und Messianischer Fundamentalismus im Vergleich*. Berlin, 2006, S. 130.

Momentan ist das „Interpretationsangebot“ der radikalen Kräfte und ihrer Auslegung hegemonial, Fundamentalisten dominieren das religiöse Spektrum auf beiden Seiten. Diskurs impliziert aber auch, dass es auch andere „Interpretationsangebote“ gibt. Diese gilt es herauszuarbeiten und ihre Bedeutung für einen möglichen Friedensprozess zu erörtern. Der Friedensprozess kann nicht ohne die Religiösen stattfinden, er muss sie mit einbeziehen.

4. „und gehen davon aus, dass der Gebrauch symbolischer Ordnungen *rekonstruierbaren* Regeln des Deutens und Handelns unterliegt.“

Die Regeln des Deutens sind rekonstruierbar und damit auch veränderbar. Symbolischen Ordnungen kann ein anderer Sinn gegeben werden, sie können anderen Deutungsmustern unterliegen: Etwa eine konstruktive Konfliktbewältigung.

Warum „Kritische“ Diskursanalyse?

Die Arbeit orientiert sich an der Kritischen Diskursanalyse, wie sie von Siegfried Jäger vertreten wird.²³ Die Kritische Diskursanalyse wird als „Kritisch“ bezeichnet, weil sie über eine reine Analyse gesprochener und geschriebener Äußerungen hinausgeht:

Erstens wird eine Verbindung zwischen *Diskurs und Macht* hergestellt. Die Funktion des Diskurses wird als herrschaftslegitimierend verstanden, er übt Machtwirkung aus. Derjenige Diskurs, dem es gelingt, die größte Politikbedeutung zu erlangen, wird als der *hegemoniale Diskurs* nach Antonio Gramsci²⁴ verstanden.

Zweitens werden die hegemonialen Diskurse kritisiert und problematisiert, „dies geschieht, indem man sie analysiert, ihre Widersprüche und ihre Verschweigen bzw. die Grenzen der durch sie abgesteckten Sag- und Machbarkeitsfelder aufzeigt, die Mittel deutlich werden lässt, durch die die Akzeptanz nur *zeitweilig gültiger Wahrheiten* herbeigeführt werden soll [...]“²⁵

Drittens erfasst die Kritische Diskursanalyse das „jeweils *Sagbare*, bzw. alle Aussagen, die in einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit geäußert werden (können), aber auch die Strategien, mit denen das Feld des Sagbaren ausgeweitet oder auch eingeeengt wird, etwa Verleugnungsstrategien, Relativierungsstrategien, Enttabuisierungsstrategien.“²⁶ Kritische Diskursanalyse fragt also nach einem *alternativen Diskurs* zum hegemonialen Diskurs, nach Aussagen, die das bisher geäußerte in Frage stellen. Wichtig ist die Vorstellung, dass die Hegemonie einer Gruppe zeitlich begrenzt ist und sich alternative Diskurse herausbilden können. Die Herausbildung eines alternativen Diskurses im religiösen Spektrum soll hier untersucht werden.

²³ Jäger, Siegfried: *Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse*. In: Keller / Hirsland / Schneider / Viehöver. Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden. Opladen, 2001, S. 81-112.

Jäger, Siegfried: *Kritische Diskursanalyse: eine Einführung*. Münster, 2004.

²⁴ Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden, 2004, S.27.

²⁵ Jäger, Siegfried: *Diskurs und Wissen*, S. 83.

²⁶ Jäger, Siegfried: *Diskurs und Wissen*, S. 83f.

Zwei wichtige Schlüsselbegriffe der kritischen Diskursanalyse sind der „*diskursive Kontext*“ und das „*diskursive Ereignis*“.

Diskursiver Kontext: Der diskursive Kontext ist derjenige, auf den sich ein aktueller Diskurs bezieht, er definiert die *Kommunikationssituation*.²⁷ Zum diskursiven Kontext des religiösen Diskurses, der sich für eine friedliche Regelung einsetzt, gehört demnach zum einen der radikale religiöse Diskurs, gegen den er sich richtet, aber auch der laizistische friedensbefürwortende Diskurs, mit dem er konkurriert.

Der diskursive Kontext ist mehr als nur ein Hintergrund, vor dem sich der Diskurs abspielt, sondern „er wird als etwas betrachtet, an dem sich die Handelnden in ihrem Reden und Tun erkennbar orientieren und das sie eben dadurch als sozialen Tatbestand gemeinsam konstituieren.“²⁸

Diskursives Ereignis: „Als diskursives Ereignis sind jedoch nur solche Ereignisse zu fassen, die politisch, und das heißt in aller Regel auch durch die Medien, besonders herausgestellt werden und als solche Ereignisse die Richtung und die Qualität des Diskursstranges, zu dem sie gehören, mehr oder minder stark beeinflussen. [...] Ob ein Ereignis zu einem diskursiven Ereignis wird oder nicht, das hängt von jeweiligen politischen Dominanzen und Konjunkturen ab. Diskursanalysen können ermitteln, ob solche zu erwartenden Ereignisse zu diskursiven Ereignissen werden oder nicht. Werden sie es, beeinflussen sie die weiteren *Diskursverläufe* erheblich.“²⁹

Die Abfolge diskursiver Ereignisse ist deshalb von Bedeutung, weil durch ihre Nachzeichnung der diskursive Kontext konturiert werden kann. Der Diskurs befindet sich in einer ständigen Wechselbeziehung mit seinem sozialen Kontext, dem diskursiven Kontext. Im Fall des Nahostkonfliktes besteht eine Wechselbeziehung zwischen diskursiven Ereignissen und der Eskalation des Konfliktverhaltens. Ab deutlichsten ist dies bei den Kriegen zu beobachten, die diskursive Ereignisse per se darstellen. Aber auch zwischen den Kriegen kam es immer wieder zu diskursiven Ereignissen, die eine entsprechende Gegenreaktion der anderen Seite herausforderten und zu einer weiteren Eskalation führten. Im Folgenden einige Beispiele, die eng miteinander zusammenhängen.

