

Steffen Hagemann

Die Siedler- bewegung

Fundamentalismus in Israel



**WOCHEN
SCHAU
WISSENSCHAFT**

Steffen Hagemann

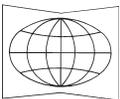
Die Siedlerbewegung

Fundamentalismus in Israel

Steffen Hagemann

Die Siedlerbewegung

Fundamentalismus in Israel



**WOCHEN
SCHAU
WISSENSCHAFT**

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© by WOCHENSCHAU Verlag
Schwalbach/Ts. 2010

www.wochenschau-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

Umschlaggestaltung: Ohl Design Gedruckt
auf chlorfrei gebleichtem Papier
Gesamtherstellung: Wochenschau Verlag
ISBN 978-3-89974615-0 (Buch)
ISBN 978-3-73440210-4 (E-Book)

Inhalt

Danksagung	9
Abbildung Settlements Established and Evacuated 1967 - 2008	11
Einleitung	13
Fragestellungen und Perspektiven dieser Forschungsarbeit	22
Methodisches Vorgehen	28
Aufbau der Arbeit	33
I. Fundamentalismus als religiöse Bewegung – Begriff und Analyseperspektive	36
Fundamentalismus und Moderne	37
Religion, Modernisierung und Kontingenz	47
Fundamentalismus als moderne Bewegung mit anti-moderner, essentialistischer Ideologie	55
Fundamentalistische Ideologie	58
Organisationsstruktur und Typologie	65
Zum Verhältnis von Fundamentalismus und Nationalstaat	69
Fundamentalismus als soziale Bewegung	74
Bewegung	74
Makrosoziologische, modernisierungstheoretische Bewegungstheorien	74
Zur Spezifik religiöser Bewegungen	77
Politische Gelegenheitsstrukturen	81
II. Gusch Emunim – Angebotsstruktur und Formierung der Bewegung	96
Zionismus und jüdische Religion	96
Die Ideologie der religiösen Siedlerbewegung	104
„Realistic Messianism“	106
Staat auf Grundlage der Thora	109
Akzeptanz und Ablehnung von Zionismus und Staat	112
Eine auserwählte Nation	114
Eretz Israel	118
Ethnisch-religiöse Identitätskonstruktion und die Ausgrenzung der Anders	124
Gusch Emunim – Trägerschaft, Milieu und Bewegung	126

Institutionalisierung als Bewegung – Gusch Emunim	129
Siedlungen als gekulturelles Milieu	143
III. Interaktion mit dem politischen System –	
Zwischen Protest und Integration	153
Jischuw und Staatsgründung – Israel als hegemoniales System	156
Gusch Emunim als Siedlerbewegung	164
Staatliche Anerkennung und Förderung – die ökonomischen Grundlagen der Macht	177
Gusch Emunim als Protestbewegung	183
Gusch Emunim als politische Bewegung	189
Gusch Emunim als Interessenvertretung und Lobby	190
Gusch Emunim zwischen überparteilicher Bewegung und parteipolitischen Aktivitäten	202
Repression des Staates	213
Verbündete und Gegenbewegungen	220
Zwischen politischer De-Radikalisierung und religiöser Radikalisierung	226
Fazit	230
IV. Die politisch-kulturelle Resonanz der	
Siedlerbewegung nach 1967	235
Nation	237
Grundzüge des israelischen Nationalismus	252
1967	267
Die neuen Pioniere	271
Hebron und Gusch Etzion – historisches versus heilsgeschichtliches Narrativ	278
Differenzen zwischen dem hegemonialen und dem messianischen Narrativ	285
1977 – Ende des arbeit Zionistischen Hegemonialsystems	296
Fazit	301
V. Die Dynamik der Bewegung	306
Israelische Gesellschaft im Wandel	306
Oslo – Herausforderung für die Siedlerbewegung	323
Failed Prophecy – theoretische Desiderate	325
Ideologische Rationalisierungen	329
Der aktivistische Flügel	338
Der Statist Flügel	350
Vergleich beider Strömungen	358

Radikalisierte Gruppen: Abkehr von der Doktrin?	360
Der Kampf gegen den Friedensprozess von Oslo und den Rückzug aus dem Gaza-Streifen – Bewegungshandeln und organisatorische Differenzierung	368
Der Protest des Siedlerrates gegen den Rückzug aus dem Gaza-Streifen	371
Protest auf parlamentarischer Ebene	373
Kampagnen in der Öffentlichkeit	376
Protestaktivitäten	381
Fazit	384
Das Scheitern der Proteste	385
Konflikte innerhalb der Siedlerbewegung	390
Organisatorische Fragmentierung	396
Ne’emanei Eretz Israel und Noar Lema’an Eretz Israel	397
Komemiyut	402
Homesh Zuerst	405
HaLev Hajehudi	406
Manhigut Jehudit: The Jewish Leadership	408
Organisationen der radikalisierten Minderheit	412
Fazit	422
Gewalteskalation	427
Siedlervigilantismus	429
Radikalisierung und Eskalation in den neunziger Jahren	431
Der Rückzug aus dem Gaza-Streifen: Crisis of Legitimacy	440
VI. Fazit	451
Literaturverzeichnis	467
Zeitungen und Nachrichtendienste	501
Interviews	502

Danksagung

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Januar 2009 am Fachbereich für Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin eingereicht habe. Mein Dank gilt zunächst meinem Betreuer Hajo Funke, der mein Interesse an diesem Projekt von Beginn an mit großer Unterstützung begleitet und durch sein beharrliches Nachfragen zur Schärfung meiner Argumentation beigetragen hat. Für Betreuung, Anregung und Kritik danke ich darüber hinaus ganz besonders Micha Brumlik, Cilja Harders, Stefanie Schüler-Springorum und Isabel Schäfer.

Der Erfolg des Siedlungsprojekts wird bei einer Fahrt durch die besetzte Westbank mit bloßem Auge sichtbar: Entlang der Grünen Linie und des Jordantals sind große Siedlungen entstanden, die teilweise zu eigenständigen Städten mit über 30.000 Bewohnern angewachsen sind. Auch auf den lang gestreckten Hügelketten, die sich durch das Zentrum der Westbank ziehen, reiht sich eine jüdische Siedlung an die andere. Angelegt als Wehrdörfer sind sie von Zäunen umgeben und durch ein separates Straßennetz miteinander verbunden, das sich über die gesamte Westbank erstreckt. Diese materielle Dimension des Siedlungsprojekts als Hindernis für eine Regelung des israelisch-palästinensischen Konflikts ist wohlbekannt. Wer jedoch die Siedler sind, was sie denken, schreiben und tun, bleibt meist seltsam unbestimmt. Ich bin daher jenen Siedlerinnen und Siedlern zu großem Dank verpflichtet, die mir in Gesprächen und Interviews ihre Welten eröffnet und mir zahlreiches Material zur Verfügung gestellt haben.

Diese Feldforschung war nur durch einen Forschungsaufenthalt am Bucerius Institute for Contemporary German History and Society an der Universität Haifa möglich. Ich danke ganz besonders Yfaat Weiss und der Zeit-Stiftung für diese persönlich und intellektuell so bereichernde Erfahrung. Einen herzlichen Dank auch an Lea Dror, Sharon Halber und alle anderen Kolleginnen und Kollegen in Haifa für die gute, offene und interdisziplinär orientierte Arbeitsatmosphäre, von der meine Arbeit in hohem Maße profitiert hat.

