

Hans G. Kippenberg

Religiöse Definitionen des Nahostkonflikts: Rahmung – gewalttätige Handlungsskripts – globale Verbreitung

Das Thomas Theorem

Der Zusammenhang von Religion und Gewalt ist weder unmöglich noch notwendig, er ist kontingent. Der Versuch, zu beweisen, Religion sei im Wesen eine Quelle von Konflikt und Gewalt, ist genauso einseitig¹, wie die Auffassung, wahre Religion sei daran erkennbar, dass sie imstande sei, Frieden und Versöhnung zu fördern.² Je überzeugender beide Seiten ihre Positionen begründen, um so deutlicher wird: Die Beziehung von Religion und Gewalt kommt zwar vor, ist aber nicht notwendig. In den Worten von Michael Makropoulos in seiner Erörterung von Kontingenz als Aspekt einer theoretischen Semantik der Moderne: »Kontingenz ist, was auch anders möglich ist«. Sie ist »nicht einfach Unbestimmtheit überhaupt, sondern jene spezifische Unbestimmtheit, in der etwas weder notwendig, noch unmöglich ist, und sich darin als wirkliche Alternative manifestiert«. Diese Auffassung, wonach Religion als Quelle von Gewalt möglich ist, soll in diesem Aufsatz dargestellt werden. Diese Unbestimmtheit ist als »zweiseitige Möglichkeit ausgesprochen ambivalent«.³

Man nehme das klassische biblische Beispiel für diese Beziehung von Religion und Gewalt aus dem 4. Buch Mose. Die hebräische Bibel berichtet, wie es Pinehas beim Zug durch die Wüste gelang, Gottes Zorn auf Israel abzuwenden. Das Volk hatte sich mit Moabiterinnen angefreundet und mit ihnen zusammen Opferfeste gefeiert. Als einer von den Israeliten, namens Simri, dann noch eine dieser Frauen in sein Zelt mitnahm, erhob sich der Priester Pinehas,

»nahm eine Lanze in die Hand, ging dem Israeliten nach in das Gemach und durchbohrte sie beide, den Israeliten und die Frau, durch den Bauch. Da wurde der Plage unter den Israeliten Einhalt geboten [...]. Und der HERR sprach zu Mose: Pinehas

- 1 In den Jahren 2006/2007 wurde – fast möchte man sagen – eine wahre Kanonade an Verurteilungen auf Religion abgeschossen: Religion sei »Gotteswahn«, schreibt Richard Dawkins (*Der Gotteswahn*, Berlin 2007); sie vergifte die Welt, lesen wir bei Christopher Hitchens (*Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007); sie stehe angesichts des von ihr hervorgebrachten Terrors vor ihrem Ende, erklärt Sam Harris (*Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, Winterthur 2007).
- 2 Reinhold Mookrosch / Thomas Held / Roland Czada (Hg.), *Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*. Stuttgart 2013; Markus A. Weingardt, *Religion Macht Frieden*. Stuttgart 2007 / Bonn 2010.
- 3 Michael Makropoulos, »Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne« in: *Archives Européennes de Sociologie* 45 (2004) S. 369–399, Zitate S. 371.

[...] hat meinen Grimm von den Israeliten abgewendet, da er an meiner Statt unter ihnen geeifert hat. Darum sprich: Sieh, ich gewähre ihm einen Friedensbund: Ihm und seinen Nachkommen soll ein Bund ewigen Priestertums zuteil werden dafür, dass er für seinen Gott geeifert und für die Israeliten Sühne erwirkt hat« (Numeri 25 nach Zürcher Bibel).

Die Gewalttat wird mit einem »Friedensbund« gewürdigt. Das erlaubt aber keinen Rückschluß auf ein angebliches gewalttätiges Wesen der jüdischen Religion. Die Vorbildlichkeit des Handelns des Pinehas entspringt einem Handeln, das die Reinheit der Gemeinde wiederherstellt und eine Gefahr für die Gemeinde (den Zorn des Herren) abwendet. An Pinehas Tat haben sich später jüdische Aufständische im Kampf gegen griechische Gewaltherrschaft orientiert. Nicht zu Unrecht nannten sie sich »Zeloten« (»Eiferer«). Die Orientierung an dem Vorbild von Pinehas und seinem Eifer für die Reinheit Israels, gab dem Widerstand Orientierung – nicht nur zur Zeit der Makkabäer (2. Jh. v. Chr.), sondern auch des Jüdischen Krieg (66–70 n.Chr.). Und noch in der Gegenwart sind jüdische Gewaltakte damit gerechtfertigt worden. Der Name »Zeloten« implizierte ein Handlungsskript.⁴ Der Glaube an den Wert der Reinheit Israels bestand unabhängig von den Umständen; zur Begründung von gewalttätigen Handlungsskripts wurde er nur unter bestimmten Bedingungen.

Dass die Beziehung von Religion und Gewalt kontingent ist, zeigt sich auch darin, Religionen »umkippen« können und aus Gewalterzeuger Friedensstifter werden können und umgekehrt.⁵ Es sind dieselben Werte, die friedfertig oder gewaltsam durchgesetzt werden können und daher ambivalente Handlungen begründen.⁶ Ich bin davon überzeugt, Religionen in bestimmten Situationen, in denen die Religionsgemeinschaft bedroht ist, Gewalt rechtfertigen können, sowie sie in anderen Situationen für Gewaltfreiheit eintreten können.⁷ Wenn die Situationen für das eine oder andere den Ausschlag geben, dann wird das Thomas-Theorem als Analysemodell interessant.

Es wurde 1928 von William I. Thomas und Dorothy Swaine Thomas in einer gemeinsamen Studie formuliert: »Wenn Menschen Situationen als real definieren, dann sind sie in ihren Folgen real«. ⁸

4 Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden 1961, S. 151–234 (»Der Eifer«).

5 Bernd Oberdorfer/ Peter Waldmann (Hg.), *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*. Freiburg im Breisgau 2008; R. Scott Appleby (Hg.), *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham 2000.

6 Hans G. Kippenberg, »Die Macht religiöser Vergemeinschaftung als Quelle religiöser Ambivalenz« in: Oberdorfer/Waldmann (Hg.), *Die Ambivalenz des Religiösen*, a.a.O. S. 53–76.

7 *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H.Beck/ Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2008. Englische Übersetzung: *Violence as Worship. Religious Wars in the Age of Globalization*. Stanford 2011. Hans G. Kippenberg, »Zur Kontingenz religiösen Gewalthandelns«. In: Hollstein, Bettina/ Jung, Matthias/ Knöbl, Wolfgang (Hg.), *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*. Frankfurt 2011, 191–215.

8 William I. and Dorothy Swaine Thomas, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York 1928, S. 572 (»If men define situations as real, they are real in their conse-

Das Thomas-Theorem spielt besonders in der soziologischen Handlungstheorie eine Rolle und ist geeignet, an die Stelle eines vereinfachten Mittel-Zweck Schemas zu treten.⁹ Während nach dem einflußreichen Soziologen Talcott Parsons Normen und Werte die Handlungsmittel bestimmen und man ihre Geltung für den Handelnden ermitteln muß, nimmt das Thomas-Theorem einen selbständigen Akt der Handlungsorientierung an. Man kann die Mittel, die Handelnde für ihre Definition der Situation verwenden, nicht absolut zu setzen, sondern sie werden gewählt relativ zu der Situation, in der sich die Handelnden sehen. Hier kommt George H. Mead mit seiner Theorie des signifikanten Anderen, an dem sich ein Handelnder orientiert, zum Zuge.¹⁰ Hartmut Esser schreibt am Ende seines Aufsatzes einen Satz, der die subjektive Seite einer Situationsdefinition genauso berücksichtigt wie die vorgefundenen äußeren Umstände:

»Die innere Selektion der Modelle der Situation ... geschieht nicht im luftleeren Raum. Sie erfolgt vor dem Hintergrund von unverrückbaren, wenngleich ihrerseits durch Akteure gesellschaftlich konstruierten *faits sociaux*.... Die Menschen definieren ihre Situation ohne Zweifel selbst, aber sie tun das nicht aus freien Stücken, sondern unter unmittelbar vorgefundenen ... Umständen«¹¹.

Weder bestehen Umstände unabhängig von der Definition durch die Handelnden, noch deren Handlungsabsichten unabhängig von ihrer Deutung. Um absichtsvoll handeln zu können, müssen Handelnde die Situation, in der sie sich sehen, näher bestimmen. Sie werden vorgefunden, sind aber zugleich gesellschaftlich konstruiert, wie Esser betont. Damit geben sie der Wirklichkeit Bestimmtheit, und ihrem Handeln Eindeutigkeit. Außerdem wählen sie das ihrer Definition entsprechende Handlungsprogramm bzw. das Skript oder das Drehbuch (so die Begriffe von Hartmut Esser). Wenn sie dann auch entsprechend handeln, hat diese Oktroyierung reale Wirkungen. Dabei ist das entsprechende praktische Handeln ein Modus, der die Verantwortung für die Folgen mit bedenkt oder davon absieht, in Webers Begriffen Verantwortungs- versus Gesinnungsethik.¹² Auch nimmt oft die Routine den Handelnden die Notwendigkeit einer eigenen Definition ab. Wenn aber – z. B. im Zuge von Erwartungsenttäuschungen – die Plausibilität einer verbreiteten Definition schwindet, kann den Akteuren plötzlich bewußt werden, sie noch weitere Möglichkeiten haben, die Situation, in der

quences«); Hartmut Esser, »Die Definition der Situation« in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (1996), S. 1–34, derselbe, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 1, *Situationslogik und Handeln*. Kap. 2 »Das Thomas-Theorem«, S. 59–73, Frankfurt 1999; zum Thomas-Theorem, seinen beiden Autoren und seiner Verbreitung in der amerikanischen Soziologie Robert K. Merton, »The Thomas Theorem and The Matthew Effect« in: *Social Forces* 74 (1995) S. 379–424.

9 Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt 1996, S. 235.

10 Hartmut Esser stellt die Auffassungen beider, Parsons und Mead, einander gegenüber: *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 1, *Situationslogik und Handeln*, S. 47–50. Auf S. 56 stellt er dann sein Modell der äusseren und inneren Bedingungen der Definition von Situationen vor.

11 Hartmut Esser, »Die Definition der Situation« in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (1996) S. 32.

12 Hartmut Esser, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 6, *Sinn und Kultur*, Frankfurt/ New York 2001, S. 326–327.

sie sich befinden, zu definieren, und sie schalten von einem ›automatischen‹ in einen ›reflexiven‹ Modus um. An dieser Stelle kommt die Verfügbarkeit von unterschiedlichen Handlungsmodellen ins Spiel. H. Esser spricht hier von »Framing: Die Selektion des Bezugsrahmens«. ¹³ Handelnde stützen sich bei ihrer Wahl der Definition auf anerkannte Handlungsentwürfe und wählen einen als verbindlich aus. Im Falle z.B. des erwähnten Aufstandes gegen die griechische Gewaltherrschaft durch die Makkabäer ¹⁴ erfolgt die Rahmung in Übereinstimmung mit dem Glauben an den vorbildlichen Eifer des Pinehas für die von Mose verkündete reine Ordnung der jüdischen Gemeinschaft. Von jüdischer Gewalt kann nur in der Situation, in der sie vorkommt, gesprochen werden; die Definition der Situation ist nur eine der Möglichkeiten, die Handelnde haben. Wenn heutzutage oft der Islam als an sich gewalttätige Religion gesehen wird, dann macht man etwas zu einer Notwendigkeit, was eine mögliche, aber nicht zwingende Entscheidung in einer Situation ist. Diese Auffassung ist sympathisch und gängig, weil sie jede Beteiligung des Westens, als von »uns«, an der Entstehung der von Muslimen beklagten Definition ihrer Lage ausschaltet. Michael Lüders Studie macht den Zusammenhang schmerzlich bewußt. ¹⁵

Um nicht im Abstrakten zu bleiben, wähle ich die heutigen Nahostkonflikt als einen lokalen Konflikt, an dem sich rekonstruieren läßt, wann und wie ein Konflikt um ein Territorium von den Beteiligten erst in Begriffen des Völkerrechts und dann religiöser Heilserwartungen gedeutet wurde, wie der Wechsel des Deutungsrahmens zustande kam und welche Folgen er für das Handlungsskript hat.