²⁷ Guilhaoumou, Jacques: Geschichte und *Sprachwissenschaft – Wege und Stationen (in) der ‚analyse du discours‘*. In: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band II: Forschungspraxis. Opladen 2003, S.19-66, S. 46.

²⁸ Puchta, Claudia / Wolff, Stephan: Diskursanalysen institutioneller Gespräche – das Beispiel von ‚Focus Groups‘. In: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band II: Forschungspraxis. Opladen 2003, S. 439-456, S. 440.

²⁹ Jäger, Siegfried: *Diskurs und Wissen*, S. 98.

Diskursive Ereignisse und die Eskalation des Konfliktes

Am Beispiel der Osloer Verträge 1993 und der Doppelstrategie der Hamas, dem Attentat von Hebron 1994 und der Ermordung Rabins 1995

Die *Osloer Verträge* stellten für die radikalen religiösen Kräfte auf beiden Seiten des Konflikts eine Gefahr für deren *Identität* dar. Der gesamtgesellschaftliche Diskurs schien sich in Richtung eines Kompromisses zu entwickeln, den der radikale religiöse Diskursstrang doch immer abgelehnt und bekämpft hatte. Dieses diskursive Ereignis forderte die radikalen religiösen Akteure zu Stellungnahmen und Reaktionen heraus.

Für die Hamas stellten die Osloer Verträge zunächst einmal eine existentielle Bedrohung dar, weil sie die Intifada offiziell beendeten. Das wichtigste Anliegen der Hamas war die Zukunft des *Ĝihad* gegen Israel. Einerseits erkannte die Hamas die Verträge nicht an, und damit auch nicht die PA als Vertreterin des palästinensischen Volkes, andererseits wollte sie aber einen Bürgerkrieg (*fitna*) um jeden Preis verhindern. In einem Flugblatt vom April 1994 wies die Hamas darauf hin, dass sie weiterhin der Überzeugung sei, dass der *Ĝihad* der Weg zur Befreiung Palästinas sei, und dass Verhandlungen mit dem Feind völlig unakzeptabel seien. Scheich Yassin hatte sich bereits kurz nach der Prinzipienklärung mit einem Brief aus dem Gefängnis gemeldet und deutlich gemacht, dass die Hamas diese prinzipiell ablehne.³⁰

Die Fortsetzung der gewaltsamen Angriffe auf Israel wurde der Hamas durch ein weiteres diskursives Ereignis, das *Massaker im Grab der Patriarchen* in Hebron erleichtert. Dieses Ereignis beeinflusste den gesamtgesellschaftlichen Diskurs auf palästinensischer Seite in die entgegengesetzte Richtung wie die Verträge von Oslo, die zunächst einmal ein Symbol für die Hoffnung auf Frieden waren. Am 25. Januar 1994 erschoss der jüdische Siedler Baruch Goldstein in der Abrahamsmoschee in Hebron³¹ 29 betende Muslime – im Fastenmonat Ramadan. Eine Tat, die an Symbolik schon fast nicht mehr zu übertreffen war: ein Attentat in einem Gotteshaus, das heißt, der Respekt vor heiligen Stätten ist gebrochen, auf Betende, damit ohne jeden Zweifel Zivilisten, dazu noch bei der Ausübung einer religiösen Pflicht, und dann noch im heiligen Fastenmonat. Bis 1994 zielten die Angriffe der Hamas fast nur auf israelische Militäreinrichtungen. Das erste Selbstmordattentat, das im Frühjahr 1994 durchgeführt wurde, wird als Vergeltung für das Massaker Baruch Goldsteins gesehen. Seither führt die Hamas *Selbstmordattentate auch im Kernland* Israel durch.³² Der bewusste Angriff auf Zivilisten war nach diesem diskursiven Ereignis in den Bereich des „Sag- und Machbaren“ gerückt.³³

Der Änderung in der Taktik der Hamas ist ein deutliches Beispiel dafür, wie die Entwicklungen in Palästina und Israel einander bedingen. Das Handeln der anderen Seite wird nicht unbedingt als politisches Handeln, sondern auch als religiöses Handeln wahrgenommen, erhält eine *religiöse Bedeutungszuweisung*.

³⁰ Baumgarten, Helga: *Hamas. Der politische Islam in Palästina*. München, 2006, S.97ff.

³¹ Diese Ort birgt die Gräber der Patriarchen, die Juden wie Muslimen heilig sind.

³² Baumgarten, Helga: *The Three Faces / Phases of Palestinian Nationalism 1948-2005*. In: *Journal of Palestine Studies* Vol. XXXIV, No.4 (Summer 2005), S. 25-48, S. 41.

Beaupain, André: *Befreiung oder Islamisierung? Hamas und PLO – Die zwei Gesichter des palästinensischen Widerstandes*. Marburg: Tectum Verlag, 2005, S.94.

³³ Der Anführer der Islamischen Bewegung Nord in Israel, Raed Salah, bestätigte mir in einem Interview am 28.06.2007, dass das Attentat von Hebron in der innerislamischen Diskussion der Hamas Selbstmordanschläge im Kernland rechtfertigte. Der Nord-Flügel der Islamischen Bewegung gilt im Gegensatz zum Süd-Flügel als radikal und der Hamas nahe stehend.