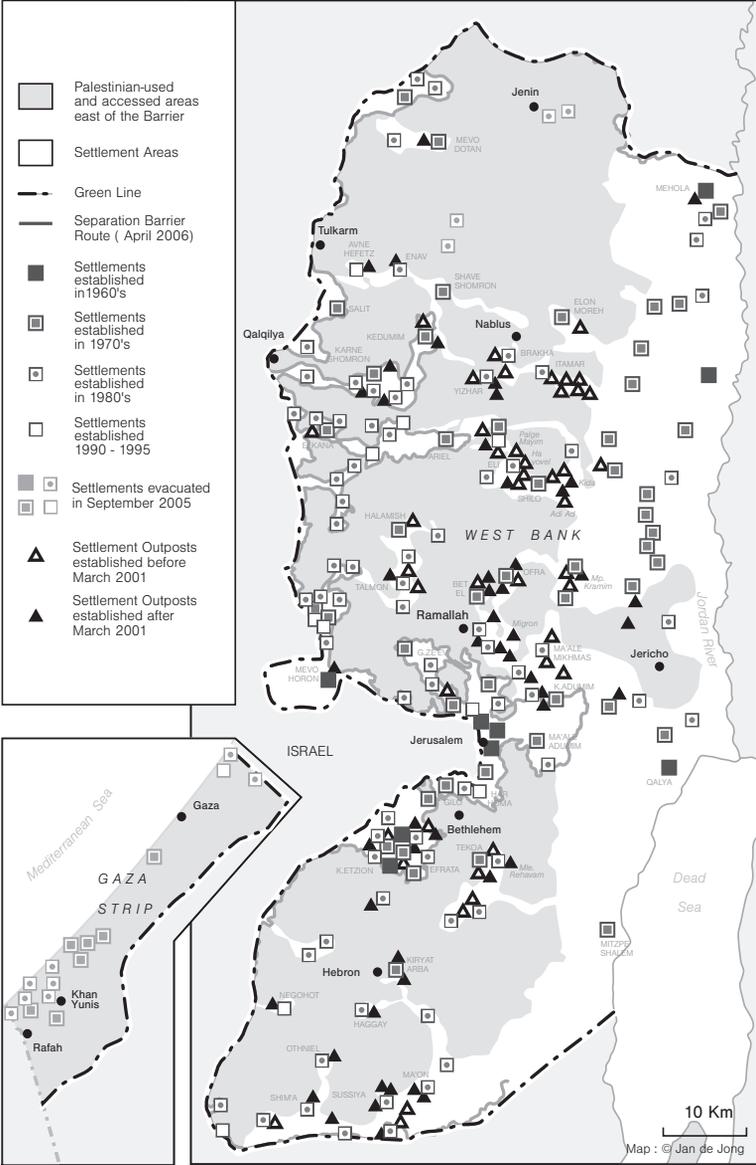
Von großem Wert waren auch die kontinuierlichen Diskussionen am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft, vor allem am Lehrstuhl für Politik und Kultur und im Colloquium von Hajo Funke. Allen, die daran teilgenommen haben, danke ich ebenso wie den Studierenden meiner Seminare. Israelforschung wird an deutschen Universitäten bislang leider

nicht systematisch betrieben, umso mehr war ich auf die Unterstützung vieler Personen, vor allem auch in Israel angewiesen. Für wichtige Kommentare und Anregungen danke ich daher Dror Etkes, Angelika Timm, Friedemann Büttner, Adir Olshanzky, Martin Riesebrodt, Idith Zertal, Ephraim Yuchtman-Yaar, Motti Inbari, Yosseph Shilhav, Asher Cohen, Igal Avidan, Yair Sheleg und Aviezer Ravitzky. Ferner danke ich Shelley Harten und Gil-li Vardi für die Hebräisch-Korrekturen, Martin Schäuble für sein großartiges Textgespür und Philipp Nielsen und Tali Mandel für die gemeinsame Zeit in Israel.

Eine solche Dissertation bedarf nicht nur der persönlichen und intellektuellen, sondern auch der finanziellen Unterstützung. Ich danke der FU Berlin und vor allem dem Lehrstuhl für Politik und Kultur für die guten Arbeitsmöglichkeiten, der Studienstiftung, die mein Studium wie mein Promotionsvorhaben finanziell und ideell gefördert hat, und der Ernst-Reuter-Gesellschaft für die Unterstützung bei der Veröffentlichung dieser Arbeit. Die Zusammenarbeit mit dem Wochenschau Verlag, vor allem mit Tessa Debus, war außerordentlich erfreulich. Nach den langen Jahren des Schreibens weiß ich meine Studie in guten Händen.

Schwieriger als das Verfassen dieser Studie ist es, die richtigen Worte des Dankes an meine Familie zu finden. Ich danke meinen Eltern, Anne und Heinz Hagemann, für die anhaltende und bedingungslose Unterstützung. Ich danke meiner wundervollen Familie, Kyra, die mich so selbstverständlich in ihr Herz geschlossen hat. Und ganz besonders Nora, die gar nicht weiß, wie wichtig und wertvoll ihre Kommentare, Anregungen und oft beiläufigen Hinweise waren und sind. Ohne Dich und deine Unterstützung hätte diese Arbeit so nicht geschrieben werden können.

Abbildung: Settlements Established and Evacuated 1967 - 2008



Quelle: Foundation for Middle East Peace

Einleitung

Für viele religiöse Juden hatte der Staat Israel „einen entscheidenden Geburtsfehler“ (Meyer 2001: 18): er war nicht im biblischen Urland, Judäa und Samaria, gegründet worden, sondern in der Küstenebene und im Negev. Dies änderte sich, als Israel 1967 im Sechstagekrieg genau diese Gebiete eroberte und besetzte. Der militärische Sieg, die Wiederverbindung des Judentums mit und der freie Zugang zu religiösen Stätten wurden von einer Gruppe junger religiöser Zionisten um den Rabbiner Zvi Jehuda Kook der Mercaz HaRav Jeschiwa in Jerusalem als Bestätigung ihrer messianischen Deutung des zionistischen Projekts angesehen. Zvi Jehuda Kook hatte die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel und die Gründung eines souveränen Nationalstaates als Beginn des messianischen Prozesses interpretiert, der seiner Vollendung in der vollständigen Wiederverbindung des jüdischen Volkes mit dem ganzen Land Eretz Israel auf Grundlage der religiösen Gebote entgegenstrebe. Der Eroberung und Besiedlung des Landes wird damit eine herausgehobene Bedeutung zugeschrieben: Sie werden als zentrale Aufgaben des jüdischen Volkes im Prozess der Erlösung verstanden. Mit der Eroberung des biblischen Kernlandes konnte sich das aktivistische Potential dieses messianischen Fundamentalismus¹ entfalten. Noch im Jahr 1967 begannen erste Aktivistengruppen mit der Besiedlung der Westbank in Kfar Etzion und Hebron. Diese beiden Orte bildeten jedoch lediglich den Auftakt einer umfassenden und auch staatlich organisierten Besiedlung der Westbank sowie des Gaza-Streifens. Seitdem hat sich ein komplexes Gebilde mit rund 130 Siedlungen und inzwischen über 300.000 Siedlern entwickelt. Entlang der Grünen Linie und des Jordantals sind große Siedlungen entstanden, die teilweise zu eigenständigen Städten mit über 30.000 Bewohnern angewachsen sind. Hinzu kommen zahlreiche kleine Siedlungen, die sich über die gesamte Westbank erstrecken. Dieser materielle Erfolg des Siedlungsprojekts zeigt eindrucksvoll, dass die Siedlerbewegung bis heute ein einflussreicher Akteur in Israel ist. Ebenso offensichtlich ist auch, dass

1 Ich verwende die Begriffe religiöse Siedlerbewegung und messianischen Fundamentalismus in dieser Arbeit als Synonyme. Für die Phase des Aufstiegs und der Konsolidierung wird die religiöse Siedlerbewegung auch mit dem Namen ihrer Dachorganisation, Gusch Emunim, bezeichnet. Wichtig ist zu betonen, dass ich mich ausschließlich mit der religiösen Siedlerbewegung befasse. Nicht alle Siedler teilen die Ideologie der religiösen Siedlerbewegung, viele sind aus materiellen oder rein nationalistischen Gründen in die Siedlungen gezogen. Auch entstammt die religiöse Siedlerbewegung dem Milieu des religiösen Zionismus ist mit diesem aber nicht gleichzusetzen.

die Errichtung von über 120 Siedlungen nicht ohne politische Unterstützung und materielle staatliche Zuwendungen möglich war. Der Siedlerbewegung ist es wie kaum einer anderen Bewegung gelungen, Politik, Kultur und Gesellschaft Israels zu beeinflussen und zu verändern. Obwohl nur eine Minderheit der israelischen Gesellschaft die messianische Deutung des zionistischen Projekts teilt, vermochten es die Siedler immer wieder, über das eigene Milieu hinaus Unterstützung zu mobilisieren, Fakten auf dem Boden zu schaffen und Gegner zu bekämpfen.