Der Wechsel des Deutungsrahmens beruht auf einem neuen Typ des Bezugsrahmens des Handelns. In einer posthumen Publikation nennt Hans Blumenberg das Phänomen »Präfiguration«. Die Handlung ist ein Akt der Wiederholung eines verheissungsvollen kanonischen Vorbildes, eines »Präfigurats«. Mit ihm ist die Erwartung eines identischen Effektes verbunden: der jüdischen Einnahme des verheissenen Landes Palästina oder des Sieges von Muslimen über die Feinde als Zeichen von Gottes Wohlgefallen. Die Wahl eines »Präfigurats« verleiht einer an sich zufälligen Entscheidung Rechtfertigung. Sie ist »Entscheidungshilfe«. Besonders in schwach begründeten Handlungssituationen macht sich der Handelnde auf diese Weise zum Vollstrecker geschichtlichen Rechts. ¹⁶

13 Hartmut Esser, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 6: *Sinn und Kultur*, S. 259–334; Hartmut Esser / Clemens Kroneberg, *Towards an Integrative Theory of Action: The Model of Frame Selection* (in print).

14 Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, S. 29–41.

15 Michael Lüders, *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*. München 2015

16 Alles nach Hans Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Hg. von Angus Nicholls/ Felix Heidenreich. Berlin 2014, S. 9–15.

Von der völkerrechtlichen zur religiösen Definition des Nahostkonflikts

Beginnen wir mit dem völkerrechtlichen Deutungsmuster. Nach dem militärischen Erfolg Israels im Sechstagekrieg 1967 verlangten die Vereinten Nationen, dass sich die Staaten der Region gegenseitig anerkennen und Israel seine Streitkräfte aus Gebieten, die während des jüngsten Konfliktes besetzt wurden, zurückziehen sollte. Auf Englisch liest sich das so: »Withdrawal of Israel armed forces from territories occupied in the recent conflict«; auf Französisch, das mit dem Englischen in der UNO gleichrangig ist, ein wenig strenger: »Retrait des forces armées israéliennes des territoires occupés lors du récent conflit«. Soll Israel besetzte Gebiete räumen oder *die* besetzten Gebiete insgesamt? Die weichere englische Formulierung sollte die Möglichkeit einer veränderten Grenzziehung des 1947 auf Geheiß der Vereinten Nationen zwischen Juden und Arabern geteilten britischen Mandatsgebietes offen halten. Doch verband sich diese beabsichtigte Ungenauigkeit erst in Israel, dann bei den Palästinensern und schließlich auch bei den USA mit religiös gerechtfertigten Ansprüchen auf das ganze ungeteilte Palästina. Der territoriale Charakter des Konfliktes hat sich nicht geändert; aber einige der Akteure erhoben im Namen der Religion, und nicht mehr des Völkerrechts, Ansprüche auf den Besitz des Landes, und zwar des ganzen.¹⁷

Gewaltakte zum Zwecke der ›Erlösung‹ Israels

Das zionistische Vorhaben der Errichtung eines jüdischen Nationalstaates in Palästina war im 19. Jahrhundert auf den erbitterten Widerstand von sog. ultraorthodoxen Juden gestoßen. Ihrer Überzeugung nach waren die Beendigung des Exils und die Besiedlung Palästinas eine Angelegenheit einzig und allein des Messias. Nur um die Tora zu studieren, durften Juden in Palästina leben; wer das Land jedoch anfängt zu bewirtschaften, vergeht sich an seiner Heiligkeit und verrät den Glauben an das Kommen des Messias.

Doch gab es im Lager dieser Ultraorthodoxen einen Rabbiner, der eine religiöse Rechtfertigung der Gründung des säkularen Staates Israel entwickelte: Rabbi Abraham Isaak Kook (1865-1935). Er sah das säkulare zionistische Projekt geschichtsphilosophisch: als ein Voranschreiten des Messianismus unabhängig von den Absichten der säkularen Zionisten. Sein Sohn Rabbi Zvi Yehuda Kook (1891-1982) erlangte durch überraschende Worte in einer Predigt das Ansehen eines Propheten. Wenige Tage vor dem Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967 brach er unvermittelt in einer Predigt in seiner Yeshiva in eine Klage darüber aus, dass Israel 1947/48 geteilt worden ist.

»Sie haben mein Land geteilt« (Joel 4,2), rief er. Und dann rief er, eindringlich mit brennender Liebe zur Tora und zur Ehre Gottes: »Wo ist unser Hebron? Vergessen

17 Einzelheiten in Hans G. Kippenberg, »Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts. Von einem Konflikt zwischen Staaten zu einem Konflikt zwischen Religionsgemeinschaften«. In: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a.M. 2007, S. 465–507.

wir es? Und wo ist unser Sichem? Vergessen wir es? Und wo ist uns Jericho? Vergessen wir es gleichfalls?»¹⁸

Während die Bevölkerung Israels die Teilung des alten britischen Mandatsgebietes durch die UN in einen arabischen und einen jüdischen Staat (Resolution 181 vom 29. November 1947) begrüßte und die Ausrufung Israels als unabhängigen Staat am 14. Mai 1948 feierte, sah Rabbi Kook darin am 14. Mai 1967 umgekehrt einen Grund der Klage. Wenige Wochen später korrigierten die Truppen Israels diesen beklagenswerten Zustand und eroberten auf wundersame Weise genau diese biblischen Orte.

Diesen Vorgang sah nicht nur Rabbi Kook als Erfüllung einer alten Verheißung Gottes an Abraham und seine Nachkommen.

»Und der HERR sprach zu Abram: Ziehe hinweg aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen werde; so will ich dich zu einem großen Volke machen und dich segnen und deinen Namen berühmt machen, dass er zum Segensworte wird. Segnen will ich, die dich segnen, wer dir flucht, den will ich verfluchen, und mit deinem Namen werden sich Segen wünschen alle Geschlechter der Erde« (1. Moses 12,1–3 nach der Zürcher Bibel)

Studenten und Rabbiner seiner Schule sahen in dem militärischen Sieg einen Beweis seiner prophetischen Fähigkeiten, hielten mit ihm den Sechs-Tage-Krieg für einen »Krieg der Erlösung«, machten sich die Deutung der neuen Lage auch praktisch zueigen und organisierten gegen eine zögernde Regierung der Arbeiterpartei die Besiedlung der Westbank bzw. der Besetzten Gebiete von – wie es nun hieß – Judäa, Samaria und Gaza.¹⁹ Sie deuteten die militärische Besetzung der einst zum biblischen Land gehörenden Gebiete als Auftakt zum messianischen Prozess der Wiederherstellung des verheißenen Landes und handelten entsprechend. Aus dem Glauben an die Verheißung wurde ein praktisches Handlungskript.

Als Israel nach dem Überfall arabischer Nachbarstaaten am Yom-Kippur-Fest 1973 Territorien, die nach jüdischem Verständnis zum Land Israel gehörten, an Ägypten abtreten mußte, deuteten religiöse Siedler und ihre Rabbiner dies als Gottes Strafe für Israels zögerlichen Antritt des Erbes. Weil Israel die religiöse Bedeutung des Sieges von 1967 verkannt habe, sei es mit einer militärischen Niederlage bestraft worden; dies seien die »Wehen des Messias«. Die Lektion, die Israel erteilt worden sei, hieße: Die Besiedlung des Landes Israel muss vor allem anderen absoluten Vorrang haben. *Gusch Emunim* (wörtlich »Block der Gläubigen«) setzte diesen heilsgeschichtlichen Ablauf in die Tat um. Die Zeit der informellen Aktionen sei vorbei. 1974 etablierte der Block sich als eine eigenständige Organisation. Die Bewegung bezog ihre Kraft aus einer ebenso einfachen

18 Bericht über diese Predigt in: Zvi Yehuda Kook, *Torat Eretz Yisrael. The Teachings of Ha-Rav Tzvi Yehuda Hacohen Kook*. Commentary by David Samson; English translation and editing by Tzvi Fishman, Jerusalem 1991, S. 337–340, Zitat S. 339. Zu den beiden Kooks siehe: Gideon Aran, »The Father, the Son, and the Holy Land« in: Appleby (Hg.), *Spokesmen for the Despised*, Chicago 1997, S. 294–327.

19 Gershon Gorenberg, *The Accidental Empire. Israel and the Birth of the Settlements, 1967–1977*, New York 2006, S. 124.

wie zündenden Deutung der Situation: der messianische Geschichtsprozess hat begonnen – das Land Israel ist heilig – die jüdische Besiedlung des Landes beschleunigt die Erlösung – die Besiedlung hat Vorrang vor der Befolgung der Gesetze Israels und des Völkerrechts – die Palästinenser haben kein Anrecht auf das Land.²⁰ Der »Block der Getreuen« ging in den Besetzten Gebieten nicht selten mit Gewalt gegen Palästinenser vor und provozierte mit ihnen gewaltsame Konflikte. Die politische Rechte machte das religiöse Programm zu einem der Regierung, und diese unterstützte die Siedler.²¹ Nach Angaben der israelischen Armee gab es im Jahr 1977 656 Störungen der öffentlichen Ordnung im Westjordanland gemeldet; 1981 waren es schon 1.556 und 1984 dann 2.663.²² Mit mindestens 3.000 Fällen von Angriffen arabischer Jugendlicher auf Israelis rechnet Ehud Sprinzak von 1981 bis zum Beginn der ersten Intifada 1987.²³

Andererseits widersetzten sich die religiösen Siedler sowie der regionale Rat der Rabbiner von Judäa und Samaria einer politischen Lösung im Sinne von »Land für Frieden«. Sie hielten die Preisgabe von Teilen des biblischen Landes für einen Abfall vom Bund mit Gott. Mit dem Beginn des Friedensprozesses von Oslo verschärfte sich die Spannungen, sowohl nach außen mit den Palästinensern wie nach innen mit den Glaubensgenossen und entluden sich in zwei Gewalttaten: einem Massaker unter muslimischen Palästinensern und der Ermordung des Ministerpräsidenten Yitzhak Rabin. Für beide Gewalttaten waren religiöse Rechtfertigungen im Umlauf, die nähere Betrachtung verdienen. Sie folgten aus der Wahl der Präfiguration: der Verheißung des Landes an Abraham.

Das Massaker an betenden Muslimen richtete der in den USA geborene Arzt Dr. Baruch Goldstein am 25. Februar 1994 in der Grabhöhle von Machpela in Hebron an.²⁴ Zeitpunkt des Massakers war das Purim-Fest, das der gnadenlosen Rache von Juden an ihren Verfolgern in Persien gedenkt. Baruch Goldstein lief, entrüstet über die arabische Beleidigung »Itbach al-Jahud« (»Bringt die Juden um«), nach Hause, einer der jüdischen Siedlungen in den Besetzten Gebieten, holte sein Maschinengewehr, betrat das Gebäude von der islamischen Seite her und schoß in eine Menge Muslime, die gerade ihr Morgengebet verrichtete: Nach 111 Schüssen waren mehr als 30 Menschen tot. Goldstein wurde von Überlebenden überwältigt und totgeschlagen. Dem Begräbnis von Dr. Goldstein wohnten über 1.000 Siedler bei. Freunde stellten einen Grabstein auf mit der Inschrift:

- 20 Gideon Aran, »The Gospel of the Gush: Redemption as a Catastrophe« in: Emmanuel Sivan / Menachem Friedman (Hg.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, New York 1990, S. 157–175; Jamie Rosenman, »The Apocalyptic Ideology of Gush Emunim« in: <http://www.jjay.cuny.edu/terrorism/TheApocalyptic.pdf>. (die Seite existiert nicht mehr); Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York 1991, S. 110–127.
- 21 Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*.
- 22 Shaul Mishal / Reuben Aharoni, *Speaking Stones. Communiqués from the Intifada Underground*, New York 1994, S. 21.
- 23 Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, S. 148.
- 24 Details der Vorgänge bei Ehud Sprinzak, *Brother against Brother. Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination*, New York 1999, S. 1–4; 238–243; 258–266.

»Hier ruht der Heilige Dr. Baruch Kappel Goldstein, gesegnet sei das Andenken dieses aufrichtigen und heiligen Mannes, möge der Herr sein Blut rächen, der seine Seele den Juden, der jüdischen Religion und dem jüdischen Land geweiht hat. Seine Hände sind unschuldig und sein Herz ist rein. Er wurde als Märtyrer Gottes am 14. Adar, Purim, im Jahre 5754 getötet.«

Ein Jahr nach dem Massaker erschien ein Gedenkbuch: *Baruch Hagever* (»Baruch, der Mann«) herausgegeben von Jitzchak Ginsburgh (geb. 14 November 1944), einem amerikanischen israelischen Rabbi. Es preist die Tat als Vorbild für jeden gläubigen Juden.