Die Hamas nutzte die Gelegenheit, um ihre Politik entsprechend ihrer religiösen Richtlinien zu erklären. Das Massaker bestätigte die Sicht der Hamas auf die Juden: Es sei ein Ausdruck des tiefen Hasses gegen den Islam und die Muslime von Seiten der Juden, eine Aggression gegen den islamischen Glauben und die muslimische Kultur. Goldstein hatte auf eigene Veranlassung gehandelt, war Mitglied einer kleinen extremistischen Gruppierung (Kahane Chai) und von Gush Emunim. Eine Differenzierung wird jedoch in der Wahrnehmung der Hamas nicht vorgenommen; vielmehr dient der Vorfall als Beweis dafür, dass es sich bei Israel um einen religiösen Staat handle, der von religiösen Gruppierungen regiert werde.³⁴

Auf der anderen Seite wurde Goldstein von radikalen Siedlern als Held verehrt, dessen Tat religiöse Bedeutung besitze. Es sei notwendig, die jüdischen Siedlungen in der Westbank zu verteidigen, da der jüdische Glaube unauflösbar mit dem Land verbunden sei. Das biblische Land sei heilig und die Juden hätten den Auftrag Gottes, dieses Land zu besetzen. Die Tat Goldsteins wird damit gerechtfertigt, dass „all Arabs who live here are a danger to us [...] they threaten the very existence of the Jewish community on the West Bank“.³⁵

Die Verträge von Oslo waren jedoch auch für die Religiösen Israels ein herber Schlag. Schon 1979 hatte die Siedlerbewegung eine Enttäuschung hinnehmen müssen, als die Verträge von Camp David unterzeichnet und daraufhin die Siedlungen auf dem Sinai geräumt wurden. Die Verträge von Oslo, nach denen ein palästinensischer Staat in Gaza und Jericho geschaffen werden sollte, wurden als die ernsteste gegenwärtige Bedrohung für ihre religiösen und territorialen Ziele gesehen. Eine solche Bedrohungs-Wahrnehmung führt zu einer stärkeren *Legitimation von Gewalt*.³⁶ Hatte man den Rückzug aus dem Sinai noch als einen Test Gottes interpretieren können, ging es bei den Verträgen von Oslo eindeutig, so im Kontext des religiösen Diskurses, um die Aufgabe eines Teils des „Heiligen Landes“. Da Gush Emunim die Besiedlung des Landes zum höchsten religiösen Wert erhoben hatte, der den einzigen Weg zur Erlösung darstelle, war durch diese Verträge die *Identität* radikal-religiöser Gruppierungen bedroht. Als Reaktion auf das als Bedrohung wahrgenommene diskursive Ereignis werden im religiösen Diskurs zwei Entwicklungen sichtbar: ein Teil radikalisiert seine diskursive und nicht-diskursive Praxis, wie etwa der Attentäter Rabins und sein Umfeld, ein anderer Teil kehrt zur Ultra-Orthodoxie zurück und besinnt sich wieder mehr auf die innere spirituelle Transformation der Juden.³⁷ Es handelt sich hier im Grunde um dieselbe Unterscheidung wie auf muslimischer Seite zwischen innerem und äußerem *Ĝihad*.

Das versprochene Land war zwar über die Jahrhunderte ein Charakteristikum des Judentums, sein Territorium wurde jedoch erst in den letzten drei Jahrzehnten ein zentrales Element der jüdischen fundamentalistischen Ideologie.³⁸ Die Fundamentalisten haben das Land von *Eretz*

³⁴ Nüsse, Andrea: *Muslim Palestine : the ideology of Hamas*. Amsterdam : Harwood Academic, 1998, S. 157f.

³⁵ Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley / Los Angeles / London, 2000, S. 52.

³⁶ Hanauer, L.S.: *The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism, Territory, and Jewish Settler Violence in the West Bank*. In: *Studies in Conflict and Terrorism*, 1995, Vol. 18, No. 4, S. 245-270, S. 255f.

³⁷ Hagemann, Steffen: *Für Volk, Land und Thora: Ultra-Orthodoxie und Messianischer Fundamentalismus im Vergleich*. Berlin, 2006, S. 108ff.

³⁸ Der Begriff des Fundamentalismus dient in der vorliegenden Arbeit lediglich der Differenzierung zwischen radikalen und nicht-radikalen Kräften, er ist hier funktional begrenzt auf die Charakterisierung radikaler religiöser Akteure. Es wird die Definition von Marty und Appleby zugrunde gelegt, vgl. Vgl. Appleby, R. Scott / Marty, Martin E.: *Herausforderung Fundamentalismus: Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt, 1996.

Zwei Merkmale zeichnen radikale religiöse Akteure aus, die bewirken, dass sie sich einer friedlichen Lösung des Konflikts in Form eines Kompromisses widersetzen; zum einen der Glaube, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein und daneben keine andere Sichtweise dulden zu können, und zum anderen die Verbindung von Person und Überzeugung, also die Unfähigkeit, den Menschen unabhängig von seiner Einstellung zu sehen, sondern jeden,

Israel (das biblische Groß-Israel) in eines der wichtigsten Symbole des jüdischen Nationalismus verwandelt; das Land ist ein Totem geworden. Es scheint nur noch das Land Israel zu sein, das dem modernen Judentum seine Identität als auserwähltes Volk sichert.