Dennoch wäre es falsch, von einer ungebrochenen Erfolgsgeschichte zu sprechen – im Verlauf der inzwischen mehr als vierzig Jahre anhaltenden Besiedlung der Westbank, hat die Bewegung zahlreiche interne und externe Krisen erlebt, die Ideologie, Struktur und Bewegungshandeln beeinflusst haben. So haben der materielle Erfolg der Bewegung und die Einbindung in das politische System Auswirkungen auf die Bewegung selbst und ihre Mobilisierungsfähigkeit gehabt. An die Stelle expressiver Handlungsstrategien wie unautorisierten Siedlungsversuchen und Demonstrationen trat die Strategie der Einflussnahme von innen – als politische Lobby. Damit verbunden waren die zunehmende Institutionalisierung der Bewegung und der Aufstieg einer neuen Führung. Ehud Sprinzak spricht daher von einer Bourgeoisifizierung und De-Radikalisierung der Siedlerbewegung:

„While these accomplishments gave the settlers a sense of permanence and stability, they had slowly reduced their old combative anti-establishment spirit. (...) Content with their lot, they believed they had accomplished Gush Emunim's goal of settling the land and that no force on Earth was capable of removing them” (Sprinzak 1999: 219).

Auch andere Autoren sprechen vom Niedergang Gusch Emunims in den 1980er Jahren: Für Marcia Drezon-Tepler (1990) entwickelte sich Gusch Emunim von einer religiösen Bewegung zu einer regulären Interessenvertretung, die die spezifischen, sektoralen Interessen der Siedler im politischen System vertritt. Charles S. Liebman (1993) vertritt die Ansicht, dass die Institutionalisierung und Einbindung der religiösen Siedler sowie interne Debatten nach der Aufdeckung des jüdischen Untergrunds zur Transformation der Siedlerbewegung von einer fundamentalistischen zu einer primär säkular-nationalistischen Bewegung geführt hätten.

„[...] the religio-nationalist fundamentalists have significantly modified their own religious message (...) The nationalist demands of the religious fundamentalists of Gush Emunim show no signs of moderation but are likely to be transformed more and more from messianic to secular nationalist demands” (Liebman 1993: 74, 82).

Eliezer Don-Yehiya (1994) kommt gar zu dem Schluss, dass Gusch Emunim als klar erkennbare politische Bewegung nicht mehr existiert.

Die Entwicklungen der 1990er Jahre haben diese „Nachrufe“ auf Gusch Emunim in dreierlei Weise widerlegt: Erstens, mit dem einsetzenden Friedensprozess zwischen Israel und der PLO, der das Siedlungsprojekt in seiner Existenz bedrohte, erlebte die Siedlerbewegung eine neue Phase der Mobilisierung und des Aktivismus. „Das Schreckgespenst des Friedens war, wie immer, das beste Lebenselixier für die Bewegung, bescherte ihr eine zweite Jugend“, so Idith Zertal und Akiva Eldar (2007: 272). Eine geringere öffentliche Mobilisierung und weniger expressive Handlungslogik der Bewegungsorganisationen bedeuten somit keineswegs zwingend das Verschwinden der Bewegung, vielmehr muss das Bewegungshandeln als wandelbar im spezifischen, historischen Kontext situiert und als Ergebnis der Interaktion von externen Gelegenheitsstrukturen und interner Dynamik verstanden werden. Zweitens darf die Bewegung nicht auf ihren politischen Charakter reduziert und mit einer Bewegungsorganisation identifiziert werden. Auch wenn Gusch Emunim als Organisation tatsächlich nur noch auf dem Papier existiert, so bestehen eine Vielzahl anderer politischer Organisationen, religiöser Bildungseinrichtungen, Jugend- und Kulturinstitutionen, die über Netzwerke miteinander verbunden sind und die Bewegung konstituieren. Und drittens muss die Dynamik der Bewegung in den 1990er Jahren als eine spezifisch religiöse Dynamik eines Messianismus in der Krise verstanden werden, die sich signifikant von der Dynamik einer nationalistischen Rechten unterscheidet. Der Friedensprozess von Oslo beinhaltete eine klare Absage an religiöse Konzeptionen von Eretz Israel und mythische Legitimationsbegründungen und zielte stattdessen auf die Normalisierung der israelischen Existenz in sicheren Grenzen entlang der Waffenstillstandslinie von 1949. Dies steht jedoch im diametralen Widerspruch zur Ideologie der Siedlerbewegung: Diese formuliert nicht nur ein Recht des jüdischen Volkes auf Eretz Israel, sondern sieht in der Eroberung und Besiedlung des Landes eine religiöse Pflicht und einen notwendigen Schritt auf dem Weg zur vollständigen Erlösung. Ein Rückzug aus dem biblischen Herzland aber würde die Bedingungen für die Ankunft des Messias unterminieren. „Not only was it a complete falsification of the messianic predictions, but it also contradicted everything these movements had been telling their followers and the rest of the world for two decades“ (Sprinzak 1998: 122). Diese Diskrepanz zwischen den messianischen Erwartungen und der politischen Realität, zwischen der Hoffnung auf vollständige Erlösung und der Enttäuschung angesichts von Konzessionen und Rückzügen wurde durch die vollständige Aufgabe des Gaza-Streifens noch verstärkt: Erstmals

hat Israel sich unilateral aus 1967 besetzten Gebieten zurückgezogen und Siedlungen geräumt. Der Rückzug aus dem Gaza-Streifen fungierte damit als eine Art Brennglas, der die Debatte innerhalb der Siedlerbewegung noch einmal verschärfte, die bereits seit dem Rückzug aus dem Sinai angelegte Differenzen offen zutage treten ließ und schließlich zu einer ideologischen und organisatorischen Ausdifferenzierung beitrug. Die Siedlerbewegung stand nach dem Disengagement vor der schwierigen Aufgabe, Antworten auf die erfahrene Dissonanz zwischen messianischer Erwartung und der Realität des Rückzugs zu geben. Die Zweifel und Fragen betrafen vielfältige Dimensionen der fundamentalistischen Ideologie: Wie ist der Rückzug aus dem Gaza-Streifen mit der Annahme eines voranschreitenden, teleologischen messianischen Prozesses vereinbar? Kann ein Staat, der Siedlungen räumt, weiterhin eine heilige Entität sein? Und wenn dieser Staat gegen göttliche Gebote handelt, wem gilt dann die Loyalität? In welchem Verhältnis stehen die beidermaßen religiös bedeutsamen Werte der Einheit des Volkes und der Ganzheit des Landes zueinander, wo doch die Mehrheit der israelischen Bevölkerung den Rückzug aus dem Gaza-Streifen unterstützte? Was ist zu tun und welche Mittel des Kampfes sind legitim?