Im Klima dieser aufgewühlten Leidenschaften geschah auch die andere Gewalttat. Als 1995 das zweite Oslo-Abkommen die palästinensische Autonomie auf weitere (biblische) Westbank-Städte und Dörfer ausdehnte, schlug die Vereinigung von Rabbimern der Besetzten Gebiete Alarm. Eine rabbinische Tradition wurde aktualisiert und in Umlauf gebracht: Derjenige, der einen Juden mit Tötungsabsicht »ausliefert« (*moser*) oder »verfolgt« (*rodef*), solle getötet werden. Eine Gruppe von Aktivisten sammelte sich vor der Residenz von Premierminister Jitzchak Rabin und führte das angeblich schlimmste Verfluchungsritual aus, das das Judentum kennt: *Pulsa di Nura* (aramäisch wörtlich »Feuerflamme«).²⁵

»Der Engel der Zerstörung möge ihn schlagen; er sei verdammt, wo auch immer er geht; seine Seele soll direkt seinen Körper verlassen und er soll diesen Monat nicht überleben«.

Die alte Drohung aus der Verheissung an Abram: »Wer dir flucht, den will ich verfluchen« (1.Mose 12,3) nahm ihren Lauf. Ein Talmudstudent der Bar Ilan Universität, Yigal Amir, Leser des Gedenkbuches für Baruch Goldstein, sah sich von den rabbinischen Stellungnahmen ermächtigt und tötete Jitzchak Rabin auf einer Friedenskundgebung am 4. November 1995. Auch die biblische Pinehas-Tradition war ein Vorbild: Erst die Tötung des jüdischen Übertreters des Bundes kann Gottes Zorn auf sein Volk Israel besänftigen (Numeri 25).²⁶

Die Siedler der Besetzten Gebiete sahen in der biblischen Landnahme eine Präfiguration. Von der Wiederholung der Landnahme erwarteten Siedler einen Effekt wie einst: den Sieg über die Feinde. Die beiden Gewalttaten gehörten zu den realen praktischen Folgen der religiösen Definition der Situation. Nicht abstrakte Werte oder Normen, sondern die religiöse Definition der Situation und das daraus abgeleitet Skript, begründen die Beziehung von Religion und Gewalthandeln.

- 25 Sprinzak, *Brother against Brother*, S. 274f (mit wörtlichem Zitat). Zwi Werblowsky teilte mir mit, die Formel aus dem Standardtext des großen Bannfluchs stammt. Er ist im Ritualkompendium KOLBO (frühes 14.Jh.) enthalten und wurde auf Hebräisch mit lateinischer Übersetzung abgedruckt bei John Selden, *De iure naturali & gentium*, liber 4 cap.8, S. 510 f.
- 26 Sprinzak, *Brother against Brother*, Kap. 8: »To Kill a Prime Minister« (S. 244–285). Michael Karpin / Ina Friedman, *Murder in the Name of God: The Plot to Kill Yitzhak Rabin*, London 1998, S. 102–130 (»Din Rodef«).

Eifern für Palästina als islamisches Stiftungsland

Eine Verschiebung der Deutung des Konflikts von völkerrechtlich nach religiös geschah auch auf Seite der Palästinenser. Die 1964 gegründete Palästinensische Befreiungsorganisation beanspruchte für alle Palästinenser unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit (Muslime, Christen) zu handeln und begründete in ihrer Charta den Widerstand gegen Israel mit dem Kampf der arabischen Völker gegen den Imperialismus.²⁷ Ihr gegenüber standen die Muslim-Brüder in ihrer Hochburg Gaza, die den Widerstand gegen Israel islamisch begründeten, dabei aber meinten, die Zeit für den bewaffneten Kampf gegen den Staat Israel sei noch nicht gekommen, eine Islamisierung der palästinensischen Gesellschaft habe Vorrang. Treibende Kraft dabei war seit den siebziger Jahren Sheikh Ahmad Yassin (1937-2004).²⁸ Er gründete 1973 das Islamische Zentrum, von dem aus Anstrengungen für die Errichtung einer islamischen Ordnung unternommen wurden. Im Islamischen Zentrum wurden Komitees für Glauben, Wohlfahrt, Gesundheit, Sport und Konfliktlösung gegründet, unter deren Leitung Kindergärten, Schulen, medizinische Einrichtungen, Sportvereine und Berufsbildungszentren für Jungen und Mädchen entstanden. 1983 erlangten die Muslim-Brüder die Kontrolle über die islamische Universität in Gaza, die Anzahl der von ihnen gestifteten Moscheen schnellte in die Höhe: von 1967 bis 1987 von 200 auf 600, im Westjordanland von 400 auf 750, darunter eine große Anzahl privat gestifteter Moscheen.²⁹ Dazu kam im Gaza-Streifen das gemeinschaftliche *waqf*-Vermögen, das mutmaßlich 10% aller Immobilien dort umfasste, darunter neben privaten Moscheen auch Ladengeschäfte, Handwerksbetriebe, Wohnungen. So wurden die Muslim-Brüder gesellschaftlich eine Macht.³⁰

Als Ende der siebziger Jahre die Revolution im Iran die islamische Welt aufrüttelte, fügten sich auch in Palästina Muslime einer neuen Generation nicht mehr der offiziell-

27 »The Palestinian National Charter« in: Walter Laqueur/ Barry Rubin (Hg.), *The Israel-Arab Reader. A Documentary History of the Middle East Conflict*, Harmondsworth 2001⁶, S. 117–121.

28 Sein Vater war Bauer im Gaza-Streifen gewesen und durch den Krieg von 1948 zum Flüchtling geworden. Ahmad Yassin, 1936 geboren, wuchs in einer Moschee der islamischen Bruderschaft auf. Im Alter von sechzehn brach er sich beim Spielen das Genick und war seitdem fast vollständig gelähmt. Zum Leben und Wirken von Sheikh Ahmad Yassin siehe Ziad Abu-Amr, »Shaykh Ahmad Yasin and the Origins of Hamas«, in: R. Scott Appleby (Hg.), *Spokesmen for the Despised*, Chicago 1997, S. 225–256.

29 Zu den sozialen Institutionen der Muslim Brüder in Gaza: Helga Baumgarten, *Hamas. Der politische Islam in Palästina*, München 2006, S. 31–36; Joseph Croitoru, *Hamas. Der islamische Kampf um Palästina*, München 2007, S. 53–58; Zaki Chehab, *Inside Hamas. The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*, London 2007, S. 19–22; Glenn E. Robinson, »Hamas as a Social Movement« in: Wiktorowicz, Quintan (Hg.), *Islam Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indiana 2004 S. 112–139.

30 Michael Dumper hat mit Hilfe von Interviews Licht in die Geschichte der *waqf*-Verwaltung im Gaza-Streifen gebracht: »Forty Years without Slumbering: waqf Politics and Administration in the Gaza-Strip, 1948–1987« in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1993) S. 174–190; Ze'ev Schiff / Ehud Ya'ari, *Intifada, The Palestinian Uprising – Israel's Third Front*, New York 1990, 220–239.

len Linie der Muslim-Brüder, wonach die Zeit für eine Erhebung gegen Israel noch nicht reif sei. Militante islamistische Gruppen schossen überall aus dem Boden.³¹ 1987 wendete sich dann auch für die Muslim-Brüder das Blatt: die vielen kleinen Konflikte zwischen Palästinensern und Siedlern bzw. Truppen Israels in den Besetzten Gebieten schwellen zum umfassenden Aufstand, der Ersten *Intifada*, an. Um die Unruhen zu koordinieren, setzte die PLO, die zur damaligen Zeit ihr Hauptquartier in Tunesien hatte, ein Oberkommando ein. In dieser Lage beschloss Sheikh Ahmad Yassin und seine Mitstreiter, die Koordination des Aufstandes nicht der PLO und ihrem United National Command (UNC) zu überlassen, sondern zu diesem Zwecke eine eigene Organisation zu gründen: »Islamische Widerstandsbewegung« (*harakat al-muqawama al-Islamiyya*) mit dem Akronym *hamas*, »Eifer«.³²

Die Sprache der Flugblätter, mit der einerseits das Nationalkommando der PLO und andererseits die Hamas die Situation definieren, war grundverschieden. Shaul Mishal/ Reuben Aharoni, haben in ihrer Studie *Speaking Stones* 53 Flugblätter ausgewertet, 28 von der UNC (auf den Seiten 51-198) und 25 von Hamas (auf den Seiten 199-285). Die meisten Flugblätter stammen aus dem ersten Jahr der Intifada (Dezember 1987-Dezember 1988). Die äussere Lage war für beide Seiten gleich. Man stützte sich ökonomisch auf eine lokale palästinensische Mittelschicht und bei der Militanz auf Komitees Jugendlicher (oft Studenten) *al-Shabiba* genannt.

Beide Lager, das nationale und das islamistische legitimierten den zivilen Ungehorsam gegenüber Israel verschieden. Das nationale Lager setzte sich gegen die Muslime für die Teilung Palästinas zwischen Juden und Arabern ein, und sprach dabei auch für die arabischen Christen in Palästina sprechen. Dabei beriefen sie sich auf den Teilungsplan der Generalversammlung der UN vom November 1947 (Resolution 181).³³ Während die Flugblätter des UNC erst schrittweise zur Anwendung von Gewalt aufriefen, deutete Hamas den Konflikt von Beginn an in einer gewalttätigen religiösen Sprache.³⁴

»Befreiung wird nicht vollendet ohne Opfer, Blut und *jihad*, die nötig sind bis zum Sieg«

heisst es in einem ihrer Flugblatt vom Januar 1988.³⁵ Es spricht die palästinensischen Muslime als Grenzkämpfer (*murabitun*) an. Die Juden, dämonisiert als Brüder von Affen und Mörder der Propheten, träumten von der Eroberung dieses Landes. Doch

31 Reuven Paz, »The Development of Palestinian Islamic Groups« in: Rubin, Barry (Hg.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. New York 2003, S. 23–40. Der Text wurde auch ins Internet gestellt.

32 Zur Geschichte von Hamas allgemein siehe neben den oben Anm. 29 genannten Werken auch noch Khaled Hroub, *Hamas. Political Thought and Practice*, Washington 2000; und Shaul Mishal/ Avraham Sela, *The Palestinian Hamas. Vision, Violence, and Coexistence*, New York 2000.

33 Mishal/Aharoni, *Speaking Stones, Communiqués from the Intifada Underground*. New York 1994, S. 36, 108–109

34 Ein Vergleich beider Lager hinsichtlich des Aufrufs zur Gewalt bei Mishal/Aharoni, *Speaking Stones*, S. 39–42.

35 Mishal/Aharoni, *Speaking Stones*, S. 36.

Gott ist stärker als ihre Armee. Zwei Wohltaten erwarten den Kämpfer: das Märtyrertum oder den Sieg über die Juden. Damit wird einerseits Israel jedes Recht an Palästina abgesprochen. Andererseits sind die von der israelischen Armee Erschossenen nicht einfach Gefallene, sondern Märtyrer auf dem Wege Gottes; ihr Tod ist ein Ausdruck für den Opfergeist der Palästinenser, die das ewige Leben mehr liebten als ihre Gegner das irdische. Ein Volk, das den Tod nicht fürchte, sterbe nicht. Der Aufstand stelle eine unüberhörbare Ablehnung der jüdischen Besetzung, der Landenteignungen, des Siedlungsbaus und der Unterwerfung unter die Zionisten dar; er rüttle das Bewußtsein derer auf, die nach einem kranken Frieden, nach hohlen internationalen Konferenzen und nach dem verräterischen Abkommen von Camp David um Atem ringen. Die Intifada zeige, dass der Islam die Lösung und die Alternative sei. Die Siedler mögen wissen: Das palästinensische Volk kenne den Weg von Opfer und Märtyrertum und sei in dieser Hinsicht freigiebig.³⁶ Wie ernst die Drohung gemeint war, zeigen die 66 Gewalttaten an Israelis während der ersten drei Jahre der Intifada, oft mit dem Messer ausgeführt.³⁷

Im August 1988 veröffentlichte die Hamas ihre Grundsatzserklärung. In ihr heißt es

»Im Namen Gottes des Erbarmers, des Barmherzigen! ... Die islamische Welt brennt, und ein jeder von uns hat – und sei es ein wenig – Wasser zu gießen, um zu löschen, was zu löschen er vermag, ohne auf andere zu warten. ... Ihr Menschen! Aus der Mitte des Unglücks, aus dem Meer des Leidens, aus den Schlägen der gläubigen Herzen und der (durch rituelle Waschung) reinen Arme, im Bewußtsein der Pflicht und in Erfüllung von Gottes Auftrag erging der Ruf, erfolgten die Zusammenkunft und der Zusammenschluß. ... Als die Idee gereift und die Saat gewachsen war, ... ging die islamische Widerstandsbewegung daran, ihre Rolle wahrzunehmen, auf dem Weg ihres Herrn schreitend.«³⁸

Mit diesen Worten gibt die Präambel der Bildung der Widerstandsbewegung einen heilsgeschichtlichen Ort. Die islamische Welt steht in Flammen, Unglück ist über sie gekommen, kein Gläubiger darf jetzt noch untätig bleiben. Doch Hilfe ist in Sicht; die Vergebung, um die die Gläubigen Gott gebetet haben, ist endlich erhört worden. Mit den Leiden hat Gott eine neue Gemeinschaft ins Leben gerufen, die sich auf den Weg des Krieges begibt und damit Hoffnung verbreitet: Hamas.