Rechte religiöse Israelis widersetzen sich daher energisch den Versuchen der Regierung, Land für Frieden zu verhandeln, sie betrachten die Verhandlungen und die Schaffung eines palästinensischen Staates als Verrat an der jüdischen Nation. Siedler sind zunehmend bereit, sich an Gewaltaktionen gegen die „arabische Bedrohung“ zu beteiligen oder gegen eine Regierung zu protestieren (oder sie gar zu stürzen), die sie als illegitim betrachten. Sie legitimieren ihre Aktionen mit den theologischen Ansprüchen auf die jüdische Souveränität über das biblische Judäa und Samaria. Während sie aus verschiedenen Gründen bereit waren, einen Status zu tolerieren, der weniger war als die legale Annexion der West Bank, hat sich Gush Emunim der Aufgabe auch nur eines Zentimeters durch Friedensverhandlungen mit den Palästinensern energisch widersetzt. Sie riefen zur Gewalt auf, um die Regierung davon abzuhalten, Land von „Groß-Israel“ abzugeben.³⁹

Hier wird deutlich, wie ähnlich sich Argumentationsstruktur und Verhalten gegenüber der eigenen Regierung auf beiden Seiten sind. Die Hamas nimmt zwar letztlich hin, dass die PA Verhandlungen mit Israel führt, auch wenn sie es als Verstoß gegen den Islam betrachtet, auch nur einen Teil des *Waqf-Landes* (religiöses Stiftungsland) abzugeben und die Regierung sich durch die Verhandlungen eigentlich in die Illegitimität begibt. Die Vermeidung eines Bürgerkrieges (*fitna*) ist im Islam jedoch ebenso ein religiöses Gebot. Aber sie ruft zur Fortsetzung des *Ĝihad* gegen Israel auf, um die Friedensverhandlungen zu torpedieren.

1993 wurde die „Union of Rabbis for the People and Land of Israel“ gegründet, eine Organisation religiöser, zionistischer Rabbiner, die sich in der Opposition gegen die Osloer Verträge vereinigte und ein rabbinisches Urteil erließ, das basierend auf der Halacha (jüdische Gesetzesauslegung) die Verträge für null und nichtig erklärte. Ihre Agitation, vor allem die Entscheidung, dass der Rückzug aus besetzten Gebieten (in ihren Augen Heiliges Land, Judäa und Samaria) „*pikuach nefesh*“ schaffe, eine Situation, die die jüdische Existenz bedrohe, entfesselte die Kräfte des jüdischen Extremismus. Der tragische Prozess führte schließlich 1995 zur Ermordung des Ministerpräsidenten Izhak Rabin durch Yigal Amir, der sich auf „*pikuach nefesh*“ berief und den politischen Mord damit rechtfertigte. Es gibt eine Stelle im Traktat Sanhedrin, die nach jüdischer Tradition die Ermordung eines Verfolgers erlaubt, wenn man einen Juden in akuter Lebensgefahr sieht. Einige Mitglieder der extremen Rechten wandten dieses Traktat auf Rabin an, der durch die Osloer Verträge das Leben vieler Juden gefährde. Die Rabbiner nahmen selbstverständlich für sich in Anspruch, den „wahren religiösen Zionismus“ zu repräsentieren.⁴⁰

Yigal Amir selbst wurde zum „Märtyrer“, der sein eigenes Leben für das Wohl seines Volkes opferte. Er versuchte nie, sein Verbrechen zu leugnen; er wusste, dass er vor Gericht gestellt würde, war aber bereit, für die Konsequenzen seines Handelns einzustehen, da er für sich keine andere Wahl sah.⁴¹

der eine andere Meinung vertritt, sofort als Feind wahrzunehmen, den es zu bekämpfen gilt. Grundlage bildet die Überzeugung, dass die heilige Schrift Grundlage jeder gesellschaftlichen Ordnung sei, gepaart mit einem eschatologischen Denken und der Einteilung der Welt in Gut und Böse.

³⁹ Hanauer, L.S.: *The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism, Territory, and Jewish Settler Violence in the West Bank*. In: *Studies in Conflict and Terrorism*, 1995, Vol. 18, No. 4, S. 245-270, S. 246f.

⁴⁰ Sheleg, Yair: *What about the rabbis?* In: www.haaretz.com vom 04.11.2005

Appleby, R. Scott: *Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding*. In: Crocker, Chester A. / Hampson, Fen Osler / Aall, Pamela (Hrsg.): *Turbulent Peace. The Challenges of Managing International Conflict*. Washington, 2001, S. 821-840, S. 825

⁴¹ Peleg, Samuel: *They Shoot Prime Minister Too, Don't They? Religious Violence in Israel: Premises, Dynamics, and Prospects*. In: *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 20, 1997, S. 227-247, S. 243.

De-eskalierendes Potential religiöser Akteure?

Im Januar 2005 fand in Brüssel der „*First World Congress of Imams and Rabbis for Peace*“ statt, an dem 100 jüdische und muslimische Geistliche teilnahmen, unter anderem auch Talāl as-Sidr aus Hebron und 30 Rabbiner aus Israel. Zum Abschluss wurde eine Deklaration für eine friedliche Lösung des Konflikts veröffentlicht.⁴² Der „*Second World Congress of Imams and Rabbis for Peace*“ fand vom 19. bis 22. März 2006 in Sevilla statt, an dem zahlreiche Rabbiner und Scheichs aus Israel und den besetzten Gebieten teilnahmen, wie etwa Scheich Imād al-Falūji aus Gaza.⁴³

Nach dem ersten Kongress hat sich das „*Permanent Committee for Jewish-Muslim Dialogue*“ gebildet, das den jüdisch-islamischen Dialog institutionalisieren und eine Plattform für die Auseinandersetzung mit problematischen Themen bieten soll.⁴⁴ Ein dritter Kongress fand 2007 allerdings nicht mehr statt.

