

Tagung NTF und der Arbeitsgruppe „Konflikte im Spannungsfeld von Religion und Konflikt“ des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“, Münster, 5. und 6. Februar 2010

Kampf um die Erlösung. Die religiöse Siedlerbewegung seit dem Friedensprozess von Oslo

Steffen Hagemann, FU Berlin (steffen.hagemann@fu-berlin.de)

Einleitung

Unmittelbar nach der Eroberung des Westjordanlandes durch die israelische Armee im Jahr 1967 begann eine Gruppe religiöser Zionisten um den Rabbiner Tzvi Jehuda Kook der Merkaz HaRav Jeschiwa in Jerusalem mit der Besiedlung des Landes – zunächst in Gusch Etzion und Hebron, dann im gesamten Westjordanland. Mit der massiven Expansion des Siedlungsprojekts nach dem Regierungsantritt der Likud-geführten Koalition unter Menachem Beginn 1977 nahmen die Spannungen zwischen der lokalen palästinensischen Bevölkerung und den Bewohnern der Siedlungen zu: Immer wieder setzten Anhänger der religiösen Siedlerbewegung zur Durchsetzung des Siedlungsprojektes auch Gewalt ein. Diese Gewaltakte richteten sich in erster Linie gegen die lokale palästinensische Bevölkerung, sie umfassten Steinwürfe auf palästinensische Bauern, die Zerstörung von Eigentum oder Straßenblockaden. David Weisburd und Vered Vinitzky zeigen in ihren Untersuchungen, dass die Gewalt seitens der religiösen Siedlerbewegung einen vigilanten Charakter besaß und in den siebziger und achtziger Jahren auf relativ geringem Niveau stagnierte (vgl. Weisburd/Vinitzky 1984).

Legitimiert wurde der Einsatz von Gewalt mit dem absoluten religiösen Anspruch auf das biblische Judäa und Samaria und der Bedeutung dieser Territorien für die Erlösung des jüdischen Volkes. Die Besiedlung des Landes wird von der religiösen Siedlerbewegung in eine heilsgeschichtliche Deutung der Gegenwart eingebunden: Die Rückkehr des jüdischen Volkes, die Gründung des israelischen Staates und die Eroberung der biblischen Stätten gelten als Zeichen des beginnenden Erlösungsprozesses. Die Besiedlung des Landes wird in diesem Prozess als zentrale Aufgabe des jüdischen Volkes und als religiöse Pflicht verstanden. In ihrem Selbstverständnis erfüllt die Siedlerbewegung mit dem Siedlungsprojekt ein religiöses Gebot im Dienst der Nation. Ehud Sprinzak (1998) hat darauf hingewiesen, dass mit dieser messianischen Dramatisierung der Gegenwart und dem Selbstverständnis einer von Gott ermächtigten Avantgarde zugleich die Selbstermächtigung einhergeht, jene Kräfte abzuwehren, die das Heil gefährden. Gewalt zur Abwehr von Hindernissen und

zur Beschleunigung des messianischen Prozesses erscheint so als zweckrational und legitim. Zugleich war der Einsatz von Gewalt jedoch begrenzt: Im Unterschied zu apokalyptischen Vorstellungen, in denen erst aus der destruktiven Gewalt die Erlösung entspringt, war der Messianismus der religiöse Siedlerbewegung von einer optimistischen Geschichtsdeutung geprägt: der Prozess der messianischen Erlösung strebe unwiderruflich seiner Vollendung entgegen. Auch der säkulare Staat wurde als Instrument der messianischen Erlösung in diese Deutung integriert und geheiligt. Die Siedler verstanden sich als Bestandteil von Staat und Gesellschaft und dies umso mehr als die Erlösung nicht als individuelle, sondern als kollektive Erlösung des jüdischen Volkes verstanden wird. Darüber hinaus wurden die Ausübung von Gewalt durch die religiösen Autoritäten der Bewegung begrenzt: Die Rabbiner der Siedlerbewegung setzten einer chaotischen Enthemmung der Gewalt klare normative Grenzen.¹

Seit dem Beginn des Friedensprozesses von Oslo 1993 haben sich Intensität und Ziele der Gewalt jedoch signifikant verändert: Zum einen hat die Intensität der ausgeübten physischen Gewalt zugenommen – von zunächst begrenzten Aktionen zum Anschlag von Baruch Goldstein 1994 mit 29 Toten und über 100 verletzten Palästinensern. Zum anderen haben sich die Ziele der Gewalt verändert: Der Siedlervigilantismus hatte sich zunächst gegen die palästinensische Bevölkerung der besetzten Gebiete und ihren Besitz gerichtet, seit den 1990er Jahren wird Gewalt zunehmend auch nach innen gegen Juden und Institutionen des Staates ausgeübt – wie das Attentat von Jigal Amir gegen den damaligen Ministerpräsidenten Jitzhak Rabin. Wie sind diese Veränderungen zu erklären?

Wichtig erscheint mir zunächst, dass keine direkte Korrelation von Einstellungen und tatsächlichem Handeln, keine Kausalität von Glaubensanschauungen und Handlungen angenommen werden kann, sondern religiöse Gewalt als komplexes Drama zu verstehen ist, dass sich in Raum und Zeit vollzieht (vgl. Kippenberg 2008). Gewalt kann also nicht einfach aus der messianischen Ideologie der Siedlerbewegung abgeleitet werden, sondern steht am Ende von Radikalisierungsprozessen. „Political violence is usually a developmental phenomenon. The passage from non-violent to violent behaviour is gradual. Extreme groups or movements do not become violent overnight but rather radicalize into violence“ (Sprinzak 1999: 311). Ich möchte im Folgenden auf einige

¹ Nach der Räumung des Sinai planten einige Gruppen die Sprengung des Felsendoms in Jerusalem. Die Rabbiner der Siedlerbewegung verweigerten jedoch eine rabbinische Autorisierung dieses Vorhabens, worauf hin die Gruppe von diesen Plänen Abstand nahm.

Faktoren, die zur Radikalisierung von Teilen der Siedlerbewegung beigetragen haben, eingehen.

1.) Messianische Ideologie in der Krise – Gewalt als interventionistische Akte

Was bedeutete der Friedensprozess von Oslo für die religiöse Siedlerbewegung? Der Friedensprozess von Oslo markiert eine zentrale Herausforderung für die religiöse Siedlerbewegung. Oslo beinhaltete die klare Absage an religiöse Konzeptionen von Groß-Israel und zielte stattdessen auf die Normalisierung der jüdischen Existenz in einem säkularen Staat in sicheren Grenzen entlang der Waffenstillstandslinie von 1949. In diesem Sinne bedrohte der Friedensprozess von Oslo das Siedlungsprojekt in seiner materiellen wie symbolischen Dimension. Zudem wurde die heilsgeschichtliche Deutung des zionistischen Projekts in Frage gestellt, da ein Rückzug aus dem biblischen Kernland die Bedingung für die Erfüllung des messianischen Prozesses unterminieren würde. Der Rückzug aus dem Gaza-Streifen im Jahr 2005 verschärfte die Krisenwahrnehmung innerhalb der Siedlerbewegung noch weiter: Der Zustand „eschatologischer Erregung“ (Diner) ist Enttäuschungen und Zweifeln gewichen.