Obwohl der Aufstand sich in Formen des zivilen Ungehorsams der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung vollzog, dominierten in der Hamas religiöse Heilserwartungen. Das Präfigurat sind jene Ausführungen im Quran, insbesondere in den Suren Medinas,

36 Dieses Kommuniqué in englischer Übersetzung im Anhang des Buches zu Khaled Hroub, *Hamas. Political Thought and Practice*, S. 265f. Mishal/ Aharoni, *Speaking Stones* bezeichnen ein Flugblatt vom Januar 1988 als erstes der Hamas (S. 201–203). Auch dieses spricht die Aufständischen als *murabitun* an.

37 Diese Zahlen aus S. Mishal /A. Sela, *The Palestinian Hamas*, S. 57 mit Anm. 6 auf S. 209.

38 Deutsche Übersetzung von Lutz Rogler in: Baumgarten, *Hamas*, S. 207–226; Zitat S. 207f; engl. Übers. im Avalon Projekt der Yale Law School: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (Aufruf 23.12.2015)

die Gottes Hilfe bei den Siegen Mohammeds beschreiben, als er vom Propheten in Mekka zum Staatsmann in Medina avanciert war:

»Gott hat euch doch (seinerzeit) in Badr zum Sieg verholfen, während ihr (eurerseits) ein bescheidener, unscheinbarer Haufe wart« (Sure 3:123) oder diese: »Wenn es unter euch auch nur zwanzig gibt, die standhaft sind, werden sie zweihundert besiegen. Und wenn es unter euch hunderte gibt, werden sie tausend von denen, die ungläubig sind, besiegen« (Sure 8:66).

Der kleinen Schar echter Muslime schenkt Gott den Sieg über die viel größere Zahl der Feinde.

In ihrer Charta trug Hamas eine konsequent islamische Deutung des Aufstandes vor. Das soziale und politische Unrecht, das schon im ersten Kommuniqué beklagt wird – Besetzung des Landes, Landenteignungen, Siedlungsbau, Unterwerfung unter die Zionisten – wurde in ein einziges Sakrileg zusammen gefaßt: der Schändung eines heiligen Territoriums. Palästina ist nämlich islamisches Stiftungsland (Art. 11). »Die Muslime der Eroberungszeit haben es (Palästina) den muslimischen Generationen bis zum Tag der Auferstehung als *waqf* [Stiftung] übertragen«.

Nach der Eroberung habe der Kalif entschieden, dass die Ländereien in der Hand der Bewohner bleiben sollten, die Einkünfte daraus aber auf ewig einer gemeinnützigen Verwendung zufließen sollen. Mit dieser Deutung griff Hamas ein Konzept auf, das erst im 20. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit dem Zionismus diese spezifische Bedeutung erlangt hat. In Analogie zur jüdischen Idee einer ‚Erlösung‘ des Landes forderten Muslime seine ›Rettung‹.³⁹ Präfiguren brachen also nicht wirklich alt zu sein, sondern können auch »erfundene Tradition« sein. Das jüdische Präfigurat wurde von den Muslimen mit einem eigenen beantwortet. Die jüdische Definition der Besetzung hat die islamische Deutung provoziert.

Auch die Vorstellung, man könne sich selber zum Märtyrer machen durch Selbsttötung, ist erst im 20. Jahrhundert entstanden. 1991 rief Hamas eine Brigade ins Leben, deren Aufgabe der militärische Schutz des islamischen Territoriums sowie der bewaffnete Kampf gegen Israel war. Sie wurde nach Izz al-Din al-Qassem benannt und knüpfte damit an die Kämpfe der 30er Jahre an. Er war als Märtyrer unvergessen. Während der ersten Intifada beriefen sich nicht nur die Flugblätter von Hamas, sondern auch des UNC auf ihn.⁴⁰ Die Brigade wurde berüchtigt wegen ihrer Märtyreroperationen bzw. Selbstmordattentate. Ein Hamas-Anführer, Dr. A. Rantisi hat in einem Gespräch mit Mark Juergensmeyer behauptet, dass die Militäroperationen von Hamas anfangs nur Soldaten in den Besetzten Gebieten golten haben. Dies habe sich

39 Gudrun Krämer, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*, München 2002, S. 292–296; zur Rechtsinstitution des *waqf* siehe Jan-Peter Hartung, »Die fromme Stiftung [waqf]. Eine islamische Analogie zur Körperschaft?« in: Hans Kippenberg/Gunnar Folkert Schuppert, (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitstatus von Religionsgemeinschaften*. Tübingen 2005, S. 287–314. besonders S. 298–303.

40 G. Krämer, *Geschichte Palästinas*, S. 302–307; Mishal/Aharoni, *Speaking Stones*, S. 33.

erst geändert, als 1994 der jüdische Siedler Dr. Baruch Goldstein in der Patriarchenhöhle von Hebron das Blutbad unter Muslimen anrichtete; danach seien dann auch Zivilisten angegriffen worden.⁴¹ Dafür könnte sprechen, das erste Selbstmordattentat auf einen zivilen Schulbus mit Toten und Verletzten erst nach dem Massaker von Baruch Goldstein in der Patriarchenhöhle am 6. April 1994 in der Stadt Afula (Nordisrael) verübt wurde – und zwar genau vierzig Tage nach dem Massaker und damit an dem Tag, an dem üblicherweise die Gedenkfeier für einen Märtyrer stattfand. Eine Woche später, am 13. April wurde im israelischen Hadara ein weiterer Bus Ziel eines Anschlages mit wiederum Toten und vielen Verletzten. Allerdings ist die Chronologie umstritten. Joseph Croitoru datiert den ersten palästinensische Selbstmordanschlag viel früher auf 1974, muß sich aber mit israelische Quellen auseinander setzen, die in dem damaligen Angriff und der Tötung des Angreifer eine militärische Aktion sahen, während die »Volksfront für die Befreiung Palästinas« darin im nachhinein eine absichtliche Selbsttötung sah.⁴²

Eine derartige Tat bedarf einer Organisation, die die Tat rechtfertigt, das Ziel bestimmt und den Täter einweist.⁴³ Selbstmord- bzw. Märtyreroperationen sind selten spontan, sondern meistens Teil von Kampagnen gegen eine Besatzungsmacht, Reaktionen einer militärisch hoffnungslos unterlegenen Bevölkerung auf Übergriffe einer Besatzungsmacht eines demokratischen Staates; sie kommen nicht nur im islamischen Raum vor, sondern zum Beispiel auch in Sri Lanka, wie Robert A. Pape gezeigt hat.⁴⁴ Auch in Palästina ist die Kampfform nicht auf Muslime beschränkt geblieben, sondern auf Nationalisten übergesprungen; die nationalistische PLO stellte die al-Aqsa-Brigade auf, die in gleicher Weise operierte.⁴⁵ Die Meinungsumfragen unter Palästinensern zeigen eine wechselnde Zustimmung zu dieser Art des Kampfes als Antwort auf israelische Repressionen: von 29% im Jahre 1995 stieg sie auf 73% im Jahre 2001 und fiel dann wieder auf 61% im Jahre 2003.⁴⁶ Pape zieht aus diesen Befunden folgenden Schluss:

»Das Märtyrertum wird gerechtfertigt durch den Nutzen, den es für den Schutz der lokalen Gemeinschaft vor ausländischer Besetzung hat, und nicht als ein Zweck in sich selbst. Verlautbarungen des Politbüros von Hamas folgen regelmäßig einer

41 Mark Juergensmeyer, *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg 2004, 103–114, (»Abdul Aziz Rantisi und die Selbstmordmissionen der Hamas«) auf S. 107 f.

42 Joseph Croitoru, *Hamas. Der islamische Kampf um Palästina*. München 2007, S. 81.

43 Eine vergleichende Analyse solcher Operationen von Diego Gambetta, »Can We Make Sense of Suicide Missions?« in: derselbe (Hg.), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford 2005, S. 259–299.

44 Robert A. Pape, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism* New York 2005, Appendix »Suicide Terrorist Campaigns, 1980–2003«, S. 263; gegen die Interpretation durch Pape wendet sich entschieden Martin Kramer in einer Debatte 2005 in Washington. (<http://martinkramer.org/sandbox/tag/robert-pape>) (Zugriff am 25. 12. 2015). Er argumentiert für eine von Israels Repression unabhängige islamische Praxis.

45 Pape, *Dying to Win*, 260–262.

46 Pape, *Dying to Win*, 49–51.

dreiteiligen Logik: dass Selbstmordoperationen eine Antwort auf die Besetzung sind; sie legitimiert sind auf Grund der Schwäche der eigenen konventionellen Militärmacht; sie gerechtfertigt sind angesichts von Israels Verletzlichkeit gegenüber derartiger Gewalt.«⁴⁷

Die Operationen sind taktisch geplant und angelegt; die Bedeutungen, die die muslimischen Kämpfer und ihre Mitstreiter ihrem Einsatz geben, werden heilsgeschichtlich im Sinne der islamischen Martyriumslehre gedeutet. Ein einziger Tropfen Blut, den ein Muslim auf dem Wege Gottes vergießt, sichert ihm die Erlösung und den Platz im Paradies; sein Sterben ist von einem Lächeln der Freude begleitet, sein Begräbnis ist in Wirklichkeit seine Hochzeit. Dies alles steht in diametralen Gegensatz zu jüdischen Auffassungen, die die Zerstörung des Körpers gerade als den Verlust der Teilnahme an der Auferstehung fürchten. Jüdische Teams, beispielsweise von Ultra-Orthodoxen – die vom Wehrdienst ausgenommen waren – eilen an die Tatorte von Selbstmordanschlägen, um die zerrissenen Körper von Juden wieder zusammen zu setzen, so daß sie zur Auferstehung fähig sind.⁴⁸

Immer wieder gab es zwischen Israel und der Hamas aber auch Perioden, in denen die Hamas und Israel auf Kampf verzichteten. Das Verhältnis von Hamas zum Staate Israel ist weniger eindeutig, als die Idealisierung von Rache und Gewalt auf den Flugblättern vermuten läßt. Das soziale Netzwerk, das die Muslim-Brüder geschaffen hatten, war ein günstiger Nährboden für die Bereitschaft der ihm Angehörenden, es mit Gewalt gegen Angriffe von außen oder von innen zu verteidigen. Jedoch erzwang dasselbe Milieu auch eine gewisse Flexibilität im Kampf gegen Israel. Begründet war beides in den Zwängen, die das Sozialwerk der Hamas auferlegte. Anders als die Gruppe *Islamischer Jihad*, die eine krieglerische Glaubensbewährung unabhängig von solchen Rücksichtnahmen praktizierte, sah Hamas den Kampf auch als Mittel für das Wohl der Allgemeinheit (*maslaha*). Hamas hatte Deutungsmuster, mit denen sie flexibel auf sich ändernde Situationen reagieren konnte.⁴⁹ Diese Ambivalenz wird von dem Terroristenbegriff, wie er heute üblich ist, nicht erfaßt. Demnach wären Terroristen moralische Nihilisten, die absichtlich unschuldige Zivilisten verrichten oder verstümmeln. Das ist nur zum Teil richtig. Wenn man den Begriff *Le Terreur* der französischen Revolution zugrunde legt., kommt man dem Sachverhalt näher: es sind kriminelle Handlungen, die aus einem Übermaß an Gerechtigkeitsempfinden begangen werden. Die Akteure kön-

47 R.A. Pape, *Dying to Win*, S. 192 mit Quellenbelegen zu allen drei Gesichtspunkten S. 192f (meine Übersetzung); vgl. Anne Marie Oliver/Paul F. Steinberg, *The Road to Martyrs' Square. A Journey into the World of the Suicide Bomber*, Oxford 2005, S. 72–76.