Nur wenige Arbeiten sind diesen Fragen bislang systematisch nachgegangen: Studien von Weissbrod (1996), Billig (2005), Schnell und Mishal (2005), Sheleg (2007a) und Inbari (2007) haben den Diskurs der Siedlerbewegung und die theologischen Antworten auf den Friedensprozess von Oslo und vor allem den Rückzug aus dem Gaza-Streifen untersucht. Die Arbeiten zeigen wichtige ideologische Differenzierungen auf, bleiben jedoch auf die Ebene der theologischen Deutung und diskursiven Repräsentationen beschränkt, ohne das Bewegungshandeln zu berücksichtigen und Diskurs und Praxis miteinander zu verbinden. Andere Studien weisen darauf hin, dass mit der ideologischen Ausdifferenzierung zugleich eine organisatorische Fragmentierung verbunden ist. So zeigen etwa Sheleg (2007a) und Roth (2005), dass sich nach dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen neue Organisationen der Siedlerbewegung gegründet haben, die die etablierten Institutionen herausfordern. Diese neuen Organisationen und ihre Strategien und Mittel werden in den Studien zwar erwähnt, jedoch nicht ausführlich analysiert, so dass die organisatorische Dynamik und die Konsequenzen für das Bewegungshandeln unklar bleiben.

Damit sind die Anforderungen an eine integrierte Analyse bereits umrissen. Ideologie, Bewegungshandeln und organisatorische Dynamik müssen aufeinander bezogen analysiert werden. Dabei ist nach einer spezifisch religiösen Dynamik zu fragen, die sich durch den Bezug auf religiöse Traditionen, Symbole und Kategorien sowie die heilsgeschichtliche Dimension der

fundamentalistischen Ideologie ergibt. Zugleich ist bereits in dieser kurzen einführenden Darstellung deutlich geworden, dass es sich bei fundamentalistischen Bewegungen um ein dynamisches Phänomen handelt, welches sich in der Interaktion mit dem politischen System, der politischen Kultur sowie gesellschaftlichen Transformationsprozessen befindet. Eine Analyse der Bedingungen einer erfolgreichen Mobilisierung muss daher neben der Ideologie und Organisationsform auch die Interaktionsdynamiken und politischen Bedingungsgefüge berücksichtigen.

Die bisherige Forschung zur religiösen Siedlerbewegung hat diese Anforderungen an eine umfassende und integrierte Analyse bislang nicht geleistet. Der Aufstieg von Gusch Emunim nach 1967 motivierte zahlreiche Studien, in denen versucht wurde, den Erfolg und den Charakter der religiösen Siedlerbewegung zu erklären (Elam 1976, Raanan 1980, Rubinstein 1982). Dabei blieb zunächst umstritten, mit welcher Terminologie Gusch Emunim bezeichnet werden kann: Kevin Avruch betonte in seinen Studien (1978, 1979) den messianischen Charakter der religiösen Siedler, Janet O’Dea verglich Gusch Emunim mit religiösen Sekten (1976) und Myron Aronoff bezeichnete Gusch Emunim als „charismatic, messianic, religious-political revitalization movement“ (1984). Diese terminologische Vielfalt verweist auf eine Unsicherheit, mit welchen Begrifflichkeiten der besondere Charakter von Gusch Emunim am präzisesten zu erfassen ist. Erst mit den grundlegenden Studien von Gideon Aran (1991) und Ian Lustick (1988) hat sich der Begriff des Fundamentalismus als Bezeichnung für die religiöse Siedlerbewegung durchgesetzt. Insbesondere Aran zeichnet die Entstehung, Ideologie und Trägerschaft der religiösen Siedlerbewegung detailliert nach. Er betont dabei den religiösen Charakter der Bewegung, die auf der Basis kanonisierter religiöser Texte eine exklusive und totale Vision der Transformation Israels in eine Theokratie anstrebe. Eine solche Deutung wendet sich gegen jene Interpretationen, die den nationalistischen Charakter gegenüber der religiösen Dimension hervorheben (vgl. Liebman 1985, 1993). Allerdings erscheint die religiöse Siedlerbewegung als einheitlicher homogener Akteur, dessen Ideologie als statisch und unveränderbar verstanden wird. Damit jedoch wird die Selbstbeschreibung fundamentalistischer Akteure übernommen. Ian Lustick’s Studie (1988) bleibt zwar auch auf die Ideologie der Bewegung beschränkt, offenbart aber durch eine intensive Auswertung von Primärquellen interne Differenzierungen und theologische Debatten. So zeigt Lustick, worin der konstitutive Konsens der Bewegung besteht und bei welchen Themen verschiedene Deutungen miteinander konkurrieren. Aber auch in Lusticks Arbeit wird die Bewegung von ihrem Kontext gelöst als isolierter und marginalisierter Teil der Gesellschaft betrachtet. Andere

Autoren wie Aviezer Ravitzky (1996) situieren die messianische Deutung des Zionismus durch die Siedlerbewegung in der Entwicklung religiösen, jüdischen Denkens und unterziehen sie einer theologisch orientierten Kritik. Diesen Studien ist gemein, dass sie meist auf eine deskriptive Analyse der Ideologie beschränkt bleiben und kein sozialwissenschaftliches Instrumentarium, etwa der Bewegungsforschung, anwenden, um die fundamentalistische Bewegung und ihre Dynamiken zu erfassen. Eine derart verengte Perspektive kann jedoch nicht erklären, wann und unter welchen Bedingungen fundamentalistische Bewegungen erfolgreich mobilisieren können und wie sich die Angebotsstruktur der Bewegung im Kontext gesellschaftlicher Wandlungsprozesse verändert.

Autoren wie Yael Yishai (1987) oder Marcia Drezon-Tepler (1990) haben in ihren Studien hingegen explizit die Interaktion von Gusch Emunim als Interessengruppe mit dem politischen System untersucht und sind der Frage nachgegangen, welchen Einfluss die religiöse Siedlerbewegung auf die Formulierung der Politiken bezüglich der besetzten Gebiete genommen hat. Beide Autorinnen betrachten ausführlich die unterschiedlichen Strategien, die Gusch Emunim gegenüber dem politischen System eingesetzt hat, und verstehen Gusch Emunim letztlich als reguläre Interessenvertretung, ohne die spezifisch-religiöse Dynamik der Bewegung angemessen zu berücksichtigen. Gusch Emunim erscheint, ähnlich wie bei Charles Liebman (1993), als eine Bewegung, die vor allem territoriale und nationalistische Forderungen stellt, die jener der säkularen Rechten nicht unähnlich sind. Der genuin religiöse Charakter und die heilsgeschichtliche Aufladung des Territoriums bleiben unberücksichtigt.

Nur wenige Studien machen explizit Ansätze der Bewegungsforschung für die Analyse der religiösen Siedlerbewegung fruchtbar. Samuel Peleg (2000) verwendet das Konzept der Politischen Gelegenheitsstrukturen (POS), um die Dynamik der Siedlerbewegung zu untersuchen. Sein Ansatz beschränkt sich jedoch auf die POS im engeren Sinne, das heißt die Interaktion der Bewegung mit politischen Eliten, Opponenten, staatlichen Institutionen und Gegenbewegungen. Die Beschränkung auf politisch-institutionelle Aspekte kann jedoch nicht klären, warum fundamentalistische Ideologien und Diskurse „in verschiedenen politischen Kontexten unterschiedliche Auswirkungen haben“ (Koopmans/Statham 1999: 228). Eine solche Analyse ist daher um die Frage nach der politisch-kulturellen Resonanz der Bewegung zu erweitern. Ansatzweise tun dies Newman und Hermann (1992) in ihrer vergleichenden Analyse von Peace Now und Gusch Emunim. Sie verweisen darauf, dass der unterschiedliche Erfolg beider Bewegungen sich vor allem durch die größere Kompatibilität der von Gusch Emunim vertretenen Werte

mit dem herrschenden Ethos der israelischen Gesellschaft erklären lässt. Der Artikel von Newman und Hermann belässt es allerdings bei dieser Feststellung, ohne die behauptete Kompatibilität empirisch differenziert zu belegen. Michael Feige (2002c) hat dies in seiner vergleichenden Untersuchung der Narrative beider Bewegungen nachgeholt. Er zeigt ausführlich, wie die religiöse Siedlerbewegung Symbole und Mythen des säkularen Zionismus aufgreift und dadurch an Legitimation und Unterstützung in der säkularen Gesellschaft gewinnen konnte. Allerdings bleibt diese Studie auf den Aspekt der Narrative und der politisch-kulturellen Resonanz der Bewegungen beschränkt.