Angesichts dieser Bedrohung des Siedlungsprojekts und der heilsgeschichtlichen Deutung desselben stieg für die Siedler die Dringlichkeit zu handeln und die Bedrohung abzuwehren. Sowohl der Anschlag von Baruch Goldstein wie das Attentat von Jigal Amir können in diesem Sinne als interventionistische Akte interpretiert werden, die darauf zielten, die Gefährdung des Heils abzuwehren und den Lauf der Geschichte zu verändern, um sie wieder in eine messianische Richtung zu lenken. So resümiert die staatliche Untersuchungskommission des Anschlags von Baruch Goldstein bezüglich seiner Motive:

„Goldstein was haunted by a siege mentality, seeing a danger for the existence of the Jewish people and a feeling that only an extraordinary act would stop what he considered a most serious deterioration in the nation’s condition and the lack of response to the increasing and worsening acts of terror. He saw himself as a representative of the people of Israel, ordered to act in accordance with God’s will (the calling of the individual Jew in the world is to fulfill His creator’s wish and to sanctify the name of Heaven)“ (zitiert nach Sprinzak 1999: 241f.).

Auch Jigal Amir begründete seinen Entschluss, den Ministerpräsidenten zu ermorden, mit seiner Verantwortung gegenüber Gott und dem jüdischen Volk. Wie Goldstein interpretiert er seinen Akt der Gewalt als Heiligung des Namens Gottes und als Rettungstat angesichts einer existentiellen Krise. In einer Vernehmung der Polizei gibt Amir folgende Rechtfertigung des Attentats:

„Without believing in God, I would never have had the power to do this – i.e., the belief in the after world. In the last three years I have understood that Rabin is not the leader who could lead the people. (...) He did not care about Jews, he lied, he had a lust for power. He brainwashed the people and the media. He came up with ideas such as a Palestinian State. Together with Yasser Arafat, the murderer, he was awarded the Nobel Peace Prize, but he failed to address his people's problems. He divided the people. He marginalized the settlers and did not care about them. I had to save the people because the people failed to understand the real condition, and this is why I acted“ (Amir zitiert nach Sprinzak 1999: 276f.).

Beide, Baruch Goldstein wie Jigal Amir, erlebten nach dem Friedensprozess von Oslo eine theologische (und persönliche) Krise, in der die Erwartung eines unumkehrbaren messianischen Prozesses mit der politischen Realität in Konflikt geriet und beide versuchten, ganz der aktivistischen Tradition der Siedlerbewegung verpflichtet, die kognitive Dissonanz durch einen Akt der Gewalt aufzulösen. Allerdings reicht es nicht aus, auf die kognitiven Dissonanzen und individuellen Krisen zu verweisen: Bei den Attentätern handelt es sich keineswegs um irregeleitete Individuen, deren Gewalthandlungen allein sozialpsychologisch zu erklären sind, vielmehr müssen sie als Produkt eines bestimmten historischen Milieus und eines spezifischen sozialen und politischen Kontextes sowie als Ergebnis eines sukzessiven Radikalisierungsprozesses verstanden werden.

2. Sukzessive Abkehr vom Staat

Dieser Radikalisierungsprozess zeigt sich ganz maßgeblich im Verhältnis der religiösen Siedlerbewegung zum israelischen Staat. Der 1948 gegründete und im Kern säkulare Staat entspricht keineswegs den Ordnungsvorstellungen der religiösen Siedler, die einen Staat auf Grundlage religiöser Gebote nach dem Vorbild der biblischen Theokratie anstreben. Dennoch wird der existierende Staat nicht abgelehnt, ganz im Gegenteil als heilige Entität betrachtet. Diese ambivalente Haltung zwischen Akzeptanz und Ablehnung erklärt sich aus der heilsgeschichtlichen Deutung: Der säkulare Staat stellt einen entscheidenden Schritt und ein wichtiges Instrument im messianischen Prozess dar. Entsprechend beteiligte sich die religiöse Siedlerbewegung anders als die Ultra-Orthodoxie an den Institutionen des Staates. Was aber geschieht, wenn der Staat seine Aufgabe im Prozess der Erlösung nicht erfüllt?

Erste Stufe: Crisis of Confidence

Mit dem Oslo-Prozess setzte innerhalb der religiösen Siedlerbewegung ein Prozess der Delegitimierung staatlicher Autoritäten ein. Die erste Stufe dieses Prozesses kann mit Ehud Sprinzak als „Crisis of Confidence“ bezeichnet werden: „Crisis of Confidence implies a conflict with specific rulers or policies. It does not presume a structural delegitimation because the foundations of the established political system are not questioned or challenged“ (Sprinzak 1991: 54). Die israelische Rechte ebenso wie die Mehrheit der religiösen Siedlerbewegung protestierten gegen die Regierung Rabin und ihre Politik des territorialen Kompromisses gegenüber den Palästinensern, ohne die grundlegende Legitimation des israelischen Staates infrage zu stellen. Vielmehr wurde Rabin gerade durch Berufung auf die zionistische Ideologie kritisiert, welche er verraten habe. Der entscheidende Grund für die Krise wurde daher im liberalen Establishment und vor allem in der Person Rabins und seiner Politik gesehen. Die Mehrheit vollzog jedoch keinen vollständigen Bruch mit dem säkularen Zionismus und dem israelischen Staat. Stattdessen wurde die Regierung Rabin diskreditiert und delegitimiert. So bezeichnete beispielsweise der Knessetabgeordnete Raphael Eitan die Mitglieder des Kabinetts als Judenräte (vgl. Peri 2000a: 5), der Abgeordnete Rehavam Ze’evi warf Rabin und seiner Regierung vor, Israel auf die Größe von Auschwitz zu verkleinern und damit Verrat an der zionistischen Idee zu üben (vgl. Haaretz 06.10.1995). Als nach den Oslo-Verträgen eine Reihe von Selbstmordanschlägen Israel erschütterten und zahlreiche Israelis töteten, machte die israelische Rechte Jitzhak Rabin für den Terrorismus direkt verantwortlich. Rabin wurde auf Demonstrationen wiederholt als Verräter und Mörder bezeichnet, in der Uniform eines SS-Mörders dargestellt und mit Todesdrohungen belegt. In einem weiteren Schritt der Eskalation kam es zu symbolischen Aktionen, in denen der Tod Rabins suggeriert wurde: So trugen Demonstranten einen schwarz umhüllten Sarg symbolisch zu Grabe und entzündeten Kerzen zur Erinnerung an Tote neben Bildern von Rabin. Bei einer anderen Gelegenheit schickten Unbekannte tote Tauben an das Büro des Ministerpräsidenten mit der unverhüllten Drohung: „We’re going to rub you out, your end is near“ (zitiert nach Peri 2000a: 6). Die Eskalation fokussierte sich zunehmend auf die Person Rabins, der nicht allein als verantwortlicher Ministerpräsident adressiert wurde. Aufgrund seiner Distanz zu religiösen Traditionen und Symbolen, seines anti-religiösen Habitus und seiner Exemplifizierung des säkularen Sabras galt Rabin für die israelische Rechte geradezu als Symbol für den säkularen, hellenistischen Juden und damit des genauen Gegenteils des national-religiösen Ideals (vgl. Peri 2000b: 33). Die Konfrontation mit Rabin wurde von einem breiten Bündnis