48 Birgitta Nedelmann, »Die Selbstmordbomber. Zur symbolischen Kommunikation extremer politischer Gewalt« in: Jürgen Gerhardt/ Ronald Hitzler (Hg.), *Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse*. Festschrift Friedhelm Neidhardt. Opladen 1999, 379–414; Nurit Stadler, *Yeshiva Fundamentalism. Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*, (Kapitel 7, A Case Study: Terror, ZAKA, and the ›Soldiers of Piety‹, 135–157). New York 2009.

49 Dazu Robinson, *Hamas as a Social Movement*, S. 133.

nen einfach keine Geduld aufbringen, sondern wollen das Machtwort Gottes hier und heute sprechen.

Nach Abschluß der Oslo-Verträge kam Hamas nicht mehr um die Frage herum, ob sie sich an den Wahlen zum palästinensischen Parlament beteiligen und damit die Teilung Palästinas und die Existenz Israels anerkennen sollte oder nicht. Die Mitglieder begannen, diese Frage zu diskutieren. Ein internes Hamas-Dokument von 1992 spielte in Erwartung einer Autonomie Palästinas und der dann bevorstehenden Wahlen die verschiedenen Optionen durch: Boykott bzw. Verhinderung der Wahlen oder Teilnahme unter anderem bzw. dem eigenen Namen. Die Bewertung tendierte in Richtung einer Teilnahme. Die islamische Bewegung, so die Begründung, habe in den Jahren der Intifada viel Ansehen erworben, viele Anhänger gewonnen und müsse ihre eigenen fundamentalen Interessen im Auge behalten. Hamas dürfe sich nicht politisch isolieren, sondern müsse ihre populäre Basis in Wahlen absichern; sie müsse aber den Jihad zur Befreiung Palästinas auch in der Zeit der Autonomie fortführen und sich einer Normalisierung des Status quo und einer Aufgabe palästinensischer Rechte widersetzen.⁵⁰ Eine »Koexistenz im Konflikt«, nannten zwei israelische Forscher diese Haltung.⁵¹

Als Hamas sich Jahre später 2006 für die Teilnahme an den Wahlen entschied und damit stärker auf Koexistenz als auf Konflikt setzte, sah die Regierung Israels und in ihrem Kielwasser der USA darin genau umgekehrt den Versuch einer Terrororganisation, die Palästinensische Autonomiebehörde zu übernehmen; aus der Sicht der Organisation selber aber war diese Entscheidung gerade umgekehrt die Folge einer geänderten Definition der Situation, die einen Verzicht auf Gewalt ratsam sein ließ. Die sozialen Institutionen, die die Muslim-Brüder und das Islamische Zentrum unterhielten und die für viele Palästinenser lebensnotwendig geworden waren, verlangten eine Abwägung (nach Max Weber) zwischen einer Verantwortungs- und einer kriegesischen Gesinnungsethik.

Dem sozialen Islam der Hamas war eine intensive Durchdringung der Zivilgesellschaft gelungen; dieser Erfolg aber hat den Islamisten zugleich neue Aufgaben beschert und neue Zwänge diktiert. Mit der zivilgesellschaftlichen Institutionalisierung waren Handlungsbeschränkungen verbunden, die überzeugte Jihadisten strikt ablehnten. Diese Differenz zeigt sich im Falle der Hamas darin, dass die Flugblätter nie nur Gewalt, sondern immer auch Geduld gepredigt haben. So heißt es in einem Flugblatt:

Wisse, dass der Sieg Geduld (*sabr*) verlangt und Gott auf der Seite der Gerechten ist.⁵²

Es ist dieselbe Macht eines sozialen Islams, die sowohl Gewalt erlaubt aber auch Grenzen setzt. Einen echten Frieden mit Israel kann sich die Hamas nicht vorstellen, einen

50 Mishal/ Sela, *The Palestinian Hamas*, S. 126 (im Kapitel »Calculated Participation« 113–146).

51 Mishal/Sela, *The Palestinian Hamas*, S. 83–112 (»Coexistence within Context«).

52 Mishal/ Sela, *The Palestinian Hamas*, S. 63 (Übers. HGK).

Waffenstillstand (*hudna*) indes schon.⁵³ Diese Option wird von den politisch Verantwortlichen in Israel und den USA empört zurückgewiesen. Doch zeigen historische Studien, dass islamische Staatswesen durchaus ein Völkerrecht kannten und dass Sicherheitsverträge in den Beziehungen mit nichtislamischen Gemeinwesen eine Tradition haben.⁵⁴ Beachtlich ist auch der aktuelle Fall der ägyptischen Jama'a al-Islamiyya, die 1997 ihre Gewaltstrategie revidierte und mit den zuvor verabscheuten Institutionen des ägyptischen Staates einen Waffenstillstand einging.⁵⁵

Jihadistische Gesinnungsethik

Es wird häufig angenommen, Konzeptionen, die religiöse Gewalthandlungen rechtfertigen, diese auch direkt hervorbringen. Wenn Hartmut Esser mit der Definition der Situation auch bestimmte Scripts oder Drehbücher verbindet, dann betont er zu Recht, dass die Handelnden diese aus Alternativen bewußt auswählen. Sie gehen aus einem Akt der Selektion hervor. Immer sind auch andere Möglichkeiten des Handelns denkbar. In der Modellierung der Selektion werden die objektiven Umstände ebenso berücksichtigt wie die Sinndeutungen, die den Handelnden bekannt sind. Wie sich beide zueinander verhalten, wird diskutiert. Esser sucht die Antwort, in dem er die Selektion der Handlung mit der Erwartung ihres Wertes erklärt.⁵⁶

Ein Fall findet sich bei Max Weber näher untersucht. Wenn Gläubige die sozialen Umständen, unter denen sie stehen, ablehnen, und in Widerspruch dazu eine solidarische Ethik pflegen – von Max Weber »Brüderlichkeitsethik« genannt – dann entsteht laut Weber der Entscheidungszwang, ob der Wert des Handelns unter den Bedingungen der »brüderlichkeitsfremden Bedingungen der Welt« . am Eigenwert des Tuns hängt oder am Erfolg des Handelns; ob der Wert der Gesinnung dazu berechtigt, die Verantwortung für die Folgen von sich zu weisen oder ob die Verantwortung für die Folgen auch Kompromisse heiligt.⁵⁷ Weber radikalisierte diese ethische Alternative zu den gleichrangigen Optionen von Gesinnungsethik vs. Verantwortungsethik. Beide können im selben Wert wurzeln, schreibt Wolfgang Schluchter. Es ist ein Mißverständnis zu meinen, es handele sich um den Gegensatz von ethischem versus machtpolitisches Handeln. Verantwortungsethik setzt die Geltung genau derselben Werte voraus wie die Gesinnungsethik. »Es kann ... *keine* ethische Handlung *ohne* Gesinnungswert

53 Mishal/Sela, *The Palestinian Hamas*, S. 86.

54 Rüdiger Lohker, *Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada*, Bremen 2006, S. 33f; S. 41–43.

55 Dokumentiert von Issam Fawzi/ Ivesa Lübben, *Die ägyptische Jama'a al-islamiya und die Revision der Gewaltstrategie*, Hamburg DOI Focus 15, 2004; dazu Gudrun Krämer, »Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten« in: Clemens Six/ Martin Riesebrodt/ Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck 2005, 185–200.

56 Hartmut Esser, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 1, *Situationslogik und Handeln*. Frankfurt 1999, Kap. 6 »Handeln« S. 177–244, Kap. 7 »Die Wert-Erwartungstheorie« S. 247–259.

57 MWG I/19, S. 497.

geben«. ⁵⁸ Die Folgen für unser Problem sind klar: Derselbe Wert der Brüderlichkeit kann sowohl die Maxime eines an Gesinnungsethik wie an Verantwortungsethik orientierten Handelns werden. Hamas hat ihre Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Option von der Lage, in der sich die religiöse Gemeinschaft befand, abhängig gemacht. Muslime sollten die eigene Entscheidung, wie zu handeln, im Lichte des Gemeinwohls (*maslaha*) bewerten, haben auch die Vertreter eines ratgebenden Online-Islam propagiert, darunter Yusuf al-Qaradawi. ⁵⁹ Bei der Rekonstruktion der Selektion der Handlungsoption muß man solche Abwägungen berücksichtigen.

Vertreter einer strengen und unnachgiebigen gesinnungsethischen Option sind aus Ägypten bekannt. Aus den Kreisen des ägyptischen Jihad kam die Schrift *Die Versäumte Pflicht*, die lehrte, Jihad sei eine individuelle Glaubenspflicht gleich den übrigen »fünf Säulen« des Islams. Sie wurde später in Auszügen bei der Ausbildung von islamischen Kämpfern in Afghanistan verwendet. ⁶⁰ Verfaßt hatte sie Abd al-Salam Faraj, ein Elektroingenieur (1954-1982), der mit dieser Schrift die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat rechtfertigte und zusammen mit den Attentätern hingerichtet wurde. ⁶¹ Den grundlegend neuen Gedanken dieses kriegesischen Gesinnungsislams hatte Sayyid Qutb formuliert, dessen Schriften der Verfasser der *Versäumten Pflicht* kannte und zitierte (§ 135). Die Kultur der islamischen Länder sei so umfassend vom Heidentum verdorben, dass es keine äußere soziale Repräsentanz des Islams mehr gebe, auch nicht in den sozialen Enklaven der Muslim-Brüder. Allein das Herz und seine Intention sei als Wohnort und »Territorium« des Islams übrig geblieben. Mit dieser düsteren Diagnose war eine Hoffnung verbunden, die sich aus den Anfängen des Islams nährte. Bevor Mohammed den Koran als Rechtsordnung etablieren konnte, mußte er in den Herzen der Menschen verankert sein. Auch heute müsse und könne der islamische Glaube erst wieder in lebendigen Seelen und in einer vitalen Gemeinschaft Realität werden, ehe er zu einer politischen Bewegung wird, die mit der heidnischen Über-

58 Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band 1: *Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*. Frankfurt/M. 1988, 165–200 (»Gesinnungsethik und Verantwortungsethik: Probleme einer Unterscheidung«), Zitat S. 198. Zu einem ähnlichen Befund kommt Hartmann Tyrell, »Antagonismus der Werte – ethisch« in: Hans G. Kippenberg /Martin Riesebrodt (Hg.), *Max Webers ›Religionssystematik‹*. Tübingen 2001, S. 315–334, besonders S. 331–333.

59 Armando Salvatore / Dale F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden / Boston 2004; Armando Salvatore, »Qaradawi's maslaha. From Ideologue of the Islamic Awakening to Sponsor of Transnational Public Islam«. In: Bettina Gräf/Jakob Skovgaard-Petersen (Hg.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*. London 2009, S. 239–254.

60 Roland Jacquard, *In the Name of Osama Bin Laden. Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood*, Durham 2002, S. 60 sowie Appendix Dokument 12, S. 200f.

61 Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986, S. 6f. Zur Abgrenzung der Position Faraj's von rivalisierenden Gruppen und anderen Auffassungen siehe Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 2005², S. 149–169 (»The Relevance of the Jihad Doctrine in Sadat's Egypt«).

macht bricht.⁶² Die Islamizität einer Handlung kann nur noch von der Intention (*niyya*) des einzelnen Akteurs garantiert werden.⁶³ Diese Auffassung widerspricht fundamental der Strategie der Muslim-Brüder, Territorien der Gottlosigkeit zu entreißen und soziale Enklaven einer wahren islamischen Ordnung der Gottlosigkeit zu bilden. Nach der Auffassung dieser Jihadisten aber war die Welt unheilbar an die Gottlosigkeit verloren. Daraus erwuchs der Angriff am 11. September 2001 auf die USA.

Den Tätern vom 11. September 2001 war eine geistliche Anleitung mit auf den Weg gegeben worden, die diese Reinheit der Intention im Moment der Selbsttötung sichern sollte. Über die Gründe des Angriffs auf die Machtzentren der USA: das ökonomische im WTC, das militärische im Pentagon, das politische im Kapitol – das Ziel der in Pennsylvania abgestürzten Maschine – sagt die Anleitung kein Wort. Zweck der geistlichen Vorbereitung des Angriffs ist das »Erneuern der Intention« (*niyya*). »Intention« ist im islamischen Recht eine fundamentale Kategorie. »Eine gottesdienstliche Handlung ohne *niyya* ist ungültig, wie eine *niyya* ohne Handlung [ungültig ist]«. ⁶⁴ Als Beispiel für eine vorbildliche Vorbereitung auf einen Akt kriegerischer Gewalt verweist die Geistliche Anleitung der Attentäter auf Ali, Neffe und Schwiegersohn Mohammeds, im Grabenkrieg 627 n. Chr. Dieser wurde während des Kampfes von einem Ungläubigen bespuckt. Statt sofort gegen ihn vorzugehen, steckte er das Schwert in die Scheide. Er wollte ihn nicht aus einem Rachgefühl heraus erschlagen. Dazu heißt es:

Als er (Ali) sich aber der Intention [des Kampfes für Gott] noch einmal versichert hatte, kehrte er zurück, schlug auf den Ungläubigen ein und tötete ihn. Alles dies geschah in kurzer Zeit. Man muss sich vor einer Tat innerlich darauf vorbereiten, damit alles, was man tut, nur für Gott ist (3/13–15).