Nach dem Aufstieg und der Institutionalisierung von Gusch Emunim in den 1980er Jahren ließ das Interesse an der religiösen Siedlerbewegung merklich nach, so dass die meisten Arbeiten zur Siedlerbewegung lediglich die Phase der erfolgreichen Mobilisierung umfassen, Phasen der De-Mobilisierung und der Ausdifferenzierung der Bewegung – und damit ihrer Dynamik – aber unberücksichtigt bleiben. Idith Zertal und Akiva Eldar (2007) haben versucht, erstmals ein umfassendes Werk über die Siedlerbewegung zu verfassen. Darin zeichnen sie die Ideologie und Organisation, die Penetration des politischen Systems sowie die Entwicklung und Radikalisierung der Siedlerbewegung bis ins Jahr 2000 nach. Insbesondere die Komplizenschaft zwischen dem Staat und der religiösen Siedlerbewegung wird ausführlich behandelt. Dabei erscheint die Geschichte der Siedlerbewegung als durchgehende Erfolgsgeschichte. Eine solche Deutung unterschlägt freilich, dass die israelische Siedlerbewegung sich seit den 1990er Jahren in der Defensive befindet und die Radikalisierung in die Gewalt ein Ergebnis dieses Prozesses ist. Eine stärkere Einbeziehung gesellschaftlicher Transformationsprozesse hätte gezeigt, dass nicht nur eine Komplizenschaft mit den Siedlern besteht, sondern zugleich Gegenkräfte entstanden sind. Die Mehrheit der israelischen Gesellschaft hat dem Siedlungsprojekt und den damit einhergehenden religiösen Ordnungsvorstellungen die Unterstützung entzogen. Im Gegensatz dazu sollen die Arbeiten von Ehud Sprinzak hervorgehoben werden, der Gusch Emunim als sozio-kulturelles Phänomen begreift. In seinem Modell des „Eisbergs politischen Extremismus“ bezeichnet Sprinzak Gusch Emunim als extremistische Spitze eines breiten sozialen und kulturellen Systems, das selbst nicht extremistisch sei. Gusch Emunim ist, so Sprinzak, mit dieser subkulturellen Basis eng verbunden und kann von ihren Ressourcen Gebrauch machen (vgl. Sprinzak 1981, 1995). In seinem Standardwerk zum Aufstieg der radikalen Rechten verweist Sprinzak (1991a) in diesem Sinne darauf, dass der Erfolg Gusch Emunims nur durch die enge Verbindung in das Lager der radikalen Rechten zu erklären sei, welches auf den gemeinsa-

men Werten von Ultrationalismus, Militarismus, Ethnozentrismus und Religiosität basiere. Die Gefahr dieses Ansatzes besteht freilich darin, die Spezifik des religiösen Fundamentalismus zu vernachlässigen. Zudem bleibt die Analyse von Gusch Emunim ebenfalls auf die Zeit bis in die 1980er Jahre beschränkt. In späteren Studien beschäftigt sich Sprinzak vor allem mit Fragen der Gewalteskalation, ohne die religiöse Siedlerbewegung in ihrer Gänze zu betrachten (vgl. Sprinzak 1993b, 1998, 1999).

Zusammenfassend ergeben sich damit folgende zentrale Mängel der Forschung zur religiösen Siedlerbewegung: Viele Studien sind rein deskriptive Darstellungen von Ideologie und Entwicklung der Bewegung, ohne eine angemessene theoretisch und methodisch fundierte Herangehensweise; die Interaktion mit dem politischen System und die politisch-kulturelle Resonanz werden nicht ausreichend analysiert; und die Analyse von Ideologie und Narrativ der Bewegung werden nicht systematisch auf das Bewegungshandeln und die organisatorische Dynamik bezogen. Diese Kritik an der Forschung zur religiösen Siedlerbewegung lässt sich grosso modo ebenso für die Fundamentalismusforschung im Allgemeinen konstatieren. Die bisherige Literatur ist durch deskriptive Einzelfallstudien gekennzeichnet, während theoriegeleitete Untersuchungen nur selten zu finden sind. Hinzu kommt, dass kein einheitliches Verständnis von Fundamentalismus vorherrscht und extrem religiöse Bewegungen mit einer Vielzahl von Begriffen belegt werden: Einige Autoren lehnen den Begriff des Fundamentalismus aufgrund seines protestantischen Entstehungskontextes, seiner Nähe zu einem skripturalistischen Literalismus sowie seiner Verwendung als politischer Kampfbegriff ab. So schlägt Keddie (1998) „new religious politics“ als Alternative vor, um den politischen wie modernen Charakter fundamentalistischer Bewegungen zu betonen, andere Autoren heben durch die Bezeichnung „revivalism“ hingegen die religiöse Dimension fundamentalistischer Bewegungen hervor (vgl. Esposito 1998). Martin Riesebrodt verteidigt jedoch trotz berechtigter Einwände den Fundamentalismusbegriff und fordert statt der Suche nach neuen Begriffen eine Definition, die es ermöglicht, diesen in einer konkreten historischen Situation entstandenen Begriff für vergleichbare Bewegungen in anderen Religionen und kulturellen Kontexten produktiv zu machen.

„Begriffsdefinitionen sind Ausdruck von Erkenntnisinteressen, die selbst nicht ‚beweisfähig‘ sind. Die Legitimität von Begriffen beruht letztlich auf der von ihnen ermöglichten Erkenntnis, die freilich immer begrenzt und von einer spezifischen Fragestellung geprägt ist“ (Riesebrodt 2005: 15).

Jenseits terminologischer Debatten hat die Charakterisierung von fundamentalistischen Bewegungen und Organisationen als „regressiver Rückzug auf die

unaufgebbaren Glaubensfundamente“ (Meyer) ein statisches Bild befördert. Zugleich bleiben viele Analysen entweder auf die Mobilisierungsphase beschränkt oder erzählen rein deskriptiv die Geschichte der fundamentalistischen Bewegung, ohne eine tatsächlich politologisch und soziologisch informierte Analyse zu vollziehen. Erst in letzter Zeit sind wichtige Arbeiten und Sammelbände entstanden, die die Einsichten der Bewegungsforschung auf fundamentalistische Bewegungen beziehen und so beide Felder wechselseitig informieren und bereichern (vgl. Giesdorf 2002, Bayat 2005, 2007, Wictorowicz 2004).

Auch komparatistische Arbeiten beschränken sich meist auf einen Vergleich fundamentalistischer Bewegungen und zielen vor allem auf die Herausarbeitung von ideologischen Gemeinsamkeiten und weniger auf einen Vergleich der Mobilisierungsstrukturen und Dynamiken der Bewegung (vgl. Lawrence 1990, Sivan und Friedman 1990, Kepel 1994). Diesem Mangel versuchten Martin E. Marty und Scott R. Appleby mit ihrem vergleichenden Fundamentalismus-Projekt Abhilfe zu schaffen. In der mittlerweile fünfbandigen Reihe des Projekts (Marty/Appleby 1991, 1993a, 1993b, 1994, 1995) haben sie eine Vielzahl von Einzelstudien von Autoren verschiedenster Fachdisziplinen zusammengeführt mit dem Ziel, aus der Analyse dieser Fallstudien generalisierende Schlussfolgerungen ziehen zu können. Den Anspruch, eine theoriegeleitete Analyse fundamentalistischer Bewegungen zu befördern, konnte das Projekt jedoch nicht einlösen. Die generalisierten Schlussfolgerungen und theoretischen Perspektiven wurden ex post vollzogen und nicht zur Grundlage der versammelten Analysen gemacht. Eine Ausnahme unter den vergleichenden Studien stellt die Untersuchung „Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung“ von Riesebrodt (1990) dar. In dieser Arbeit entwickelt Riesebrodt eine differenzierte Typologie fundamentalistischer Bewegungen sowie ein Analyseraster, welches Anlässe der Mobilisierung, subjektive Selbstdeutung, das objektive Schicksal der Mobilisierten sowie strukturelle Wandlungsprozesse miteinander in Beziehung setzt. Dieser Ansatz ermöglicht es ihm, zu einem dynamischen Bild zu gelangen und die Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen als Typenwandel darzustellen. Allerdings bleiben auch die Analysen Riesebrodts nur auf die Phase der Mobilisierung beschränkt, Phasen der Demobilisierung hingegen unberücksichtigt. Zudem fehlt der Analyse Riesebrodts eine komplexe politisch-kulturelle Situierung, die etwa die Interaktion mit der politischen Kultur und dem politischen System beinhaltet.