getragen: An den Demonstrationen und Kampagnen gegen die Regierung und Person Rabin beteiligte sich die gesamte israelische Rechte von radikalen außerparlamentarischen Gruppen wie der Kach-Bewegung über die Siedlerbewegung und säkular-nationalistische Gruppe bis hin zu Abgeordneten der Knesset. Diese erste Stufe der Delegitimierung richtete sich gegen die Regierung und vornehmlich die Person Rabins. Rabin als Person war einem Prozess der Stereotypisierung und Dehumanisierung ausgesetzt. Dies führte in Verbindung mit der messianischen Dramatisierung der Krise und einem religiösen Diskurs über die Legitimierung von Gewalt, auf den ich später eingehen werde, zur Ermordung Rabins.

Zweite Stufe: Crisis of Legitimacy

Beide Gewaltakte (Goldstein und Amir) konnten jedoch nicht verhindern, dass die Rückgabe besetzter Gebiete weiterhin auf der Agenda stand. Die Regierung Rabin hatte keine Siedlungen geräumt, dies geschah erst mit dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen (und der Räumung von vier Siedlungen im Westjordanland) unter Ministerpräsident Ariel Scharon im Sommer 2005.

Als Reaktion auf den Rückzug aus dem Gaza-Streifen vollzog sich eine weitere Stufe der Eskalation - von einer Vertrauenskrise zu einer Krise der Legitimität: „Conflict of legitimacy emerges when the challenge group discovers that the erroneous rulers are able to ‚mislead the people‘ not because they shrewdly manipulate the otherwise benign system but because the system itself is manipulative and repressive“ (Sprinzak 1991: 55). Die Konsequenz besteht für Gruppen und Bewegungen folglich darin, nicht mehr allein die Regierung zu bekämpfen, sondern das System selbst zu transformieren.

„Conflict of legitimacy implies the emergence of an *alternative ideological and cultural system*, one that delegitimizes the prevailing regime and its code of social norms in the name of some better ones“ (ebd.; Hervorhebung im Original, S.H.). Die Delegitimierung des politischen Systems impliziert somit einen Bruch mit der herrschenden Ordnung, welche zunehmend als feindlich betrachtet wird. Eine solche Radikalisierung kann die Bereitschaft erhöhen, physische Gewalt gegen den vermeintlichen Feind einzusetzen, da nur eine grundlegende Transformation das Übel beseitigen und der alternativen Ordnungsvorstellung zur Verwirklichung verhelfen kann. Mit dieser Stufe ist also zugleich eine Eskalation der Forderung der Bewegung verbunden: es geht nicht mehr allein um einen Regierungswechsel, sondern um eine grundlegende Transformation der staatlichen Ordnung. Dies wiederum erhöht die Bereitschaft auf Seiten des Staates mit

Repression zu antworten und somit eine dynamische Gewalteskalation in Gang zu setzen.

Die Verbreitung von Verschwörungstheorien innerhalb der Siedlerbewegung, die den Rückzug aus dem Gaza-Streifen als konzertierte Aktion des „liberalen Establishments“ mit dem alleinigen Ziel der Zerstörung des religiösen Zionismus deuten, zeugen von der Entfremdung großer Teile der Siedlerbewegung vom israelischen Staat.² Sah der religiöse Zionismus sich historisch als integralen Bestandteil der israelischen Gesellschaft, so werden der säkulare Zionismus und der säkulare Staat vom radikalen Flügel der Bewegung als Gefahr für die Existenz des religiösen Zionismus und damit als antagonistischer Feind betrachtet. Damit einher geht die Entwicklung von Anti-System-Frames, die den Einsatz von Gewalt legitimieren: „Antisystem frames accentuate the need for violence, because the struggle is not against a few individuals or parties but against an entrenched social order that is incapable of reform“ (Hafez 2004: 42). Die Dramatisierung des Konflikts als ein Konflikt um die Existenz des religiösen Zionismus sowie die Atmosphäre der Angst und der Bedrohung erhöhen die Dringlichkeit, den Feind zu stoppen und damit das individuelle, vor allem aber das kollektive Heil zu bewahren.

Damit ist zugleich eine Entgrenzung der Mittel, eine Eskalation der Gewalt, verbunden. Wird der Konflikt als ein existentieller Konflikt wahrgenommen und als Krieg bezeichnet, so verändert dies die Spielregeln des Konfliktaustrags wie auch die Wahl und Legitimation der einzusetzenden Mittel. So heißt es beispielsweise bei Uri Elitzur:

„Der Bürgerkrieg ist schon da! In einer Situation, in der die Armee die Bevölkerung überfällt, entwurzelt und von seiner Erde vertreibt und sie zum Feind erklärt, dann ist es unmöglich zu sagen, dies sei kein Krieg. Muss die angegriffene Seite in einem Krieg sich zurückhalten, um einen Krieg zu verhindern?“ (Elitzur zitiert nach Sheleg 2007: 83).

Der Ausgangspunkt der Gewalt wird von Elitzur beim israelischen Staat verortet, der ein Verbrechen an den Siedlern begangen habe. Die Soldaten der israelischen Armee erscheinen nicht mehr als individuelle Angehörige des jüdischen Volkes, sondern als Feind der Siedler, welche damit den Anspruch auf Solidarität verloren haben. Zugleich habe der Staat, der die Siedler als Feinde behandle, jegliche Basis für Kooperation und Verständigung zerstört, so dass umgekehrt auch die Siedler nicht länger an die Gesetze des Staates gebunden seien. In diesem Sinne fordert Elitzur die Siedler auf, die Situation des Krieges anzunehmen und diesen gegen den Staat zu führen (vgl. ebd.). Damit ist ein

² Ausführlich zu den Verschwörungstheorien siehe Sheleg 2007.

Prozess der Eskalation beschrieben, in dem der Konflikt sowohl in seinem Ausmaß wie in der Art der eingesetzten Mittel gesteigert wird (vgl. Eckert/Willems 2002: 1459). Durch die Analogisierung des Konflikts mit der Situation eines Krieges erhält der Konflikt die Dimensionen des Existentiellen und legitimiert damit zugleich den Einsatz von Gewalt gegen den Feind.