Die Beleidigung Alis verlangt Bestrafung. Jedoch ist es die innere Vorbereitung, die darüber entscheidet, ob es nur eine persönliche Vergeltung oder ein Kriegszug im Namen Gottes ist.

Entsprechend der Anleitung sollten die Täter drei rituelle Phasen durchschreiten. In der Nacht zuvor sollten sie mittels Rezitationen, Gebete, Meditationen und Waschungen ihre Intention erneuern. Auf dem Flughafen, der zweiten Phase sollte sich der Kämpfer durch das für andere unhörbare Murmeln der Worte des arabischen Glaubensbekenntnisses: »Es gibt keinen Gott außer Gott« vor der Übermacht der westlichen Zivilisation schützen und dadurch unerkannt bleiben. In der letzten Phase erfolgt der Angriff auf die Besatzungen der Flugzeuge in der Form eines kriegerischen Überfalls (*ghazwa*), wie Mohammed ihn in Medina im Grabenkrieg vorexerziert hatte.

62 Sayyid Qutb, *Milestones*, Delhi 1985, S. 30–39; David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley 2005, S. 103; Sabine Damir-Geilsdorf, *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg 2003, S. 181–190 (»Jihad-Konzept«).

63 In diesem Zusammenhang ist auch ein Handbuch islamischen Terrors zu erwähnen, das Raphael Israeli vorgestellt hat: »A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism« in: *Terrorism and Political Violence* 14 (2002), S. 23–40. In Zusammenhang mit dem Selbstmordverbot heißt es: »What matters is not the act, but the intention (*niyya*) of the martyr« (S. 35).

64 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, S. 116.

Wenn möglich, sollen die Täter mit dem Glaubenszeugnis auf den Lippen sterben: »Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet«. Und wenn Gott will, folgt danach das Treffen im Höchsten Paradies mit der Erlaubnis Gottes« (3/21–23). Die Berechtigung der Tat ergibt sich auch daraus, dass sie als frühislamischer Kriegszug (als *ghazwa*) inszeniert wird.

Selbst Handlungen, die im Flugzeug sinnlos sind, wie die Plünderung der Feinde, sollen symbolisch durchgeführt werden. Das heißt jedoch nicht, es hätte keine Gründe für den Angriff gegeben. Die scheinheilige Frage von Präsident Bush, warum hassen sie uns nur, wurde von der Kriegserklärung Osama bin Ladens und anderer Jihadisten bereits 1998 klipp und klar beantwortet: weil die USA die heiligsten islamischen Orte auf der arabischen Halbinsel in Saudi-Arabien durch ihre Militärpräsenz im Land entweißen und ihre Bodenschätze stehlen; weil sie zweitens dem irakischen Volk durch ihr Embargo schweren Schaden zugefügt hätten, dem eine Millionen Menschen zum Opfer gefallen seien und weil sie den Irak zerstören und auch alle anderen Staaten der Region in wehrlose Kleinstaaten auflösen wollten, um so Israels Überlegenheit über die arabischen Nachbarstaaten zu garantieren. Die hier beklagten politischen Vorgänge hat Michael Lüders in ein politisches Bild westlicher Interventionen im Nahen und Mittleren Osten einfügt⁶⁵. Sie aber als eine Kriegserklärung an Gott aufzufassen und die Verteidigung des Islams als die oberste Pflicht aller Gläubigen aufzufassen, – formell in die Form einer Rechtbelehrung (*hukm*) gegossen –, gibt ihnen einen religiösen Bezugsrahmen und begründet eine exzessive Gewalt:

Es ist eine individuelle Glaubenspflicht eines jeden Muslims in jedem Land, Amerikaner und ihre Verbündeten, Zivilisten und Militärs, zu töten, um die al-Aqsa-Moschee in Jerusalem und die Heilige Moschee von Mekka aus ihrer Gewalt zu befreien, so dass sich alle ihre Armeen aus der islamischen Welt zurückziehen, besiegt und unfähig, noch irgendeinen Muslim zu bedrohen.⁶⁶

Auch ermahnt die Erklärung die Muslime, angesichts der Unausweichlichkeit des Krieges nicht an ihrem Leben zu hängen. Wollen sie wirklich das Leben in dieser Welt dem in der zukünftigen Welt vorziehen? Das Heil jedes Einzelnen steht auf dem Spiel.

Religiöse Weltablehnung erzeugt eine eigene Kultur; die Mittel, mit denen Gläubige »außerweltliches« Heil hoffen zu erwerben, haben eine psychologische Wirkung und schaffen dadurch »innerweltliche« Tatbestände. Max Weber hat auf dieser Differenz seine ganze Religionssoziologie errichtet.

»Auch dieses außerweltliche Heilsgut war nun aber keineswegs ein nur jenseitiges. Auch da nicht, wo es sich selbst als solches verstand. Vielmehr war, psychologisch betrachtet, gerade der gegenwärtige, diesseitige Habitus dasjenige, worum es den Heilsuchenden primär zu tun war«.... »Der weltablehnende Asket hat mindestens

65 Michael Lüders, *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*. München 2015 (Saudi-Arabien 30f; Irak-Embargo 42–45).

66 Bruce Lawrence (Hg.), *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden*. Translated by James Howarth. London 2005, S. 61 (Übers. HGK).

die negative innere Beziehung vorausgesetzten *Kampfes* zur ›Welt‹. Bewährung sei das psychologisch allein Greifbare an den Heilsgütern.⁶⁷ Man solle daher zweckmäßigerweise von ›Weltablehnung‹ und nicht von ›Weltflucht‹ sprechen.⁶⁸

Eine »negative innere Beziehung zur Welt« findet gegenwärtig auch unter Muslimen Anklang, besonders auch in der Diaspora. Neue kulturelle Praktiken entstehen und werden medial vermarktet. Videobotschaften von Attentätern, bevor sie aufbrechen; Testamente, die sie hinterlassen; Erzählungen, die sich um ihre Mütter und Frauen ranken; Poesie; Websites, die ihrer gedenken, oder westliche Deutungsversuche von Journalisten und Wissenschaftlern zitieren. Setzte sich der Islamismus in den Ländern des Nahen Ostens eine Re-Islamisierung von Gesellschaft und Staat zum Ziel, so entfaltete sich in der Diaspora ein Neo-Islamismus (Olivier Roy) in Form einer islamischen Lebensführung.⁶⁹ Doch kann er das nur, indem er sich Formen westlicher Religiosität aneignet. »Es gibt eindeutig eine Verknüpfung zwischen der wachsenden Entterritorialisierung des Islams ... und der Verbreitung spezifischer Formen von Religiosität«, bemerkt Roy.⁷⁰ Aus institutionalisierter Religion wird eine persönliche Religiosität. Dabei büßt die imaginierte islamische Gemeinschaft (die *umma*) ihre geographische Bindung an ein Territorium ein und wird zu einer globalen »Religionsgemeinschaft«, die wesentlich auf die Lebensführung gegründet ist. Als Terry McDermott die Motive der Täter so monströser Taten wie die der Hamburger Zelle – Mohammed Atta, Marwan al-Shehhi und Ziad Jarrah – sowie ihres Organisator Ramzi bin al-Shib verstehen wollte, hat er alle biographischen Informationen, die er über sie in Hamburg finden konnte, zusammengetragen. Sie wollten kämpfen, egal wo. Tschetschenien war genauso im Gespräch wie Afghanistan. Die Antwort, die McDermott auf seine Suche nach den Motiven gibt, hat ihn selbst verstört: Es waren »bedauerlicherweise ... ganz normale Menschen«. Er fand junge Muslime, die in der Diaspora zu Gläubigen geworden waren – zu Gläubigen, die sich nicht den kleinsten Zweifel am Glauben gestatteten. Und eben darin sieht er eine Ursache. »Es ist nicht der Glaube selber, sondern diese Gewißheit, die das Problem erzeugt.«⁷¹ Als Migranten, die einen reinen Islam leben können als die ›Heuchler‹ in den Heimatländern, kultivierten sie ihre Wut und Frustration in religiösen Zirkeln.⁷² Sogar auf Hochzeiten stimmten sie Jihad-Lieder an.⁷³

67 Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, MWG I/19, Tübingen 1989, S. 98.

68 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Band 2, hg. von Hans G. Kippenberg, *Religiöse Gemeinschaften*, MWG 22-2, Tübingen 2001, S. 324.

69 »Post-Islamismus meint die Privatisierung der Re-Islamisierung«, so die griffige Formel von Olivier Roy, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, New York 2004, S. 97.

70 So die These von Roy, *Globalized Islam*, S. 5f.

71 Terry McDermott, *Perfect Soldiers. The Hijackers: Who they were, why they did it*. New York 2005, S. XVI–XVII (Übers. HGK).

72 Stephen Holmes, »Al-Qaeda, September 11, 2001«.

73 Tilman Seidensticker, »Jihad Hymns (*Nashīds*) as a Means of Self-Motivation in the Hamburg Group« in: Hans G. Kippenberg/ Tilman Seidensticker (Hg), *The 9/11 Handbook. Annotated Translation and Interpretation of the Attackers' Spiritual Manual*, London 2006, S. 71–78.

Die Martyriumsauffassung ist in der Diaspora neue Wege gegangen. Hamas hatte den frei gewählten Tod durch die eigene Waffe im Widerstandskampf gegen Israel zu einer religiös vorbildlichen Tat erklärt. Dabei bleibt die Handlung jedoch von autorisierten und nachvollziehbaren Urteilen der Glaubensgemeinschaft über das Maß der Bedrohung abhängig. Mit dem Netzwerk von al-Qaeda hat sich hingegen ein anderer Typus von Märtyrer herausgebildet. Er löst die Kriegerethik von der Situation territorialer Bedrohung der Gemeinschaft und verbindet ihn mit einer persönlichen Abrechnung mit der westlichen Zivilisation. Der Selbstmordanschlag wird zu einem Mittel, sich aus freien Stücken aus den Verstrickungen mit einer Kultur, von der der Täter ebenso fasziniert wie abgestoßen ist, zu befreien.⁷⁴

Die Rekonstruktion der religiösen Situationsdefinition bringt in die komplexen Handlungszusammenhänge des Nahostkonfliktes Licht. Nicht allein, zwei unterschiedliche Typen von Definition konkurrierten. Eine nationale bezog sich auf internationales Völkerrecht und Beschlüsse der Vereinten Nationen. Daneben kam ein anderes auf, das sich auf eine heilsgeschichtliche Deutung des Besitzes des Landes stütze und Ansprüche jeweils auf ganz Palästina hatte. Doch auch dieses blieb nicht unbestritten, sondern wurde übertroffen von einer konsequent gesinnungsethischen Auffassung.

Zur Verbreitung des religiösen Bezugsrahmens in transnationaler Religion

Der Fall des Nahostkonfliktes bestätigt die Annahme: ein Zusammenhang von Religion und Gewalt ist weder unmöglich noch notwendig; er ist situationsbedingt, also kontingent. Wenn Gläubige religiöse Vorbilder und Normen nur abhängig von der Situation, in der sie und ihre Gemeinschaft sich befinden, praktizieren, dann bedarf es einer Erklärung, wann und wie aus den überlieferten religiösen Weltbildern, Ethiken und Ritualen der Bezugsrahmen für transnationale Religiosität werden konnte. Dazu möchte ich auf zwei Fälle näher eingehen, auf den pro-israelischen amerikanischen Fundamentalismus und auf islamische internationale Online Ratgebung.