Einen zentralen Grund für diese Defizite der Fundamentalismusforschung sieht Quintan Wiktorowicz in der Essentialisierung religiöser Fundamentalismen als unvergleichbar zu anderen sozialen Bewegungen, gleichsam determiniert in Ideologie und Handeln durch das religiöse Be-

zugssystem. Wiktorowicz hingegen begreift religiöse Fundamentalismen als spezifische, jedoch in Dynamik, Prozess und Organisation mit anderen Formen *contentious politics* vergleichbare soziale Bewegung:

„Though ideational components and inspiration of Islam as an ideological worldview differentiate Islamic activism from other examples of contention, the collective action itself and concomitant mechanisms demonstrate consistency across movement-types. In other words, Islamic activism is not *sui generis*“ (Wiktorowicz 2004: 3; Hervorhebung im Original, S.H.).

Das Bestreben einer (notwendigen) De-Essentialisierung darf jedoch nicht dazu führen, die Spezifik fundamentalistischer Bewegungen unterzubewerten oder zu vernachlässigen. Fundamentalistische Bewegungen sind durch ihren Bezug auf religiöse Traditionen, Symbole und Kategorien gekennzeichnet. Insbesondere die heilsgeschichtliche Dimension der fundamentalistischen Ideologie verleiht den Bewegungen eine eigene „religiöse Logik des Handelns“ (Riesebrodt 1990: 29). Somit muss stets berücksichtigt werden, welche besondere Dynamik sich aus der messianischen Dramatisierung der Gegenwart, dem Moralismus und Manichäismus der religiösen Ideologie ergibt, ohne dass das Handeln der Bewegung dadurch determiniert wäre. Die Ansätze der Bewegungsforschung können somit keineswegs einfach übertragen werden, zumal sie im Kontext westlicher Gesellschaften entstanden sind. Viele Fragen der Bewegungsforschung bereichern die Analyse fundamentalistischer Bewegungen, „but not supposing that the answers would remain the same“ (Tilly 2004: IX). Vielmehr gilt es, der Spezifik und der Vielfalt der Bewegungen wie ihrem differenten Kontext Rechnung zu tragen.

Fragestellungen und Perspektiven dieser Forschungsarbeit

Vor dem Hintergrund dieser Kritik an der bisherigen Fundamentalismusforschung im Allgemeinen und der Forschung zur religiösen Siedlerbewegung im Besonderen ergeben sich folgende Perspektiven und Fragestellungen für die vorliegende Dissertation:

Erstens muss die Bewegung selbst, ihre Ideologie, organisatorische Struktur und das Bewegungshandeln untersucht werden. Eine solche Analyse muss Essentialisierungen und Homogenisierungen vermeiden, zugleich aber der religiösen Spezifik fundamentalistischer Bewegungen gerecht werden. Diese Arbeit schließt an Studien an, die Theorieansätze der Bewegungsforschung für die Analyse autoritärer Bewegungen produktiv machen, behandelt Fundamentalismen jedoch als eigenständigen Typ sozialer Bewegungen,

der insbesondere durch seinen Bezug auf Religion, religiöse Traditionen, Symbole und Kategorien gekennzeichnet ist. Zudem dürfen fundamentalistische Bewegungen m. E. nicht als homogene Einheiten betrachtet werden, sondern als in sich organisatorisch wie ideologisch differenziert. In der Bewegungsforschung eingesetzte framing-Analysen verweisen auf bewusste Strategien der Bewegungselite, eine spezifische Deutung der Gegenwart und ihrer Probleme sowie die daraus abzuleitenden Konsequenzen für das Bewegungshandeln verbindlich zu machen und einen ideologischen Konsens herzustellen, der die Integration der Bewegung und die Mobilisierung von Anhängern möglich macht. In der vorliegenden Arbeit ist demnach zu fragen, welche Deutung der Gegenwart die Siedlerbewegung vornimmt und welches Angebot zur Lösung der diagnostizierten Probleme sie formuliert. Zugleich jedoch muss gefragt und historisch spezifisch untersucht werden, ob es der Bewegungselite gelingt, eine hegemoniale Deutung zu formulieren und welche anderen Deutungen miteinander konkurrieren. Generell gilt, dass Bewegungen Diskursgemeinschaften darstellen, in denen verschiedene Deutungen um die bewegungsinterne Hegemonie und damit um Macht ringen. Eine solche Analyseperspektive bedarf einer differenzierten methodologischen Herangehensweise, die eben nicht nur ideologische Repräsentationen der Elite in den Blick nimmt, sondern zugleich die konkurrierenden Narrative, die Machtkonstellationen und Praktiken der Bewegung in die Analyse miteinbezieht. Asef Bayat formuliert ein solches Forschungsprogramm am Beispiel der islamischen Bildungsbewegung:

„Thus to study the Islamic education movement, one must go beyond simple content analysis of Islamic textbooks, but rather take account of how these texts are transmitted, how they are perceived, what classroom dynamics are like, and what happens to teachers and pupils outside schools” (Bayat 2005: 896f).

Nicht nur die Ideologie fundamentalistischer Bewegungen, sondern auch Organisation und Trägerschaft sind differenziert. Verschiedene Gruppen innerhalb der Bewegung entstehen, institutionalisieren sich in unterschiedlichem Maße, mobilisieren und verschwinden wieder. Diese Gruppen haben jeweils eigene Führungspersönlichkeiten und Autoritäten, die miteinander um Anhängerschaft konkurrieren und nicht streng hierarchisch institutionalisiert sind. Sie sind über Netzwerke miteinander verbunden und bilden durchaus etwas wie eine Bewegungsidentität oder ‚imagined solidarities‘ (Bayat) aus, ohne dass die Differenzen darin aufgehoben werden. Diese Vielfalt an Bewegungsorganisationen macht die Flexibilität der Bewegung aus: Sie kann mit unterschiedlichen Organisationen unterschiedliche Bevölkerungssegmente ansprechen, auf staatliche Repression reagieren und verschiedene Mittel einsetzen. Zugleich konkurrieren diese Be-