Der Protagonist des sogenannten „*Alexandria Prozesses*“ ist Rabbi Menachem Fruman, der in Israel immer wieder für Schlagzeilen sorgt. Er ist einerseits Mitglied der Siedlerbewegung und zählt zu den Gründungsmitgliedern von Gush Emunim, sucht andererseits jedoch den Dialog mit der Hamas und anderen religiösen Kräften auf palästinensischer Seite. Auf muslimisch-palästinensischer Seite war Scheich Talāl as-Sidr⁴⁵ eine besondere Persönlichkeit. Er gehörte zu den Gründern der Hamas, hatte dann aber einen anderen Weg eingeschlagen, um einen religiösen Frieden zu finden. Er hatte sich am „*Alexandria Prozess*“ beteiligt, der vor dem Hintergrund der zunehmenden Gewalt zwischen Palästinensern und der israelischen Armee 2002 im ägyptischen Alexandria seinen Anfang nahm. Die Initiative hat zum Ziel, führende muslimische, jüdische und christliche religiöse Persönlichkeiten zusammenbringen, um gemeinsam für Frieden im Heiligen Land zu arbeiten und den interreligiösen Dialog voranzubringen.⁴⁶

Auch hier ist eine *parallele Entwicklung* zu beobachten. Mitglieder religiöser Gruppierungen, die in den 1980ern eine Vision von der Befreiung ganz Palästinas bzw. eines Groß-Israel verfolgt haben, setzen sich unter den gegebenen Umständen dafür ein, mit der anderen Seite zu einer Regelung zu kommen. In den Worten von Rabbi Fruman: „Man muss den Religiösen einen Raum geben, in dem sie sich für den Frieden einsetzen können. In der religiösen Öffentlichkeit besteht der Wunsch, sich für die aktuellen religiösen Pflichten des israelischen Volkes einzusetzen. [...] So wie die Siedlungen in Judäa und Samaria aus der Einsicht heraus errichtet worden sind, etwas für das Volk Israel zu tun. Jetzt wollen sich viele Religiöse den Aufgaben widmen, die aktuell sind. Das können sie, sie können eine Arbeit leisten, die Ehud Olmert und Zipi Livni nicht leisten können.“⁴⁷

Rabbi Fruman hat sich mehrfach mit Scheich Yasin und auch mit Arafat getroffen. In einem Zeitungsartikel in HaAretz vom Dezember 2005 schreibt Fruman, ihm sei von Führern der Hamas versichert worden, mit ihm könnten sie einen Frieden schließen. Mit Scheich Yasin

⁴² Vgl. Issue 45 des World Council of churches: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd45-10.html>, und McLean, E.: *Imams and Rabbis for Peace*. Interreligious Relations: <http://www.shalomctr.org/node/831>, vom 08.03.2005.

⁴³ <http://www.hommesdeparole.org/>

⁴⁴ <http://www.hommesdeparole.org/>

⁴⁵ Talāl as-Sidr ist vor einigen Monaten nach schwerer Krankheit verstorben.

⁴⁶ White, Canon Andrew: *Bringing Religious Leaders Together in Israel / Palestine*. In: Smock, David R. (Hrsg.): *Religious Contributions to Peacemaking. When Religion Brings Peace, Not War*. Peaceworks No. 55, Januar 2006, S. 9-11.

Vgl. auch <http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=383155>

⁴⁷ <http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArt.jhtml?contrassID=1&subContrassID=5&sbSubContrassID=0&itemNo=731324>: *Tnu li ledaber im Hamas* (Interview mit Menachem Fruman in HaAretz vom 26.06.2006)

sprach er über einen Waffenstillstand auf einer religiösen Basis. Fruman sieht ein Problem des Nahost-Konflikts darin, dass in der israelischen Gesellschaft der säkulare Teil dominant sei und daher angenommen wird, dass die palästinensische Gesellschaft ebenfalls vom säkularen Denken bestimmt sei, dies entspreche aber nicht der Realität. Die Verleugnung des religiösen Charakters dieses Volkes, so Fruman, sei ein Hauptgrund, weshalb die Bemühungen der Israelis, Amerikaner und Europäer letztlich zur Al-Aqsah-Intifada geführt hätten. Ein Frieden ohne einen Frieden mit dem Islam sei nicht möglich, daher komme den Religiösen in dem Konflikt eine große Rolle zu. Und er fügt hinzu: „Why be infected with the impatience of the Western atheist who wants people so solve all the problems right now?“ (gem. Isaiah 28:16).⁴⁸

Nach Fruman liegt das Potential der Religiösen darin, dass sie sich nicht davor fürchten, Kompromisse einzugehen, da sie sich sicher sind, dass die Zukunft ihnen gehören wird, dass Gott mit ihnen ist. Das ermögliche ihnen in psychologischer Hinsicht, aber auch in Hinblick auf das religiöse Gesetz, Kompromisse einzugehen, die sich eine Seite mit fest definierten Zielen, wie die PLO nicht erlauben könne.⁴⁹

Diese Ansicht bestätigen auch Mishal und Sela in ihrer Analyse der Hamas, die zwischen langfristigen Visionen und kurzfristigen Zielen, die dem Wohl der Bevölkerung dienen, unterscheidet. Die Hamas war bereit, den Oslo-Prozess hinzunehmen, ohne Israel anzuerkennen, die Errichtung eines palästinensischen Staates in Westbank und Gaza-Streifen und Ostjerusalem zu unterstützen, ohne den Kriegszustand von ihrer Seite zu beenden. Die Akzeptanz einer kurzfristigen politischen Einigung wurde nicht als widersprüchlich, sondern als komplementär zu ihren langfristigen Zielen interpretiert.⁵⁰

Vorläufige Zwischenergebnisse

Es gibt sie, die Stimmen des *religiösen Dialogs*. Auch wenn sich ihr Einfluss bisher in Grenzen hält und sie innergesellschaftlich, insbesondere auf palästinensischer Seite, auf erheblichen Widerstand stoßen. Dies ist nicht zuletzt den bestehenden politischen Verhältnissen geschuldet. Aufgrund der schwierigen Situation halten sich einige Organisationen und Initiativen mit Öffentlichkeitsarbeit sehr bewusst zurück. Das heißt jedoch nicht, dass sie nicht versuchen, auf den gesellschaftlichen Diskurs Einfluss zu nehmen.