3. Legitimation der Gewalt

Der Einsatz von Gewalt war seit Beginn des Siedlungsprojekts durch die verbindlichen Auslegungen der Rabbiner begrenzt und nur innerhalb der normativen Grenzen des Judentums zulässig. Gewalt wurde von den Rabbinern der Siedlerbewegung als Mittel mehrheitlich abgelehnt, vor allem sollte es keine Gewalt gegen Juden geben, da der Einheit der Nation selbst ein religiöser Wert zugesprochen wurde. Dies änderte sich während des Friedensprozesses von Oslo: Unter den Rabbinern der Siedlerbewegung wurde zunehmend die Frage erörtert, wie man sich gegenüber einer Regierung zu verhalten habe, die die Feinde des jüdischen Volkes mit Waffen ausstatte und damit die Existenz des jüdischen Volkes im Lande Israel gefährde (vgl. Lior et al 1996: 120ff.). In einem ersten Schritt erklärten drei führende Rabbiner der Bewegung, Abraham Shapiro, Shaul Yisraeli und Moshe Tzvi Neria, dass die von der Regierung geplante Evakuierung der jüdischen Bevölkerung aus Tel Rumeida (Hebron) gegen die Halacha verstoße und daher nichtig sei. Zudem wurden alle Soldaten dazu aufgerufen, entsprechende Befehle zu verweigern. Der Oberrabbiner von Kirijat Arba, Dov Lior, unterstützte diese Position und ging noch darüber hinaus, als er dazu aufrief, zur Verteidigung Hebrons das eigene Leben zu opfern (vgl. Sprinzak 1999: 248ff.). Obwohl Tel Rumeida schließlich nicht geräumt wurde, setzten zahlreiche Rabbiner der Siedlerbewegung die Kampagne der Delegitimierung der Regierung Rabin fort. Während einer Konferenz der Eretz Israel Rabbinical Union im Mai 1994, die damals mehr als tausend Rabbiner repräsentierte, wurde die Regierung vor den Konsequenzen einer Fortsetzung des Friedensprozesses gewarnt:

„The so-called peace agreement, made by a government supported by a tiny majority with a critical Arab vote³, is a complete contradiction to peace. The implementation of that agreement may lead, God forbid, to great danger to human

³ Ende 1993 hatte die Schas-Partei die Regierung Rabin verlassen. Dennoch behielt die Regierung Rabin mit 61 der 120 Knessetabgeordneten ihre Mehrheit. Dabei stützte sie sich allerdings auch auf fünf Abgeordnete arabischer Parteien. Die israelische Opposition und die Siedlerbewegung warfen der Regierung Rabin daher vor, keine jüdische Mehrheit zu haben und daher nicht berechtigt zu sein – mit den Stimmen palästinensischer Israelis – über die Zukunft des Heiligen Landes zu entscheiden.

life. This is why anyone who can stop this ‚agreement‘ and does not do so, breaks the rule ‚you shall not stand idle when there is danger to your brother!‘“ (zitiert nach Sprinzak 1999: 252).

Im Februar 1995 warfen die führenden Rabbiner des rabbinischen Rates des Siedlerrates die Frage auf, ob man die Regierung und Rabin als Person entsprechend des *din rodef* und des *din moser* verurteilen könne. *Moser* und *rodef* sind im Sinne der Halacha Juden, die die Gemeinschaft betrügen und durch ihre Taten das Leben unschuldiger Juden gefährden. Als *Moser* wird ein Jude bezeichnet, der verdächtigt wird, die Ungläubigen mit Informationen über Juden versorgt oder ihnen illegal den Besitz von Juden übertragen zu haben. „Since the Halakha refers to Eretz Israel as a sacred property of the Jewish people, Jews are obliged to kill the *moser*“ (Sprinzak 1999: 253f.). Auch der *rodef* darf, nach der Halacha, ohne Gerichtsverfahren getötet werden, um das Leben unschuldiger Juden zu retten. Als *rodef* wird nämlich ein Jude bezeichnet, der dabei ist, einen Juden zu töten oder bei diesem Akt behilflich ist. Entsprechend dieser halachischen Gesetze warfen Dov Lior, Daniel Shilo und Eliezer Melamed die Frage auf, ob man Jitzhak Rabin und Shimon Peres für palästinensischen Terror im Sinne des *din rodef* und für die Aufgabe von Teilen Eretz Israels im Sinne des *din moser* verurteilen könne. Beides hätte die Ermordung Rabins und Peres‘ legitimiert (vgl. Lior et al 1996). Auch wenn die Rabbiner diese Fragen nur aufwarfen und sie nicht beantworteten, so zeigen sie doch, dass eine Debatte unter rabbinischen Gelehrten darüber eingesetzt hatte, unter welchen Bedingungen Gewalt gegen die politische Führung des Staates gerechtfertigt sein könnte.⁴ Auch wenn Jigal Amir eine direkte rabbinische Autorisierung des Anschlags auf Jitzhak Rabin wohl nicht erhalten hatte,⁵ so fühlte er sich durch die Diskussion über *din rodef* und *din moser* doch in seiner Entscheidung bestärkt und religiös legitimiert. „If not for a Halakhic ruling of *din moser*, made against Rabin by a few rabbis I knew about, it would have been very difficult for me to murder. Such a murder must be backed up. If I did not get the backing and I had not been representing more people, I would not have acted“, so Amir während seiner Vernehmung (Amir zitiert nach Sprinzak 1999: 277). Diese Aussage Amirs verweist darauf, dass Gewaltakte legitimiert werden müssen und die Wahrscheinlichkeit einer Eskalation in die Gewalt

⁴ Es gab innerhalb der Siedlerbewegung jedoch auch zahlreiche warnende Stimmen, die Debatten über die Frage des *din moser* und *din rodef* als gefährlich verurteilten. Dazu zählen beispielsweise die Rabbiner Shlomo Aviner, Ya‘akov Ariel und Yoel Bin-Nun.

⁵ Ehud Sprinzak verneint dies und verweist auf vertrauliche Dokumente des Amir-Prozesses. Eine Überprüfung ist daher nicht möglich (vgl. Sprinzak 1998).

wesentlich größer ist, wenn die religiösen Autoritäten Gewalt nicht ausdrücklich verbieten, sondern eine ambivalente Haltung einnehmen oder diese gar legitimieren.