wegungsorganisationen jedoch miteinander um Anhänger und Ressourcen, so dass es zu internen Konflikten kommen kann, die die Bewegung schwächen (vgl. della Porta 1995: 11f.). Entsprechend dieser organisatorischen Fragmentierung müssen auch die verschiedenen Ebenen der Partizipation und des Aktivismus unterschieden werden: Fundamentalistische Bewegungen zielen auf die Errichtung eines moralischen Milieus und grenzen sich gegenüber der säkularen Umwelt ab, gleichzeitig existieren jedoch innerhalb des Milieus unterschiedliche Maße an Motivation, Engagement, Loyalität und Opferbereitschaft. Von den einfachen Mitgliedern des Milieus lassen sich so der innere Kern, die führenden Aktivisten und Autoritäten der Bewegung unterscheiden. Zugleich versucht die fundamentalistische Bewegung, über das eigene Milieu hinaus zu wirken, etwa durch politische Parteien oder zivilgesellschaftliche Organisationen. Diese Peripherie der Bewegung ist wichtig, um zwischen der Mehrheitsgesellschaft und dem Kern der Bewegung zu vermitteln. In diesem Sinne wiederum kann die aktuelle Trägerschaft und das Potential der Bewegung, kann zwischen Bewegung und Anhängern, Wählern, Zuschauern und Gegnern unterschieden werden. Jeder dieser konzentrischen Kreise der Bewegung unterscheidet sich im Maß der ideologischen Identifizierung, des Aktivismus, der jeweiligen Wahrnehmung von Zielen und Mitteln der Bewegung und Bewegungsaktivitäten und der Abhängigkeit von der Bewegung und den Bewegungsressourcen, seien diese ökonomischer, politischer, kultureller oder emotionaler Art (vgl. Bayat 2005, Giesdorf 2002, Almond/Appleby/Sivan 2003). Entsprechend ist zu fragen: Welche unterschiedlichen Deutungen konkurrieren miteinander? Welche Differenzen und Spannungen ergeben sich zwischen Kern und Zentrum der Bewegung? Welche organisatorischen Fragmentierungen gehen mit der ideologischen Differenzierung der Bewegung einher? Welche Mittel setzen die Bewegungsorganisationen zur Durchsetzung ihrer Ziele ein? Welche interne Dynamik ergibt sich aus der Konkurrenz verschiedener Bewegungsorganisationen?

Darüber hinaus sind fundamentalistische Bewegungen keineswegs statische und vom Rest der Gesellschaft isolierte Einheiten, es bestehen vielmehr zahlreiche Wechselwirkungen, Interaktionen und Beziehungsstrukturen zwischen den Akteuren, den ideologischen Angeboten, den politischen Praxen sowie anderen gesellschaftlichen und politischen Feldern. Als dynamisches Phänomen reagieren fundamentalistische Bewegungen auf interne wie externe Wandlungsprozesse: „ (...) both movement ideology and organization must respond to their societal environment – [that] fundamentalist movements are shaped by, even as they attempt to shape, their social, political, and religious contexts“ (Williams 1994: 785). Entsprechend gilt es, die Dynamik der Bewegung zwischen Mobilisierung und Demobilisierung, Institutionalisierung und Radikalisierung, Separatismus und politischem Aktivismus in ihren

bewegungsinternen Differenzen und in einer diachronen Betrachtung zu erfassen. Dazu gehört, dass gerade nicht nur Mobilisierungsphasen, sondern auch die Dynamiken nach dem Aufkommen der Bewegung betrachtet werden. Soziale Bewegungen sind daher als ein Prozess zu begreifen, der in Zeit und Raum lokalisiert ist. Entsprechend können sich Strategien und Taktiken, Ausrichtung und Organisationsformen einer Bewegung über die Zeit verändern. Wie gut verstehen es fundamentalistische Bewegungen, auf neue Herausforderungen und sich wandelnde gesellschaftliche Verhältnisse zu reagieren? Wie verändern sich Ideologie und Bewegungshandeln in den verschiedenen Phasen von Mobilisierung, Stagnation und Niedergang? Welche Dynamik ergibt sich gerade in Zeiten der Krise? Wann und unter welchen Bedingungen kommt es zur Radikalisierung und Gewalteskalation?

Zugleich ist auf der Spezifik religiöser Bewegungen und ihrer eigenen religiösen Logik zu beharren. Für fundamentalistische Bewegungen stellen sich die Fragen nach politischer Integration in ein säkulares System, nach dem Maß der notwendigen Akkommodation religiöser Botschaften zur Mobilisierung säkularer und/oder traditioneller Bevölkerungsgruppen, der Schärfe der Grenzziehung gegenüber der säkularen Welt und dem Einfluss religiöser Symbole und Narrative auf das Bewegungshandeln in ganz spezifischer Weise. Diese Spannungen zwischen fundamentalistischer Ideologie und säkularer Gesellschaft, zwischen separatistischem Rückzug und politischem Aktivismus, zwischen Institutionalisierung und Gewalt müssen für die Bewegung untersucht werden. Zudem verleiht insbesondere die heilsgeschichtliche Dimension der Ideologie fundamentalistischen Bewegungen ihre eigene „religiöse Logik des Handelns“ (Riesebrodt 1990: 29). Entsprechend ist danach zu fragen, welche Dynamiken sich aus der messianischen Dramatisierung der Gegenwart, dem Moralismus und Manichäismus fundamentalistischer Bewegungen ergeben.

Eine solche isolierte Betrachtung der Bewegung ist jedoch nicht ausreichend, um zu erklären, wann und unter welchen Bedingungen fundamentalistische Bewegungen erfolgreich mobilisieren können. Dazu bedarf es einer Kontextualisierung und Situierung der Bewegung, die die Interaktionsdynamiken, politischen Bedingungsgefüge und politisch-kulturellen Gelegenheitsstrukturen berücksichtigt.

Diese politisch-kulturelle Dimension ist insbesondere für die Analyse fundamentalistischer Bewegungen von zentraler Bedeutung, da diese nicht allein und nicht notwendigerweise primär nach politischer Macht streben. Gerade fundamentalistische Bewegungen als gegenkulturelle Herausforderer zielen auf einen umfassenden gesellschaftlichen und politisch-kulturellen Wandel. Im Unterschied zu reinen Protestbewegungen, die die herrschende

Ordnung oder Elemente dieser negieren, sind fundamentalistische Bewegungen dadurch gekennzeichnet, dass sie ein eigenes Milieu mit eigenen Institutionen kreieren, in dem sie das fundamentalistische Modell der Lebensführung verwirklichen. Diese sub- oder besser gegenkulturellen Milieus stellen eine Alternative zur herrschenden Ordnung dar: In ihnen gelten andere Normen der alltäglichen Lebensführung und andere kulturelle Codes. In diesem Sinne kann von einer „transvaluation of values“ (Wickham 2004: 240) gesprochen werden, da das gesamte Leben in allen Lebensbereichen neu geordnet wird. Fundamentalistische Bewegungen generieren also bereits durch die Schaffung dieses Milieus sozialen und politisch-kulturellen Wandel, indem sie alternative Deutungen, Symbole, Lebensweisen und Ordnungssysteme anbieten und diese in fundamentalistischen Institutionen immer wieder reproduzieren (vgl. Yavuz 2004, Bayat 2007). Die Aktivitäten von Bewegungen dürfen somit keineswegs allein auf die Herausforderung und Erlangung politischer Macht reduziert werden, auch wenn dies ein zentrales Element der Bewegungsaktivität ist, vielmehr zielen fundamentalistische Bewegungen auf die Eroberung der Gesellschaft. Dies darf jedoch nicht als Gegensatz, sondern muss als Strategie der Erlangung politischer Herrschaft verstanden werden. Die Erlangung kultureller Hegemonie ist die Voraussetzung für die Erlangung politischer Macht und die Möglichkeit, die gesamte Gesellschaft nach fundamentalistischem Ordnungsmodell zu gestalten. Der segmentierte Charakter fundamentalistischer Bewegungen erlaubt es, dass verschiedene Bewegungsorganisationen auf verschiedenen Ebenen mit differenten und sich ergänzenden Mitteln diesen Wandel herbeiführen: Zivilgesellschaftliche und Bildungseinrichtungen wirken in die Gesellschaft, während andere institutionalisierte Organisationen im politischen System als Lobbygruppe oder als Partei fungieren.