Die Frage nach den *Faktoren*, die religiöse Menschen in einer Konfliktsituation dazu veranlassen, sich entweder radikalen Gruppierungen anzuschließen oder den Dialog zu suchen, kann ich zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht abschließend beantworten. Eine Antwort wird erst nach der Analyse der Interviews möglich sein. Ich möchte hier aber meinen ersten Eindruck wiedergeben.

Es ist nicht davon auszugehen, dass es einen entscheidenden Faktor gibt, vielmehr sind es sowohl interne als auch externe Faktoren, die eine Rolle spielen. Als interne Faktoren bezeichne ich solche, die sich auf die Einzelperson beziehen, als externe solche, die sich auf die Bevölkerung als Ganzes beziehen. Da die Gesamtlage auch die Erlebnisse des Einzelnen bestimmt, kommt es immer wieder zu Überschneidungen.

⁴⁸ www.jerusalempeacemakers.org/froman/art-hamas.html: Fruman, Menachem: *Maybe We do Have Somebody to Talk to*, aus HaAretz Dezember 2006.

⁴⁹ <http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArt.jhtml?contrassID=1&subContrassID=5&sbSubContrassID=0&itmNo=731324>: *Tnu li ledaber im Hamas* (Interview mit Menachem Fruman in HaAretz vom 26.06.2006).

⁵⁰ Mishal, Shaul / Sela, Avraham: *The Palestinian Hamas. Vision, Violence, and Coexistence*. New York, 2000, S. 3f.

Zu den *internen* Faktoren zähle ich

- die Erziehung und den familiären Hintergrund. Ist die betreffende Person in einer religiösen Familie aufgewachsen, hatte sie in der Jugend Kontakt mit der „anderen Seite“, welche Schule hat sie besucht, etc.
- besondere Erlebnisse, die entweder zu einer Radikalisierung führten oder zu einem Umdenken. Typische Beispiele im Nahostkonflikt sind der gewaltsame Tod von Familienangehörigen entweder durch die israelische Armee oder palästinensische Selbstmordattentäter. Die Ambivalenz setzt sich jedoch auch hier fort; beide Reaktionen sind beobachtbar, Radikalisierung und Hinwendung zum Dialog. Weitere einschneidende Erlebnisse, die immer wieder genannt werden sind der Dienst in der Armee auf israelischer Seite bzw. Haft in israelischen Gefängnissen auf der palästinensischen Seite.

Zu den *externen* Faktoren gehören

- die Besatzungssituation. Sie ist für Palästinenser, insbesondere dann, wenn sie in den besetzten Gebieten leben, der dominante Faktor. Die Besatzung greift massiv in das tägliche Leben ein, und wird von den Interviewpartnern auch meist als erstes angeführt.
- Auf israelischer Seite spielt - ähnlich wie die Besatzung auf palästinensischer Seite - die wahrgenommene ständige Bedrohung eine Rolle.
- Auf israelischer Seite spielt die Abstammung von Holocaust-Überlebenden eine Rolle; wobei auch hier entgegengesetzte Schlussfolgerungen gezogen werden.
- Für beide Seiten spielt eine Rolle, ob sie im Kernland leben oder in den besetzten Gebieten.

Die Auflistung dieser Faktoren gibt nur einen ersten Eindruck wieder. In den Interviews und durch die teilnehmende Beobachtung wurde deutlich, dass der Schwerpunkt der *Initiativen* für einen Dialog auf israelischer Seite liegt. Dies mag gesellschaftliche Ursachen haben, die mit der sehr starken Zivilgesellschaft in Israel und der eher schwach ausgeprägten Zivilgesellschaft in Palästina zusammenhängen; ein Haupthindernis auf palästinensischer Seite ist in den besetzten Gebieten jedoch die mangelnde Bewegungsfreiheit. Hier liegt ein Ungleichgewicht vor, das bei einem Vergleich berücksichtigt werden muss und zum ohnehin bestehenden Machtungleichgewicht erschwerend hinzukommt. Allerdings geht auch im Kernland die Initiative selten von muslimischen Bevölkerungsteilen aus.

Auf *jüdisch-israelischer Seite* lassen sich nach meiner bisherigen Erkenntnis neben den rein säkularen Friedensgruppierungen drei unterschiedliche Kategorien von religiös motivierten Gruppen unterscheiden:

1. Gruppierungen, die den *Dialog* an sich *als Ziel* betrachten, häufig mit einem gewissen Hang zur Spiritualität. Sie stellen nach meinen Beobachtungen die Majorität der religiösen Friedensgruppen dar.

Auf den ersten Blick scheint die „Zielsetzung Dialog“ nicht in den Bereich substantieller Friedensarbeit zu fallen. Wenn man sich jedoch vergegenwärtigt, dass es momentan in Israel verboten ist, in die palästinensischen Städte zu fahren und für Palästinenser extrem schwierig ist, eine Genehmigung für die Einreise ins Kernland zu bekommen, ist es durchaus verständlich, dass allein die Organisation eines solchen Treffens viel Aufwand erfordert. Das einzige Gesicht Israels, das Palästinenser in den Gebieten in der Regel sehen, sind Soldaten und Siedler. Die Wirkung solcher Treffen, auf denen sich Menschen in friedlicher

Atmosphäre begegnen, sollte daher nicht unterschätzt werden. Für diese Gruppierungen macht gezielte Öffentlichkeitsarbeit einen guten Teil ihrer Arbeit aus.