4. Selbstermächtigung durch Gewalt

Die Gewaltakte der Siedlerbewegung dürfen aber nicht allein als interventionistische Akte verstanden werden, die das Ziel hatten, den Friedensprozess zu stoppen. Gewalt ist nicht allein Mittel zum Zweck, sondern eine performative Handlung, die ihre Bedeutung in sich selber trägt. Amir und Goldstein betonten angesichts der „existentiellen Krise“ die Notwendigkeit und Dringlichkeit zu handeln: Beide waren bereit, sich selbst zu opfern, um das Überleben der Nation zu sichern. Als Akte der Reinigung haben die Gewaltakte selbst religiöse Bedeutung: Sie sind Vorläufer der messianischen Zeit und Ausdruck des Kampfes zwischen Gut und Böse. Bernd Weisbrod beschreibt solche Akte religiöser Gewalt als religiöses Ritual, „which is firmly rooted in the respective belief systems of redemption and purification. The act of violence and of excess cruelty was itself the revelation; it worked the miracle, it disregarded life, even one's own life, as a performative act of divine will“ (Weisbrod 2006: 256). Im Akt der Gewalt wird die Präsenz Gottes in der Welt bekräftigt und erfahrbar gemacht; die Bereitschaft sich selbst für Gott zu opfern ist nicht nur durch religiösen Glauben motiviert, sondern wird selbst zu einem religiösen Erleben. In diesem Sinne verteidigt auch der Rabbiner Yitzhak Ginzburg den Anschlag von Baruch Goldstein als einen Akt von Kiddush HaShem. Goldstein habe aus seiner subjektiven Deutung des göttlichen Willens und in einem Akt religiöser Ekstase gehandelt. Die Gewalt wird bei Ginzburg so zu einem authentischen, mystischen Erlebnis erhoben, welches das Überschreiten normativer Grenzen des rabbinischen Judentums rechtfertigt (vgl. Seeman 2005). Die Ehrung Gottes wird so von der Einhaltung der religiösen Gebote entkoppelt und damit zugleich die rabbinische Autorität untergraben.

Andere Rabbiner entwickeln eine Theorie der Rache und Vergeltung und berufen sich dabei auf die Schriften Meir Kahanes: Darin interpretierte Kahane die Gründung des Staates Israel als Rache Gottes an den Gojim. Durch die Gründung des Staates habe Gott dem jüdischen Volk nun die Mittel an die Hand gegeben, um Rache für das erlittene Unrecht zu üben. Indem Kahane jedes erlittene Unrecht der Juden als einen Akt von Hillul Hashem betrachtet, kann er zugleich jeden Akt der Vergeltung als Heiligung Gottes

bezeichnen.⁶ Der Ruf nach Vergeltung bezog sich bei Kahane zunächst allein auf die Ungläubigen und legitimierte damit Gewalt gegen die Palästinenser. Auch der Rabbiner Yitzhak Ginzburg legitimiert Racheakte gegen Palästinenser. So interpretierte er den Anschlag von Goldstein als einen positiven Akt der Rache:

„Now we are getting to the heart of the matter and to the heart of the motivation – revenge. Revenge is not conducted from instrumental considerations, from an understanding of its utility. Revenge is a spontaneous reaction operated by the feeling that as long as I do not have the courage to hurt he who hurts me, I cannot stand tall. (...) Against this background, revenge is the return of the individual and the nation to believe in themselves, in their power and in the fact that they have a place under the sun and are no longer stepped upon by everybody. It is hard to ignore the excitement and encouragement felt by a large number of people upon learning of the Hebron Massacre, those strata of the population whose flesh is still alive in spite of the intense bleeding caused by all the stabbing wounds against it” (zitiert nach Sprinzak 1999: 260f.).

Die Ideen Kahanes und Ginzburgs wurden stets nur von einer radikalen Minderheit der Siedler geteilt. Durch die Radikalisierung von Teilen der Bewegung sind einige dieser Ideen jedoch unter den Jugendlichen populär geworden und tragen, wie am Beispiel der Rache gezeigt, zur Eskalation in die Gewalt bei.

5. Fragmentierung der Bewegung

Die Infragestellung der messianischen Deutung der religiösen Siedlerbewegung hat zur Fragmentierung der Siedlerbewegung beigetragen: Religiöse und politische Autoritäten der Bewegung wurden von Konkurrenten herausgefordert, die mit ihren alternativen Deutungsangeboten innerhalb der Bewegung konkurrieren und alternative Organisationen aufbauen. Insbesondere nach dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen haben sich radikalere Gruppen von der Bewegung abgespalten, die auf militante, konfrontative und disruptive Mittel setzen. Diese werden maßgeblich von der zweiten und teilweise bereits dritten Generation von Siedlern getragen.

Diese jugendlichen Siedler hatten den Sommer des Jahres 2005 mit Protestaktivitäten und der Stärkung des Widerstandes in Gusch Katif verbracht. Für sie wurde die Erfahrung des Kampfes, des Rückzugs und der Niederlage zu einer formativen Erfahrung. Viele Siedler hatten fest daran geglaubt, den Rückzug durch Proteste

⁶ „When the Jew is beaten, God is profaned! When the Jew is humiliated God is shamed! When the Jew is attacked it is an assault upon the name of God! (...) Every time a Jew is beaten by a Gentile because he is a Jew, this is the essence of Hillul Hashem! (...) A Jewish fist in the face of an astonished Gentile world that had not seen it for two millennia, this is Kiddush Hashem. (...) Reading angry editorials about Jewish ‘aggression’ and ‘violations’ rather than flowery eulogies over dead Jewish victims. That is Kiddush Hashem” (zitiert nach Sprinzak 1999: 182).

verhindern zu können. Entsprechend groß waren Gefühle der Frustration, der Enttäuschung und der Zweifel, als die Räumung schließlich doch umgesetzt wurde. Der in Synagogen des religiösen Zionismus ausgelegte Brief eines Jugendlichen beschreibt den formativen Charakter der Erfahrung des Rückzugs, den Schmerz und die emotionale Aufgewühltheit der Jugendlichen:

„We are the youth of Summer 5765 (2005),
who instead of hiking in the rivers of the Golan Heights, cut across thorn fields in the Negev in the middle of the night,
who instead of working during our summer vacation, stood at intersections day and night.
We are the youth who planted and built, and added goodness,
and saw how all this was crudely trampled.
We are the youth that wanted to enlist in the elite units,
and saw black-uniformed IDF soldiers dragging out mothers and hitting boys and girls.
We are the youth who sat behind bars - and no, not on drug-related or criminal charges.
We are the youth whom the rabbis confused, and yet still we walked between the drops.
We are the youth who tore their cloths and recited the blessing, "Blessed is the True Judge" well before [the others].
We are the youth who, instead of laughing with our friends, cried together bitter tears.
They spit on us, they crushed us. We are broken.
We want to cry, we want to feel the pain, we want to be angry - and in truth, sometimes we want to hate.
We are "purely righteous", but allow us to complain about the evil." (Arutz Sheva 02.10.2005).