Amerikanische Protestanten im Prozess der endzeitlichen Wiederherstellung Israels

Die Umdefinition des Nahostkonfliktes in einen Krieg religiöser Gemeinschaften um das besondere Territorium Palästinas hat auch vor den USA nicht halt gemacht. Unter Präsident Jimmy Carter hatte ein Gutachten des Außenministeriums noch die Vierte Genfer Konvention bekräftigt, wonach es einer Besetzungsmacht untersagt ist, »Teile ihrer eigenen Zivilbevölkerung in das von ihr besetzte Gebiet (zu) deportieren oder umsiedeln«. Jüdische Siedlungen in den Besetzten Gebieten seien illegal. Die Haltung der USA zu dieser Frage veränderte sich jedoch nach 1980. Der neu gewählte amerika-

74 Die Verselbständigung des Martyriums von der Idee der Verteidigung islamischen Landes ist Gegenstand des Buches von Farhad Khosrokhavar, *Suicide Bombers. Allah's New Martyrs*, London 2005.

nische Präsident Ronald Reagan beurteilte den Sachverhalt anders. 1981 erklärte er, er sei »nicht damit einverstanden, dass die vorangegangene Regierung die Siedlungen als illegal bezeichnete – sie sind nicht illegal«. ⁷⁵ Außenminister James Baker erläuterte Jahre später den Wandel der amerikanischen Rechtsauffassung mit den Worten: »Wir pflegten sie [die Siedlungen, HGK] als illegal zu bezeichnen, heute charakterisieren wir sie abgeschwächt als ein Hindernis für den Frieden«. Es sind »umstrittene Gebiete«, nicht aber »besetzte Gebiete«; nicht nur die Palästinenser, auch Israel habe berechnigte Ansprüche auf sie (Washington Post, 18. September 1991). Als Konsequenz dieser neuen Auffassung haben die USA die Vereinten Nationen wiederholt daran gehindert, Israel zu zwingen, die Vierte Genfer Konvention anzuwenden. Die geänderte Auffassung der US-Regierung wurde von hochrangigen Vertretern Israels begrüßt. Der Botschafter Israels bei den Vereinten Nationen in den Jahren 1997–1999, Dore Gold, beschrieb in einer Rückschau die Veränderung mit den Worten »From ›Occupied Territories‹ to ›Disputed Territories‹«. Die Bezeichnung »Besetzte Gebiete« sei für Israel unerträglich, bestreite sie doch Israels berechnigte Ansprüche auf das Land. ⁷⁶ Es handele sich um Judäa, Samaria, Gaza – alte biblische Gebiete. In Israel kam der Sprachgebrauch »Befreite Gebiete« (›Liberated Territories‹) auf, in denen eigentlich nicht internationales Kriegerrecht, sondern jüdisches Recht praktiziert werden müßte. ⁷⁷

Die Idee einer Wiederherstellung Israels im Heiligen Land traf bei der neuen US Regierung auf Verständnis und Zustimmung, die Idee islamischen Stiftungsland auf Unverständnis. Die Bevorzugung von Ansprüchen Israels darf man nicht allein in Verbindung mit der jüdischen Lobby sehen. ⁷⁸ Sie wird von einem bestimmten Typus von Protestantismus genährt, der in den USA eine innenpolitische Großmacht geworden ist. ⁷⁹ Der Grund für das Engagement von Protestanten für eine »Wiederherstellung« Israels lag in einem spezifischen endzeitlichen Szenario. Sie glaubten, dass die biblischen Verheißungen an Israel nicht an das Volk der Christen und damit die Kirche übergegangen sind – was in der christlichen Theologie eine verbreitete Auffassung ist –, sondern sie nach wie das zukünftige Los des jüdischen Volk betreffen. In Übereinstimmung mit den noch offenen Prophezeiungen habe gegenwärtig der Prozess der Wiederherstellung Israels begonnen; wir befänden uns kurz vor dem Beginn des letzten Millenniums. Diese Endzeitauffassung, die in den USA seit dem 19. Jahrhundert immer populärer geworden ist, hat Protestanten dazu gebracht, die politischen Ereignisse rund um die Gründung des Staates Israel mit höchster Anspannung verfolgt. Als im

75 New York Times, 3. Februar 1981 (Übers. HGK).

76 Dore Gold, »From ›Occupied Territories‹ to ›Disputed Territories‹« (<http://www.jcpa.org/jl/vp470.htm>, Zugriff 14.01.2016).

77 Siehe z.B. <http://www.think-israel.org/grief.occupationmyth.html> (Zugriff 1.7.2011).

78 John J. Mearsheimer / Stephen M. Walt, *Die Israel-Lobby. Wie die amerikanische Außenpolitik beeinflusst wird*, Frankfurt 2007.

79 Timothy P. Weber, *On the Road to Armageddon. How Evangelicals Became Israel's Best Friend.*; Manfred Brocker, *Protest – Anpassung – Etablierung, Die Christliche Rechte im politischen System der USA*. Frankfurt/ New York 2004

Laufe des 20. Jahrhunderts Israel in Palästina »wiederhergestellt« wurde, wirkte dieser Vorgang auch auf die Haltung dieser Protestanten auf die Politik zurück.

»Zum ersten Mal glaubten [... sie], dass es notwendig sei, die Zuschauersitze zu verlassen und sich auf das Spielfeld zu begeben, um sicherzustellen, dass das Spiel auch entsprechend dem göttlichen Drehbuch verläuft.«⁸⁰

Islamische internationale Ratgebung: Fatwas und Gewalt

Jetzt zur islamischen Seite Zeitgleich mit der Verbreitung einer neuen Militanz in Palästina lief in islamischen Gemeinden eine Renaissance der Fatwa.⁸¹ Die weltweite Vermehrung von Texten dieses Genres war rasant, wie neuere Studien zeigen.⁸² Muslime ordnen mögliche Handlungen in eine Skala von pflichtgemäß – erwünscht – erlaubt – verwerflich oder verboten ein. Marc Sageman hat in seiner Studie zu den Netzwerken von Jihadisten *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century* Fälle von Rekrutierung zu Jihad-Gruppen nicht auf der Mikro-Ebene von Biographie bzw. Lebenslauf und auch nicht auf der Makro-Ebene von ökonomischen oder sozialen Ursachen, sondern auf der Meso-Ebene der Vernetzung analysiert. Er rekonstruiert an Hand von Lebensläufen einzelne Schritte hin zum Jihad: die Radikalisierung, die Mobilisierung, schließlich die Rekrutierung und dann die persönliche Motivation von Jihadisten. Lange spielten räumliche Orte wie Moscheen, Halal-Restaurants, und Nachbarschaften eine große Rolle ebenso wie Freundschaft und Verwandtschaft. »Social bonds came before any ideological commitment«.⁸³ Neuere technische Entwicklungen in der elektronischen Kommunikation lösten die Rekrutierung von den lokalen Haftpunkten. Das Internet war schon länger ein bevorzugter Ort der Veröffentlichung von Fatwa-Sammlungen geworden. Ende der neunziger Jahre bestand das World Wide Web aus statischen HTML-Seiten, die für längere Zeit ins Netz gestellt wurden und gepflegt werden mußten. Das Aufkommen von Web 2.0 nach 2003 hat in die Kommu-

80 Timothy P. Weber, *On the Road to Armageddon*, S. 15; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge (Mass.) 1992.

81 Zur traditionellen fatwa ein Einstieg: Muhammad Khalid Masud/ Brinkley Messick/ David S. Power (Hg.), *Islamic Legal Interpretation and their Fatwa*, Cambridge (Mass.) 1996 ; zur fatwa in der Gegenwart: Jens Kutscher, »The Politics of Virtual Fatwa. Counseling in the 21st Century«. In: *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3(2009) 33–50; zur Neubestimmung von religiöser Gemeinschaftlichkeit durch Internet-Kommunikation: Göran Larsson (Hg.), *Religious Communities on the Internet. Proceedings from a Conference*. Uppsala 2006 (mit Beiträgen von Eickelman, Brunt u.a.); zur modernen islamischen Gewaltdiskussion im Medium von fatwas Hans G. Kippenberg, »Muslimische Kontroversen über die Rechtmäßigkeit von Gewalt im Medium des Genres *Fatwa*«. In: Bernd Oberdorfer/ Peter Waldmann (Hg.), *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflußnahme auf Politik und Gesellschaft*. Köln/ Weimar/ Wien 2012, 103–126.

82 Gary B. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London 2003.

83 Marc Sageman, *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twentieth-First Century*, Philadelphia, 2008, S. 70.

nikation zwischen den Webseiten und den Benutzern eine einschneidende Handlungserweiterung gebracht. Jetzt konnten religiöse Autoritäten und Gläubige direkt miteinander kommunizieren; Ratschläge religiöser Autoritäten konnten außerdem von einer Vielzahl von Individuen, die sich mit Hilfe neuer Software untereinander vernetzen und in Chat Rooms miteinander kommunizieren, über das Internet verbreitet werden. Selbst Rekrutierung wurde über Chat Rooms möglich. Gary Bunt hat gezeigt, wie dieser »Cyber-Islam« individuelle und gemeinschaftliche Zugehörigkeit zum Islam gestärkt hat.⁸⁴ Auch über das Ausmaß dieser elektronischen Vernetzung von Muslimen gibt Brunts Publikation *iMuslims. Rewiring the House of Islam* Auskunft.⁸⁵

Das neue Medium überschritt herkömmliche Grenzen. In den arabischen Ländern war es der angesehene, aber auch umstrittene Gelehrte Scheich Yusuf al Qaradawi, der in Doha (Hauptstadt von Qatar) in den neunziger Jahren zuerst in einer religiösen Sendung beim Satelliten Fernsehsender al-Jazeera auftrat und seit 1997 eine eigene Website unterhielt. 1999 ging das Portal IslamOnline ans Netz, unterhalten von einer Vereinigung, deren Vorsitzender ebenfalls Qaradawi war. Das technische Hauptquartier befindet sich in Doha, die Inhalte werden in Büros in Kairo von angeblich 150 Mitarbeitern produziert. IslamOnline war auf Arabisch und anfangs auch Englisch verfaßt. So trat die Unterscheidung zwischen islamischen Ländern und Diaspora zurück. Durch die Bildung einer »Internationalen Vereinigung Muslimischer Rechtsgelehrter«, an der Qaradawi maßgeblich beteiligt war, und der Anhänger verschiedener islamischer Glaubensrichtungen angehören: Sunniten, Schiiten, Sufis u.a. begann sich so etwas wie eine »globale islamische Autorität« herauszubilden.⁸⁶ Qaradawi war auch an der Gründung des »European Council for Fatwa and Research« im Jahre 1997 beteiligt und wurde dessen Vorsitzender. Es ist in Dublin, Irland beheimatet und will islamische Gelehrte, die in Europa leben, zusammenbringen und gemeinsam *fatwas* herausbringen, die die Beziehungen der Muslime zu den Europäischen Staaten regeln. Rechtsstudien sollen die Ziele der Scharia in Europa realisieren helfen, Muslime in Europa durch Islamische Konzepte und Fatwas angeleitet werden. Neben den persönlichen Ratschlägen einzelner Mitglieder kann das Council auch gemeinsam *fatwas* herausgeben.⁸⁷

84 Gary Brunt, *Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Environments*. Cardiff 2000. Bunt hat auf seiner Webseite die Studie aktualisiert: <http://www.virtuallyislamic.com> (Zugriff 25.12.2015).

85 Gary Brunt, *iMuslims. Rewiring the House of Islam*, London 2009.

86 Armando Salvatore, »Qaradāwī's Maslaha. From Ideologue of the Islamic Awakening to Sponsor of Transnational Public Islam« in: Bettina Gräf / Jakob Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*. London 2009, 239-250; Bettina Gräf, »Scheikh Yūsuf al-Qaradāwī in Cyberspace« in: *Die Welt des Islams* 47 (2007) 403-421; dieselbe, Yusuf al-Qaradawi und die Bildung einer »globalen islamischen Autorität« in: *Qantara.de – Dialog mit der islamischen Welt*; <http://de.qantara.de/inhalt/internationale-vereinigung-muslimischer-gelehrter-yusuf-al-qaradawi-und-die-bildung> (Zugriff 24.1.2016).

87 Gründungskurkunde: <http://www.islamopediaonline.org/websites-institutions/european-council-fatwas-and-research-dublin-ireland> (Zugriff 24.1.2016).