Ein herausragendes Beispiel für eine solche Gruppierung sind die Jerusalem Peacemakers⁵¹. Sie veranstalten regelmäßige Treffen und Aktionen an symbolträchtigen Orten wie etwa einen menschlichen Ring rund um die Altstadt, der ein „Umarmen“ der Altstadt darstellen soll.⁵²

2. Organisationen, die *Dialog als Mittel* sehen, um gegenseitiges Vertrauen aufzubauen, auf dessen Basis dann weitergearbeitet werden kann. Sie erfordern ein hohes Maß an Professionalität und eine entsprechende finanzielle Basis. Sie haben häufig Anbindung ans Ausland, wodurch sie sich auch finanzieren. In meinen Augen ist es der Ansatz, der am ehesten einen nachhaltigen Erfolg verspricht, da diese Organisationen gezielt Berufsgruppen aus Bildung und Erziehung ansprechen. Sie arbeiten in der Regel sehr langfristig, kontinuierlich und mit weit weniger Medienpräsenz als die erste Kategorie. Ihr Ziel ist weniger, die öffentliche Aufmerksamkeit durch punktuelle Aktionen zu gewinnen als vielmehr auf die Gesellschaft kontinuierlich einzuwirken, um langfristig einen Wandel zu erzielen.

Zu diesen Organisationen ist die Interfaith Encounter Association⁵³ zu zählen, die ein sehr vielschichtiges Programm verfolgt; von der Jugendarbeit bis zur Lehrerfortbildung über monatliche Treffen der Vertreter unterschiedlicher Religionen in den einzelnen Städten. Insbesondere Lehrer sollen die Idee des Dialogs vermitteln. Die IEA hat sich sehr bewusst dafür entschieden, Dialog als Mittel für den Aufbau einer Vertrauensbasis zu nutzen. Politik wird zunächst einmal ausgeklammert, um zu vermeiden, dass die Teilnehmer in die üblichen Konfliktschemata verfallen.

3. Gruppen, die sich für eine *Verständigung* einsetzen, allerdings ohne religiöse Zielsetzung, deren Leitung aber von Personen besetzt ist, die sich als religiös verstehen und in ihrem Handeln durchaus religiös motiviert sind. Es ist nicht immer ganz einfach, diese ausfindig zu machen. Man ist im Grunde auf Empfehlungen Dritter angewiesen oder auf „zufällige“ Begegnungen.

Beispiel hierfür ist das „Parents Circle – Families Forum“, eine Organisation an der Basis, in der sich israelische und palästinensische Eltern zusammengeschlossen haben, die ihre Kinder durch Attentate oder Armee-Einsatz verloren haben. Der Gründer dieser Organisation versteht sich selbst als religiös, die Organisation leistet Versöhnungsarbeit, als eine Alternative zu Hass und Vergeltung.

Ein letzte Kategorie war bis vor wenigen Jahren Oz VeShalom / Netivot Shalom (Kraft und Frieden und / Wege zum Frieden).⁵⁴ Eine jüdisch-orthodoxe Organisation, die sich *theologische* Antwort auf die Hegemonie von Gush Emunim in der Siedlerbewegung verstand. Eines ihrer Hauptargumente ist die Rettung von Leben (pikuach nefesh), ein zentrales Element im jüdischen Gesetz, neben dem Glauben, dass Frieden mit den Palästinensern möglich ist, wenn die jüdische Seite bereit ist, territoriale Kompromisse einzugehen. Ist man dazu nicht bereit, opfert man Menschenleben für einen nach ihrer Sicht geringeren Wert: die Heiligkeit von Land.⁵⁵ Dieses oberste Gebot, menschliches Leben zu schützen, wird auch von den anderen religiösen Kräften, die sich für Frieden einsetzen, herangezogen.

⁵¹ <http://www.jerusalempeacemakers.org/>

⁵² <http://www.jpost.com/servlet/Satellite?pagename=JPost%2FJPArticle%2FShowFull&cid=1180527974375>

⁵³ <http://www.interfaith-encounter.org/>

⁵⁴ <http://www.netivot-shalom.org.il/>

⁵⁵ Grenimann, Yehiel: *Bitter Conflict: Can Judaism Bring Hope?* In: Haar, Gerrie ter / Busuttill, James J. (Hrsg.): *Bridge or Barrier. Religion, Violence and Visions for Peace.* Leiden / Boston, 2005, S. 169-184.

Die Gründe für das Ende dieser Organisation sind nicht ganz klar. Die ehemalige Führung arbeitet momentan an einer neuen Initiative.

Auf *muslimisch-palästinensischer Seite* ist es leider so, dass es keine religiösen Friedensgruppen gibt. Säkulare Gruppen existieren, aber keine explizit religiösen muslimischen. Christliche Friedensgruppen gibt es; ich möchte in weiteren Gesprächen noch klären, warum es christliche Gruppierungen gibt, aber keine muslimischen. Ich bin darauf angewiesen, muslimische Einzelpersonen ausfindig zu machen und Führungspersönlichkeiten anderer (nicht Friedens-) religiöser Gruppen zu befragen, um analysieren zu können, welche Rolle die Religion des Islam für einzelne Gruppen spielt.

Bisher habe ich vor allem in Hebron und in Ostjerusalem Interviews mit Vertretern des Islam geführt. Auffällig war bisher, dass ein muslimischer Ansatz von Gewaltlosigkeit meist von *Sufis* (Anhänger islamischer Mystik) vertreten wird. Die Sufi-Scheichs in Jerusalem und im Kernland sind als Einzelpersonen in arabisch-israelischen Friedensgruppen vertreten, haben aber keine eigene Friedens-Organisation aufgebaut. In Hebron gibt es eine Gruppe, die dem Sufismus nahesteht und eine Organisation zur gewaltfreien Konfliktbewältigung leitet.⁵⁶ Diese bezieht sich jedoch auf innergesellschaftliche Konflikte, nicht auf den israelisch-palästinensischen Konflikt. Nichtsdestotrotz waren die Interviews mit den Sufi-Scheichs in Hebron wie in Jerusalem diejenigen, die den Ansatz einer islamisch fundierten, gewaltfreien Konfliktbearbeitung erkennen lassen.