In ihrer Selbstwahrnehmung repräsentieren die Jugendlichen ein gerechtes Anliegen, das der Zukunft und dem Wohlergehen des jüdischen Volkes und des Staates Israel diene. Sie beschreiben das Siedlungsprojekt als positiven Akt des Aufbaus – nicht nur individueller Siedlungen, sondern als Teil der Heilung des jüdischen Volkes nach der Rückkehr aus der Diaspora in das Heilige Land. Trotz dieser guten Absichten jedoch, so das Narrativ dieser Darstellung, wurden die Jugendlichen von staatlichen Institutionen, vor allem der Armee, brutal behandelt und wie Kriminelle festgenommen und eingesperrt, das Werk des Aufbaus durch Autoritäten des Staates zerstört. Diese Erfahrung ist für die Jugendlichen auch deshalb verstörend, da sie den Staat und vor allem auch die Institution der Armee als heilige Entitäten betrachtet hatten und an diesen teilhaben wollten. Diese Teilhabe, so die Jugendlichen, wurde ihnen nun seitens staatlicher Institutionen verwehrt. Entsprechend artikulieren die Jugendlichen ein Gefühl der ungerechten Behandlung, der Schikanierung, ja gar des Hasses auf jene, die

für diesen Akt der Zerstörung verantwortlich sind. Zugleich ist mit der negativen Erfahrung von Gewalt und Destruktion auch ein Prozess der Gruppenbildung und Solidarisierung verbunden: Der Autor erhebt den Anspruch, nicht nur für sich selbst, sondern für „die Jugendlichen des Sommers 5765 (2005)“ zu sprechen, also im Namen eines Kollektivs, das sich auf den gemeinsamen Erinnerungen an den Rückzug, die Proteste und die Gewalt gründet. Die physischen Konfrontationen hatten somit einen Prozess der Ausbildung kollektiver Identifizierungen und Solidarität unter den Teilnehmer der Proteste zur Folge (vgl. zu diesem Prozess della Porta 1995: 154). Der radikalisierende Effekt des Rückzugs aus dem Gaza-Streifen auf viele jugendliche Siedler wurde in den Protesten gegen die Räumung von Amona im Februar 2006 sichtbar. Im Verlaufe der Evakuierung kam es zu heftigen gewaltsamen Zusammenstößen von Polizei und mehrheitlich jugendlichen Siedlern, bei denen über 300 Personen verletzt wurden. Viele jugendliche Siedler waren durch ein Gefühl der Vergeltung für die Niederlage im Gaza-Streifen motiviert – in Amona sollte die „Schande von Gusch Katif“ ausgelöscht werden. Unter der Überschrift „Hier beginnt der Kampf um Judäa und Samaria“ zielten die militanten Siedler darauf, den Kampf auch mit der Bereitschaft zur physischen Konfrontation mit den Sicherheitskräften und mit aller Entschlossenheit zu führen und so das Abschreckungspotential der Bewegung zu erhöhen. Entsprechend der Analogisierung des Konflikts mit einem Krieg zeigt sich hierin eine Militarisierung der Strategie im Vergleich zur Kampagne des Siedlerrates, der auf Überzeugung und Öffentlichkeitskampagnen setzt. Donatella della Porta hat in ihrer Studie zur Entwicklung politischer Gewalt gezeigt, wie wiederkehrende Erfahrungen physischer Konfrontation mit dem Gegner zur Eskalation in die Gewalt beitragen: *„the experience of daily fights with the adversaries produced a kind of battle spirit toward politics. Violence was gradually accepted as a political means (...)”* (della Porta 1995: 155; Hervorhebung im Original, S.H.).

Die Proteste der jugendlichen Siedler in Amona richteten sich nicht allein gegen die Sicherheitskräfte, sondern zugleich gegen die etablierte Führung der Siedlerbewegung selbst, vor allem den Siedlerrat. Diesem wurde vorgeworfen, von materiellen Interessen korrumpiert und nicht mehr ideologisch motiviert zu sein. Die Bereitschaft der politischen Führung der Siedler, in Amona einen Kompromiss einzugehen, wurde als Verrat an der religiösen Doktrin der Ganzheit des Landes gewertet. Der Vorwurf mangelnder ideologischer Bindung und fehlender Opferbereitschaft blieb nicht allein auf die Repräsentanten der Bewegung beschränkt, sondern umfasste die Elterngeneration

insgesamt, welche das aktivistische Leben religiöser Pioniere durch eine bourgeoise Lebensführung in den etablierten Siedlungen ersetzt habe. Statt das religiöse Gebot der Eroberung und Besiedlung des Landes fortzusetzen, seien viele Siedler der ersten Generation lediglich an der Steigerung ihrer individuellen Lebensqualität interessiert (vgl. Kaniel 2004: 551f.). Für die jugendlichen Siedler lässt sich damit ein Prozess der doppelten Marginalisierung konstatieren – von der säkularen Mehrheitsgesellschaft und zugleich von der Elterngeneration und den etablierten Institutionen der Bewegung selbst. Entsprechend haben viele Jugendliche in den letzten Jahren die etablierten Siedlungen verlassen und entweder auf Initiative einer Gruppe oder Siedlung einen neuen Siedlungsvorposten gegründet oder individuell einzelne Hügel besetzt und besiedelt. In der Isolation vom israelischen Staat und dem etablierten Milieu der Siedlerbewegung wollen die Aktivisten ein Leben allein nach den göttlichen Geboten und den Maßgaben der fundamentalistischen Religionsauffassung führen. Die auch räumliche Distanzierung mit der Wahl eines einsam gelegenen Hügels kann als Teil eines Prozesses der Reinigung von korrumpierenden Einflüssen verstanden werden. Nadav Shragai (2004) beschreibt eine bewusst gewählte asketische Form der Lebensführung, die für die Hügeljugend charakteristisch ist: Viele Jugendliche leben unter einfachsten Bedingungen und kombinieren eine streng religiöse Lebensführung mit der landwirtschaftlichen Bearbeitung des Landes. Am Beispiel der Siedler von Bat Ayin, die zum radikalen Flügel gehören und in deren Umfeld sich im Jahr 2003 eine jüdische Terrorgruppe gebildet hatte, zeigt Shragai, wie der erklärte Kampf gegen westlichen Materialismus aussieht:

„Simplicity is the hallmark, whether in clothing (which tends to wretchedness), the dirt paths, the homes whose construction was not completed. The residents of Bat Ayin have a few rules they follow religiously: no television sets (...); maximum modesty by the women (head covering, stockings, long sleeves); and no German products” (Shragai 2004).