Mit den Themen, die diese Webseiten aufgreifen und in der Art, wie sie sie behandeln, bildet sich ein Islamismus heraus, der nur selten die Forderung auf einen islamistischen Staat erhob, wohl aber auf einen starken Islam in der Öffentlichkeit. Vor allem das Konzept des öffentlichen Interesses, *maslaha*, dessen wachsende Bedeutung Armando Salvatore und andere seit längerem untersuchen, führt zu einer Neubestimmung von Islam. Islam wird als Maßstab und Quelle gemeinwohlorientierten Handelns institutionalisiert,⁸⁸ in den neuen elektronischen Medien wird islamische Öffentlichkeit neu definiert.⁸⁹ In einer neueren Studie hat Gary Bunt das ganze Ausmaß, in dem der Islam digitalisiert wird, beschrieben.⁹⁰ Neben offiziellen Muftis treten private auf; neben traditionellen Ratgebern Charismatiker mit Neuerungen; neben traditionellen Begründungen werden wissenschaftliche verschiedenster Herkunft, darunter auch solche des internationalen Völkerrechts, übernommen.⁹¹

Die Gutachten der Muftis reagierten auf neu aufkommende Fragen. Auf welche Weise dies geschah, hat Dyala Hamzah an Hand eines Zeitungsinterview des Groß Muftis von Saudi Arabien aufgezeigt.⁹² Dieser hatte erklärt, bei den Selbsttötungsoperationen von Muslimen in Palästina handle es sich nicht um Märtyreroperationen, sondern um verwerflichen Selbstmord. Diese Aussage wurde als *fatwa* verstanden und löste damit eine öffentliche Diskussion aus. Auch die Erörterung der Berechtigung oder Verwerflichkeit von Gewalthandlungen hat hier ein Forum gefunden. Die Ausbreitung der Jihad-Bewegung ist von einer Renaissance rechtlicher Argumentationen begleitet. Dass der Ratschlag eines angesehenen Muftis aus einer verbotenen eine erlaubte Handlung machen kann, wissen wir schon aus dem Libanon der achtziger Jahre.⁹³ Dies tun ebenfalls die Antworten auf Fragen zu Selbstmordanschlägen. So billigte der in Qatar lebende Scheich Yusuf al-Qaradawi, der regelmäßig über den Fernsehsender al-Jezira auf Fragen von Muslimen Fatwas erteilt, palästinensische Selbstmordattentate und befürwortete am 22. März 2004 auch die Entsendung von Frauen.⁹⁴ Auf

88 Salvatore/Eickelman (Hg.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden 2004.

89 Dale F. Eickelman/ Jon W. Anderson (Hg.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington (Indiana) 2003², 1–18 (»Redefining Muslim Publics«)

90 Gary R. Bunt, *iMuslims. Rewiring the House of Islam*, London 2009; zuvor schon derselbe, *Islam in the Digital Age. E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London 2003;

91 Jens Kutscher, »The Politics of Virtual Fatwa Counseling in the 21st Century«. In: *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3 (2009) 33–50; Vit Sisler, »European Court's Authority Contested? The Case of Marriage and Divorce Fatwas Online« n: *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3 (2009) 51–78.

92 Dyala Hamzah, »Is there an Arab Public Sphere? The Palestinian Intifada, a Saudi Fatwa and the Egyptian Press« in: Armando Salvatore/ Mark LeVine (eds.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies. Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*. New York 2005, S. 181–206. Craig Calhoun's Kritik an Habermas' Konstruktion der Entstehung von Öffentlichkeit in Europa: *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA. & London 1992, 212–235 ist angesichts dieser Fälle begründet.

93 Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München 2008, S. 94f.

94 »The Qaradawi Fatwas« in: *Middle East Quarterly* 2004. <http://www.meforum.org/646/the-qaradawi-fatwas> (Zugriff 25.12.2015) Die Behauptung des Herausgebers dieser Texte, dar-

IslamOnline.net fanden sich weitere Fragen zum Jihad, die Muslime geklärt haben möchten. Besonders heftig waren die innerislamischen Debatten über die Bombenanschläge in London vom 7. und 21. Juli 2005. Sie verdienen besondere Aufmerksamkeit, weil ihre Legitimierung auch unter Salafisten selber kontrovers war. Die einen Muftis sahen darin eine berechnete Vergeltung für die Aggression Groß-Britanniens im Irak; Briten seien Feinde des Islam, weshalb es die Pflicht der Muslime sei, sie zu terrorisieren. Andere lehnen den Angriff auf unschuldige britische Zivilisten ab; mit ihnen ständen Muslime in einem Vertragsverhältnis.⁹⁵

Wie sehr sich diese muslimischen Debatten inzwischen ins Internet verlagert haben und wie sie geführt werden, zeigt die Studie von Shmuel Bar.⁹⁶ Wenn man die Entwicklungen, die unter Muslimen in der Folge der Erfahrung des Jihadismus untersuchen will, dann bieten sich hier reichhaltige Untersuchungsfelder an. Es kehren die gleichen Fragen wieder: Ob man im Haus des Islams, im Haus des Kriegs oder im Haus des Vertrages lebt, woran man dieses erkennt und was das jeweils für das Handeln heißt? Wann Jihad defensiv und wann offensiv ist; ob es eine Pflicht der islamischen Staaten oder jedes einzelnen Muslims ist, sich an ihm zu beteiligen; ob nur Männer oder auch Frauen daran teilnehmen müssen oder auch nur können; ob Frauen und Kinder ihre Ehemänner und Eltern um Zustimmung fragen müssen; was die Regeln der Kriegsführung im Blick auf Zivilisten und die Tötung von Feinden sind; ob es nicht-kriegerische Praktiken von Jihad gibt; ob ein vorbildlicher Anführer nötig ist oder nicht. Die Antworten auf diese Fragen bestätigen, dass die Normativität islamischer Traditionen nicht unabhängig von den Situationen, in denen Muslime sich befinden, besteht. Die Fatwa ist das Instrument, das es möglich macht, die Besonderheit der Situationen der Fragesteller mit zu berücksichtigen. Indem das etablierte Genre der Fatwa sich in diesem Medium neu etabliert, verwandelt sich der Islam aus einer Religion, die auf die eigene Gemeinschaft und ihr Wohlergehen orientiert ist, in eine transnationale Religion der Lebensführung, die die Bedingungen eines Lebens in nicht-muslimischen Gesellschaften mit bedenken und mit Hilfe der Tradition begründen muß.

Die *fatwa*, so möchte ich den Befund zusammenfassen, ist ein traditionelles Genre, das unter den Bedingungen von Migration, Normwandel, Wertepluralismus und Gewalterfahrungen an Bedeutung gewonnen hat. Die elektronischen Foren, in denen Muslime über ihre persönlichen Erfahrungen, Erlebnisse, Entscheidungen reflektieren, werden in Gestalt der Ratschläge zu einem Feld des Glaubens und zu Ausdrucksformen islamischer Identität. Und weil in diesem Feld auch Argumente anderen Ursprungs wie politische, wissenschaftliche, moralische anerkannt und islamisch »ge-rahmt« werden, stützt sich ihre Geltung - allem traditionalistischen Anschein zuwider

aufhin habe Hamas weibliche Attentäter ausgesandt, stimmt nicht mit Studien zur Geschichte von Hamas überein. Nach Zaki Chehab geschah dies bereits am 14. Januar 2004 (*Inside Hamas. The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies* London 2007, S. 87f.)

95 Reuven Paz, »Islamic Legitimacy for the London Bombings« (Juli 2005): http://www.terrorism-info.org.il/Data/articles/Art_537/537E_1855722352.pdf (Zugriff 24. 1. 2016)

96 Shmuel Bar, *Warrant for Terror. Fatwas of Radical Islam and the Duty of Jihad*, Lanham 2006.

- nicht auf einen ungebrochenen Glauben an die Autorität der Tradition, sondern auf öffentliche Diskurse.

Schluss: Gewalt im Register religiöser Sprache

Der Sprachwissenschaftler David Crystal hat dafür plädiert, der religiösen Sprache ein eigenes Register, d. h. eine für einen Kommunikationsbereich charakteristische Rede- und Schreibweise zu zugestehen. Archaismen, Vokabular, Diktion, Formelhaftigkeit, liturgischer Ort geben ihr eine Qualität, die sie von anderen sprachlichen Registern wie dem Recht oder der Wissenschaft unterscheidet.⁹⁷ Wie die Sprache, mit der eine Situation definiert wird, eine Realität der Praxis begründet, zeigt sich am Nahostkonflikt. Die Sprache selber verändert den Konflikt und die Konzeptionen der Gegner. Es ist etwas anderes, ob man von »besetzten« oder von »befreiten Gebieten« spricht, ob von »Eretz Yisrael« oder von »Palästina«. Ebenso unterschiedlich sind die territorialen Ansprüche, die mit »Einwanderung« von Juden oder mit ihrer »Rückkehr« bzw. »Aliya« verbunden sind. Gleiches gilt für Palästinenser, wenn sie von Palästina als »Stiftungsland« sprechen, das von den »Murabitun« verteidigt werden muß und wenn sie in der Bildung der Widerstandorganisation der Muslim Brüder namens »Hamas« einen endzeitlichen Eifer sehen. Die Akteure rahmen mit ihren linguistischen Mitteln den Konflikt anders und schaffen damit religiöse gewalttätige Handlungsskripte.⁹⁸

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht den Nahostkonflikt aus der Perspektive der handelnden Akteure. Sie stützen ihr Gewalthandeln auf eine Definition der Situation. Sie verstehen sie im Lichte vergangener Geschehnisse ihrer Heilsgeschichte, ausgewählt in Übereinstimmung mit ihrer heutigen Lage. Dazu zieht der Artikel die Theorie der Definition der Situation des Soziologen Hartmut Esser heran. Beide Parteien, Israelis und Palästinenser, interpretierten den Konflikt um Palästina nicht mehr nur als völkerrechtlichen Konflikt, sondern als religiösen. Eine kleine Gruppe Juden, angeleitet von Vater und Sohn Rabbi Kook, erhoben den Anspruch auf das ganze ehemalige britische Mandatsgebiet als das ihnen verheißene Land (*eres Yisrael*), islamistische Palästinenser fordern es als das ihnen von Mohammed gegebene Stiftungsland (*waqf*). Beide Deutungen gaben der Situation einen Rahmen, der die Akteure in die Lage versetzte, Gewalthandeln religiös zu legitimieren. Der Sechstagekrieg wurde als »Krieg der Erlösung« verstanden, die gewaltsame Besetzung und Besiedlung palästinensischer Territorien durch jü-

97 David Crystal, *Linguistics, Language and Religion*; Ders., »Language and Religion«, in: Lancelot C. Sheppard, (Hg.), *Twentieth Century Catholicism*, New York 1966, S. 11–28.; Ders., »A Liturgical Language in Linguistic Perspective« in: *New Black Friars* (1964), S. 148–156.

98 Ähnlich auch Bernd Weisbrod, »Religious Languages of Violence. Some Reflections on the Reading of Extremes« in: Alf Lüdtke, /Bernd Weisbrod (Hg.), *No Man's Land of Violence. Extreme Wars in the 20th Century*. Göttingen 2006, S. 251–276.

dische Siedler als ein Beweis ihres Glaubens an Gottes Verheißung des Landes. Die Palästinenser verstanden ihren Kampf um das Territorium als Einsatz (*jihad*) für die islamische gesellschaftliche Ordnung bis zum Tod, der von Gott als Märtyrertum gewürdigt wird. Daneben gab es jihadistische, gesinnungsethische Auffassungen, für die nicht der Erfolg für das individuelle Heil entscheidend war, sondern die Tat an sich, ohne Rücksicht auf die Folgen. Diese Deutungen wurden weltweit verbreitet. Der protestantische Fundamentalismus mit seinem Prämillenarismus und die amerikanische politische Rechte machten sich die jüdische Definition der Situation zu eigen. Islamische Online-Medien verbreiteten die islamische Rahmung des Konflikts und erörterten die Legitimität von gewalttätigen Handlungsskripts, besonders wenn sie Selbstmord einschlossen, weltweit.

Summary

The article studies the Middle East conflict from the perspective of the actors. They base their violent acting on a definition of the situation, which they understand in the light of past events of their sacred history, selected in accordance with their own situation today. The article is based on Hartmut Esser's sociological theory on the »definition of the situation«. Both parties didn't understand the conflict relating foremost to international law, but as a religious one. A small group of Jews, led by father and son Rabbi Kook, claimed the entire former British mandate as land promised by God to Abraham and his descendants (*eretz Israel*); Islamite Palestinians claimed it as endowment (*waqf*), given by Muhammad to all Muslim generations forever. Both interpretations enabled actors to perform religiously legitimate violence against the other. The religious Zionists understand the Six-Day War as a War of Redemption, they regarded occupation and settlement of the Palestinian territories as proof of their faith in God and his promise. Palestinians regarded their uprising, the intifada, against the State of Israel as struggle (*jihad*) for the Islamic social order until death, which will be honored by God with the status of martyrdom. For Jihadists the act of dying in the fight is decisive for salvation, not the success of their activity for the well being of the Islamic community. These various religious definitions of the Middle East conflict were spread worldwide. The American Protestant Fundamentalism with its Premillennialism and its political representation supports the view of the religious Zionists. Islamic online media deal with the Islamic frame of the conflict and discuss the religious legitimacy of script and suicidal actions worldwide.

Hans G. Kippenberg, Religious Definitions of the Middle East Conflict: Framing – Violent Scripts – Global Diffusion.