Interviews mit Lehrenden der al-Quds Universität in Jerusalem oder der an-Najjah Universität in Nablus hingegen, die den „Mainstream“ vertreten, ließen die Frage nach einer gewaltfreien Verständigung offen.

Die starke Präsenz *sufistischer Tradition* auf dem Gebiet des Dialogs und der gewaltfreien Konfliktbearbeitung ist kein Zufall. Der Sufismus bildete über Jahrhunderte ein Gegengewicht zur strikten Gesetzesauslegung, indem er nicht nur auf das religiöse Gesetz, sondern auch auf Spiritualität rekurrierte. Der Ansatz, Gott in all seinen Kreaturen zu erkennen, führte zu einer gewissen Toleranz. Der Sufismus versuchte in den vergangenen Jahrhunderten, westliche wie östliche Philosophien zu integrieren und war, wenn man so will, ein Vorreiter des interkulturellen Dialogs.⁵⁷

Inzwischen wurde in Israel ein jüdisch-islamischer Sufi-Orden gegründet, der die Gemeinsamkeiten der mystischen Traditionen in beiden Religionen erarbeitet. Er hat seine Arbeit vor der Zweiten Intifada begonnen, damals noch mit muslimischen Vertretern auch aus den besetzten Gebieten. Nachdem diese nach Ausbruch der Intifada Todesdrohungen erhalten haben, haben sie sich zurückgezogen. Der Gruppe setzt ihre Arbeit jedoch im Kernland fort und bleibt, so gut es geht, mit den ehemaligen Mitgliedern in Kontakt.

Inhaltlich lässt sich als Zwischenergebnis festhalten, dass die Diskussion von islamischen Vertretern weitaus religiöser geführt wird als von jüdischen Vertretern. Letztere sehen, sofern sie dem kompromissbereiten Lager zuzurechnen sind, die Ursache des Konfliktes in einem politischen Konflikt über Land. Muslimische Vertreter hingegen nehmen den Konflikt verstärkt als einen religiösen wahr, dessen Entstehungsgeschichte bisweilen bis Isaak und

⁵⁶ <http://www.virtual-palestine.net/jerusalem/LOWNP.htm>

⁵⁷ Vgl. Hatina, Meir: *Where East Meets West: Sufism as a Lever for Cultural Rapprochement*. <http://www.historyschool.tau.ac.il/ForumBaer.HatinaPaper.rtf> (Zugriff am 22.06.2007)

Ismael zurückdatiert wird. Selbstverständlich findet sich diese Wahrnehmung auch auf jüdischer Seite, ist dort aber eher ein Kennzeichen weniger kompromissbereiter Vertreter.

Vor diesem Hintergrund ist es auch zu erklären, dass auf jüdischer Seite die Zwei-Staatenlösung große Unterstützung findet, während islamische Vertreter tendenziell die Einstaatenlösung unter islamischer Herrschaft propagieren. Besonders problematisch erscheint mir bisher, dass ich von islamischen Vertretern auf meine Frage, wie sie sich Extremismus in ihrer Religion erklären, bis auf eine Ausnahme zur Antwort bekam: es gibt keinen islamischen Extremismus.

Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich nochmals klarstellen, dass ich mich in meiner Analyse auf *religiöse* Akteure beziehe. Säkulare Friedensgruppen gibt es sowohl in Israel als auch in Palästina. Sie setzen sich auf beiden Seiten für eine Zwei-Staaten-Lösung ein.

In Bezug auf das *Wertesystem* hat sich durch die Interviews meine Vermutung bestätigt, dass sich kompromissbereite religiöse Gruppen von radikalen Gruppen durch ihr jeweiliges religiös begründetes Menschenbild unterscheiden. Angesichts des Konfliktes hat dies zwei eng miteinander zusammenhängende Facetten: Zum einen die Frage ob die Priorität des menschlichen des Lebens, die sowohl im Judentum als auch im Islam gegeben ist, für alle Menschen gleichermaßen zutrifft (so die kompromissbereite Position) oder ob der absolute Schutz des Lebens primär für die Angehörigen der eigenen Religion gilt (so die radikale Position).

In der Konsequenz zum anderen die Entscheidung, welcher religiöse Wert Vorrang hat: der des menschlichen Lebens (aller Menschen) oder der des (heiligen) Landes. Religiöse Personen, die sich für eine Verständigung einsetzen, erzählten häufig von einem Erlebnis, das ihnen klar machte, dass es nun darum geht, menschliches Leben zu schützen und in Bezug auf Land Kompromisse einzugehen. Für jeden religiösen Menschen ist das ein sehr schmerzhafter Kompromiss, alle von mir bisher befragten religiösen Vertreter betrachten Israel bzw. Palästina als heiliges Land. Radikale Kräfte sind dazu nicht bereit. Für sie hat das Land, wie oben erläutert, einen nahezu göttlichen Charakter.

Ein für mich sehr erschreckendes Ergebnis meiner Interviews ist, dass ich auf meine Frage am Ende, welche Visionen sie denn für die Zukunft hätten, meist Schweigen ernte, und zwar auf beiden Seiten. Die Menschen haben keine Visionen mehr. Der Alltag wird als zu erdrückend empfunden. Ich hoffe sehr, dass sich das einmal wieder ändert.