Die asketische Form der Lebensführung wird ergänzt durch das Konzept der *Avoda Ivrit* (hebräische Arbeit): Da die spirituelle Verbindung mit dem Land Israel nur durch den physischen Kontakt mit dem Boden erreicht werden könne, lehnt eine Mehrheit der Hügeljugend den Einsatz arabischer Arbeitskräfte ab. Entsprechend erhält die körperliche Arbeit auf dem Land eine herausgehobene religiöse Bedeutung (vgl. Kaniel 2004: 543). Auf dem Weg der Entsagung und der Rückkehr und Wiederverbindung mit dem Boden liegt für die Hügeljugend die Möglichkeit einer spirituellen Erneuerung. So hat sich ein eine neue subkulturelle Strömung innerhalb der Siedlerbewegung

herausgebildet, die jeglichen Kontakt mit der säkularen Mehrheitsgesellschaft abgebrochen hat. War die erste Generation der Siedler noch in Israel aufgewachsen und hatte zahlreiche soziale, familiäre oder berufliche Verbindungen in die säkulare israelische Gesellschaft, so gilt dies für diese jugendlichen Siedler nicht mehr. Sie bilden eine eigene homogene, geschlossene und geographisch separierte Gemeinschaft, die sich selbst als rein, erwählt und im Besitz der göttlichen Wahrheit definiert. Diese Abschließung kann eine „spiral of encapsulation“ (della Porta 1995: 12) in Gang setzen, die zur Radikalisierung in die Gewalt beiträgt. Damit ist die Dynamik einer Verbindung von Isolation und religiöser Verstärkung geschlossener Glaubenssysteme gemeint, die keine Gegenansichten mehr zulässt, die diesen Glauben mäßigend beeinflussen könnten. Die eigene Gruppe mit ihrer fundamentalistischen Weltanschauung wird zum alleinigen Referenzpunkt. Entsprechend lehnt beispielsweise Daniella Weiss, die zur Elterngeneration gehört, jedoch der Hügeljunge nahe steht, jede Form des Dialogs mit anderen gesellschaftlichen Gruppen ab. Sie begründet dies so:

„Because when you negotiate with someone with anybody, you also understand his point of view and I think that if you want to win, you have to dedicate yourself one hundred percent to what you represent. Most people don't see it this way, especially in the modern world where everything is democratic, listen to the others, what they say, maybe there is some justice in what they say. So why do people call me extremist, and I agree that I am very much of an extremist (...) in the sense that indeed I wouldn't sit with any officer of the army to discuss (...)“ (Interview Weiss 14.02.2007).

Die radikalisierenden Folgen dieses Abschlusses gegenüber der Außenwelt können in der verminderten Fähigkeit bestehen, die politischen Gelegenheitsstrukturen adäquat zu erfassen und das strategische Handeln daran auszurichten. Stattdessen dominieren emotionale und ideologische Erwägungen das Bewegungshandeln (vgl. Hafez 2004, Crenshaw 1992, Apter 1997).

Diese Radikalisierungsprozesse werden durch die aktivistische Tradition der Siedlerbewegung noch beschleunigt, da dem Bewegungshandeln eine zentrale Rolle im messianischen Prozess beigemessen wird. So kann der messianische Prozess durch die Aktivitäten der Siedler beschleunigt, aber in Zeiten mangelnden Engagements auch verlangsamt werden. Aus diesem Grund wird von den Anhängern der Siedlerbewegung erwartet, erhebliche Ressourcen für das Siedlungsprojekt zu opfern und damit den heilsgeschichtlichen Verlauf positiv zu beeinflussen. Angesichts der Krise durch den Rückzug aus dem Gaza-Streifen hat der aktivistische Flügel eine Intensivierung der Aktivitäten gefordert: Jedes einzelne Individuum ist dazu angehalten, durch sein

Handeln die Gegenwart und Zukunft zu verändern. Dieser Anspruch wird von jenen Individuen und Gruppen weiter radikalisiert, die Gewalt legitimieren und fordern, das eigene Leben im Kampf zu opfern. So schrieb etwa Elitzur Segal, der der Kach-Bewegung nahe steht und in der Siedlung Ofra wohnt, unter dem Titel „Suicide for the sake of Heaven“:

„It is permitted to carry out an action that causes death, as people in the outposts [in Sinai] did in the Yom Kippur War and in other wars in which they fought the enemy to the death, even though they could have saved themselves, or as the holy person Dr. Baruch Goldstein did in Hebron, but it appears that even a more certain death, such as blowing oneself up with a hand grenade together with the enemies – a case in which death is certain – is also without a doubt permitted and a commandment“ (Segal zitiert nach Shragai 2004).

In Zeiten des Krieges – und Segal bezeichnet die Gegenwart als eine solche – wird die Bereitschaft, das eigene Leben im Kampf gegen den Feind zu opfern, zu einer Pflicht jedes gläubigen Juden. Segal geht noch weiter, bezeichnet er Selbstmordanschläge doch als ein religiöses Gebot, wobei er die Gewaltakte auf Anschläge gegen Araber beschränkt. Die Position von Segal wird lediglich von einer radikalen Minderheit geteilt, verweist aber auf ein verbreitetes Argumentationsmuster: Indem die Teilnahme an den Aktionen der Bewegungen zur religiösen und moralischen Pflicht erhoben wird, ist es einzelnen Anhängern kaum möglich sich zu entziehen. Stattdessen werden im Kampf gegen den Feind Opferbereitschaft und unbeirrbar entschlossene Gefasstheit gefordert. Gerade in Zeiten der Krise kann dies die Eskalation in die Gewalt befördern.

Hinzu kommt, dass die Rebellion der Jugendlichen sich auch gegen die etablierten religiösen Autoritäten und Hierarchien richtet. Angesichts des Scheiterns der Proteste gegen den Rückzug aus dem Gaza-Streifen beklagten sich viele jugendliche Aktivisten nicht nur über die Zurückhaltung der politischen Führung, sondern auch den mäßigenden Einfluss der religiösen Führung. Diese hatte während der Proteste durch Aufrufe und religiöse Gutachten darauf hingewirkt, Gewalt zu delegitimieren und zu verhindern. Wie oben ausführlich dargelegt, waren sie damit durchaus erfolgreich: Dem Siedlerrat und den Rabbinern war es gelungen, die Gewalt weitgehend einzudämmen. Dies war bei den Protesten gegen Amona nicht mehr der Fall. Versuche des Siedlerrates und prominenter Rabbiner, mäßigend auf die jugendlichen Demonstranten einzuwirken, blieben wirkungslos. Für die bisherigen Generationen jüdischen Terrors hat die Frage der religiösen Legitimation von Gewaltakten stets eine zentrale Rolle gespielt: Der Jüdische Untergrund in den achtziger Jahren nahm aufgrund rabbinischer Einwände Abstand vom Plan, den Felsendom zu sprengen. Umgekehrt fühlte sich Jigal Amir in

seinem Entschluss, Rabin zu ermorden, durch die rabbinische Debatte des *din rodef* und *din moser* religiös legitimiert. Die militanten Jugendlichen hingegen fordern auch die religiösen Autoritäten und etablierten Hierarchien heraus. Damit wird der Einfluss der Rabbiner, welche in ihrer Mehrheit Gewaltakte wie den Goldsteins aus halachischen, ethischen wie pragmatischen Gründen ablehnen, geschwächt. Stattdessen gewinnen Rabbiner wie Yitzhak Ginzburg an Einfluss, die das Massaker Goldsteins zu einem authentischen Akt der Heiligung Gottes erklären, das die Überschreitung religiöser Gesetze rechtfertigt. Im Herbst 2003 wurde schließlich eine Gruppe aus Bat Ayin aufgedeckt, die Anschläge auf Palästinenser in Ostjerusalem geplant hatte. Anders als der jüdische Untergrund der achtziger Jahre kamen die Mitglieder nicht mehr aus dem Mainstream, sondern von den radikalisierten Rändern der Bewegung: Sowohl der Siedlerrat wie der Rat der Rabbiner waren weder in die Entscheidungsfindung einbezogen noch hatte deren Position Einfluss auf die Bat Ayin Gruppe (Haaretz 01.10.2003). Nicht nur eine explizite religiöse Legitimation für Akte der Gewalt wie im Fall Amirs, sondern auch die Ablehnung jeglicher religiöser Autoritäten und Hierarchien kann damit zur Eskalation in die Gewalt beitragen.

Fazit

Die Attentate von Baruch Goldstein und Jigal Amir haben gezeigt, dass in der messianischen Ideologie ein Gewaltpotential angelegt ist, welches sich in Momenten der Krise durch die Infragestellung der heilsgeschichtlichen Deutung der Gegenwart aktualisieren und in Akten der Gewalt äußern kann. Allerdings darf fundamentalistische Gewalt nicht einfach aus der fundamentalistischen Ideologie oder individuellen Dispositionen abgeleitet werden, sie muss vielmehr als Ergebnis von Radikalisierungsprozessen begriffen werden. Mit dem Friedensprozess von Oslo setzte ein Radikalisierungsprozess in zweifacher Hinsicht ein. Zum einen nahm die Intensität der Gewalt zu, wie das Massaker von Baruch Goldstein zeigt. Zum anderen richtete sich Gewalt auch gegen die Regierung Rabin. Dieser wurden Vertrauen und Legitimation entzogen. Insbesondere die Person Rabin wurde (auch von religiösen Autoritäten der Siedlerbewegung sanktioniert) dehumanisiert und im Jahr 1995 von Jigal Amir ermordet. Waren die Proteste in den 1990er Jahren gegen die Regierung Rabin gerichtet, stellen Teile der religiösen Siedlerbewegung nach dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen die Legitimität des Staates und seiner Institutionen in Frage. Nicht mehr die Politik der Regierung, sondern die säkulare Ordnung des Staates wird als Ursache der

wahrgenommenen Krise benannt, so dass die Überwindung der herrschenden Ordnung zum Ziel wird. Insbesondere innerhalb der radikalisierten Hügelfugend, für die der Rückzug aus dem Gaza-Streifen zu einem formativen Ereignis geworden ist, hat durch die politische und kulturelle Marginalisierung, die Delegitimierung staatlicher Institutionen sowie einen Anti-System-Diskurs ein Radikalisierungsprozess eingesetzt, welcher durch die exklusiven Organisationsstrukturen und die geographische Isolation noch verstärkt wird.

Literatur

- Apter, David E. (1997): Political Violence in Analytical Perspective. In: Apter, David E. (Hg.): The Legitimization of Violence. New York: United Nations Research Institute for Social Development, S. 1–32.
- Crenshaw, Martha (1992): Decision to Use Terrorism: Psychological Constraints on Instrumental Reasoning. In: Klandermans, Bert; Della Porta, Donatella (Hg.): Social Movements and Violence: Participation in Underground Organizations. Greenwich, Conn.: JAI Press (International Social Movement Research, 4), S. 29–42.
- Della Porta, Donna (1995): Social Movements, Political Violence and the State. Cambridge: Cambridge University Press
- Eckert, Roand; Willems, Helmut (2002): Eskalation und Deeskalation sozialer Konflikte: Der Weg in die Gewalt. In: Heitmeyer, Wilhelm; Hagan, John (Hg.): Internationales Handbuch der Gewaltforschung. 1. Aufl. Wiesbaden: Westdt. Verl., S. 1457–1480.
- Hafez, Mohammed M. (2004): From Marginalization to Massacre. A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria. In: Wiktorowicz, Quintan (Hg.): Islamic activism. A social movement theory approach. Bloomington Ind.: Indiana University Press (Indiana series in Middle East studies), S. 37–60.
- Hagemann, Steffen (2010): Die Siedlerbewegung. Fundamentalismus in Israel. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Kaniel, Shlomo (2004): Mitjaschwei haGvaot - haim Zabar tanachi. (Die Siedler der Hügel - biblischer Zabar?). [Hebräisch]. In: Cohen, Asher; Harel, Israel (Hg.): The Religious Zionism: An Era of Changes. Studies in Memory of Zvulun Hammer. [Hebräisch]. Jerusalem: The Bialik Institute, KKL, S. 533–558.
- Kippenberg, Hans G. (2008): Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München: C.H. Beck.
- Lior, Dov et al (1996): Ma dinah schel memschala hara'a hasu. (Welches Gesetz muss für diese bösertige Regierung angewendet werden?). [Hebräisch]. In: Arieli-Horowitz, Dana (Hg.): State and Religion in Israel. [Hebräisch]. Jerusalem: The Israel Religious Action Center, S. 120–123.
- Peri, Yoram (2000a): Introduction: The Writing Was on the Wall. In: Peri, Yoram (Hg.): The Assassination of Yitzhak Rabin. Stanford Calif.: Stanford University Press, S. 1–21.
- Peri, Yoram (2000b): The Assassination: Causes, Meaning, Outcomes. In: Peri, Yoram (Hg.): The Assassination of Yitzhak Rabin. Stanford Calif.: Stanford University Press, S. 25–62.

Seeman, Don (2005): Violence, Ethics, and Divine Honor in Modern Jewish Thought. In: Journal of the American Academy of Religion, Jg. 73, H. 4, S. 1015–1048.

Sheleg, Yair (2007): The Political and Social Ramifications of Evacuating Settlements in Judea, Samaria, and the Gaza Strip. Disengagement 2005 as a Test Case. [Hebräisch]. Herausgegeben von The Israel Democracy Institute. Jerusalem

Shragai, Nadav (2004): A mounting sense of urgency. In: Haaretz, Ausgabe 31.12.2004.

Sprinzak, Ehud (1991): The Process of Delegitimation: Towards a Linkage Theory of Political Terrorism. In: Terrorism & Political Violence, Jg. 3, H. 1, S. 50–68.

Sprinzak, Ehud (1998): Extremism and Violence in Israel: The Crisis of Messianic Politics. In: ANNALS, AAPSS, H. 555, S. 114–126.

Sprinzak, Ehud (1999): Brother against brother. Violence and extremism in Israeli politics from Altalena to the Rabin assassination. New York, NY: Free Press.

Weisbrod, Bernd (2006): Religious Languages of Violence. Some Reflections on the Reading of Extremes. In: Lüdtke, Alf; Weisbrod, Bernd (Hg.): No man's land of violence. Extreme wars in the 20th century. Göttingen: Wallstein (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 24), S. 251–276.

Weisburd, David; Vinitzky, Vered (1984): Vigilantism as Rational Social Control: The Case of the Gush Emunim Settlers. In: Aronoff, Myron J. (Hg.): Cross Currents in Israeli Culture and Politics. New Brunswick U.S.A.: Transaction Books (Political anthropology, 4), S. 69–87.