In diesem Sinne ist bei der Analyse fundamentalistischer Bewegungen einerseits danach zu fragen, wie die Bewegung mit dem politischen System interagiert, welchen Zugang sie in die politische Arena besitzt, wie der Staat, seine Institutionen und die politische Elite auf das Aufkommen fundamentalistischer Bewegungen reagieren, ob Verbündete und Gegenbewegungen existieren und in welchem Maß repressive Maßnahmen gegen die Bewegung eingesetzt werden. Zum Anderen geht es darum, die Bewegung in ihrem diskursiven Umfeld einzubetten und die Resonanz des ideologischen Angebots zu untersuchen. Für die Analyse des jüdischen Fundamentalismus stehen insbesondere solche politisch-kulturellen Interaktionsdynamiken im Mittelpunkt, die zur (Re-)Mobilisierung von kollektiven Identitätsnarrativen beitragen. Für den Erfolg der religiösen Siedlerbewegung ist es zentral danach zu fragen, wie die Bewegung an zentrale zionistische Narrative anknüpfen

und diese zugleich transformieren konnte. Dabei sind insbesondere religiöse Traditionsbestände eine wichtige Quelle des Bezugs und der Legitimation. Auch diese Faktoren der politischen wie politisch-kulturellen Gelegenheitsstrukturen sind nicht statisch, sondern als historisch-spezifisch und damit dynamisch sich verändernd zu verstehen. Folglich müssen sozio-kulturelle und sozio-ökonomische Transformationsprozesse berücksichtigt werden, die auf die Mobilisierungsfähigkeit der fundamentalistischen Bewegung wirken. Um diese Fragen beantworten und damit fundamentalistische Bewegungen angemessen analysieren zu können, ist eine multifaktorielle Untersuchungsperspektive notwendig, die keinen dieser Faktoren ausklammert. Diese Perspektive wird im folgenden Kapitel entwickelt.

Drei zentrale Thesen stehen im Mittelpunkt dieser Arbeit:

Erstens: Im Unterschied zu Autoren wie Charles Liebman, die den nationalistischen Charakter der Siedlerbewegung betonen, halte ich die Siedlerbewegung für eine religiöse, fundamentalistische Bewegung, deren Ziele ebenso religiös bestimmt sind wie die Motivationen und Handlungen der Anhänger. Der religiöse Siedlerfundamentalismus zielt auf die Rückkehr des gesamten Volkes Israel in das ganze Land Israel und die Errichtung einer alt-neuen Ordnung: der biblischen Theokratie. Dieses religiöse Ordnungsmodell basiert auf einem gesetzesethischen Monismus, der die Gültigkeit religiöser Gebote für alle Lebensbereiche, auch für den öffentlichen Raum, postuliert. Die Dynamik der religiösen Siedlerbewegung ist zudem zentral durch die heilsgeschichtliche Deutung der zionistischen Bewegung und der Gründung des israelischen Staates bestimmt: Nach der Eroberung der biblischen Stätten 1967 wurde die Eroberung und Besiedlung des Landes zum zentralen Mittel der Erfüllung der eschatologischen Erwartungen erhoben.

Zweitens: Der Erfolg der Siedlerbewegung in den 1970er und 1980er Jahren ist auf zwei zentrale Gründe zurückzuführen. Zum einen nutzte die Siedlerbewegung das sich nach dem Ende der Hegemonie des Arbeiterzionismus öffnende politische System, um das Siedlungsprojekt mit staatlicher Unterstützung voranzubringen. Die Doppelstrategie von außerparlamentarischem Protest und institutionalisierter Zusammenarbeit mit dem politischen System erwies sich als außerordentlich wirksam, um breite Legitimation und Unterstützung für das Siedlungsprojekt zu generieren. Allerdings, so meine These, ist der große Erfolg der Siedler nicht allein durch diese Doppelstrategie erklärbar, sondern basiert auf der breiten Resonanz der Siedlerbewegung in der israelischen Gesellschaft. Der Siedlerbewegung gelang es, wesentliche Differenzen zwischen dem messianisch-fundamentalistischen Narrativ der Bewegung und dem hegemonialen Narrativ der säkularen zionistischen Bewegungen durch die Berufung auf ein gemeinsames Erbe, gemeinsame Werte

und Symbole zu verbergen. Gegenüber der säkularen Öffentlichkeit inszenierte sich die Siedlerbewegung als Fortsetzung und Revitalisierung des klassischen Zionismus und damit als jüdische und zionistische Antwort auf die Krise der israelischen Gesellschaft in den 1970er Jahren.

Drittens: Diese Differenzen und die religiöse Dynamik der Siedlerbewegung werden in der Krise der Bewegung seit den 1990er Jahren offenbar. Der Friedensprozess von Oslo und der Rückzug aus dem Gaza-Streifen bedrohten das Siedlungsprojekt in seiner materiellen und symbolischen Dimension und stehen im diametralen Widerspruch zur Ideologie der Siedlerbewegung. Insbesondere die heilsgeschichtliche Deutung der zionistischen Bewegung und die Annahme eines irreversiblen Fortschreitens des messianischen Prozesses werden infrage gestellt. Die Diskrepanz zwischen der anfänglichen Hoffnung auf vollständige Erlösung und der Realität der Räumung von Siedlungen erschütterte die ideologischen Grundlagen der Bewegung. Zugleich verlor die Siedlerbewegung angesichts einer grundlegenden Transformation der israelischen Gesellschaft an politisch-kultureller Resonanz wie politischer Macht. In dieser Situation differenziert sich die Siedlerbewegung aus: Verschiedene ideologische Rationalisierungen, die die krisenhaft wahrgenommene Gegenwart in die religiöse Weltdeutung integrieren, konkurrieren miteinander. Damit einher geht eine ideologische Fragmentierung der Bewegung und eine Ausdifferenzierung des Bewegungshandelns, welches sich zwischen militantem Kampf, religiöser Erweckung und spirituellem Rückzug bewegt. An den Rändern der Bewegung sind zudem Radikalisierungsprozesse zu beobachten, die eine Eskalation in die Gewalt begünstigen.

Methodisches Vorgehen

Die vorliegende Untersuchung der religiösen Siedlerbewegung umfasst einerseits die Angebotsseite der Bewegung, andererseits die Interaktion mit dem politischen System, der politischen Kultur und sozialen Transformations- und Wandlungsprozessen. Es gilt also, die interdependenten Faktoren von objektiven sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Wandlungsprozessen, die subjektiven Deutungen dieser Prozesse und daraus resultierende Protesthandlungen zu analysieren. Dabei ist das Ziel dieser Arbeit nicht, Korrelationen und kausale Beziehungen zwischen diesen Faktoren herzustellen, sondern deren komplexe Interaktion in jeweils historisch spezifischen Konstellationen zu berücksichtigen. Die diachrone Betrachtungsperspektive ermöglicht zudem, sowohl Genese als auch Dynamik der Bewegung betrachten zu können. Diese Analyse folgt daher einer qualitativen, historischen Perspektive, die ein komplexes Verständnis des

spezifischen Kontextes gegenüber ahistorischen, generalisierenden Korrelationen bevorzugt: „explanation is genetic, not functional, and generalizations are historically concrete, not abstract ahistorical“ (Ragin, Zaret 1983: 740).

Die multifaktorielle Analyseperspektive umfasst unterschiedliche Untersuchungsebenen. So sind einerseits die Bewegung selbst, ihre Bewegungsorganisationen und Anhänger Gegenstand der Untersuchung, andererseits makrosoziologische Transformationsprozesse und institutionelle Strukturen. Für die jeweiligen Parameter und Ebenen sind spezifische Methoden und Quellen heranzuziehen und miteinander in Beziehung zu setzen. So basiert die Analyse der Ideologie auf einer hermeneutischen Analyse der Schriften der religiösen Gründungsfigur und (bis zu seinem Tod) obersten Autorität der Siedlerbewegung, Rabbi Zvi Jehuda Kook, sowie einiger weiterer autoritativer Schriften. Die Analyse der Angebotsstruktur muss jedoch über eine solche hermeneutische Analyse hinausgehen. Fundamentalismen als Bewegungen sind durch ein gewisses Maß an ideologischer und struktureller Integration, also der Ausbildung von Netzwerken, kollektiven Identifizierungen und geteilter Deutungsrahmen gekennzeichnet, die zum Gegenstand der Analyse gemacht werden müssen. Framing-Analysen betonen die Notwendigkeit für eine Bewegung, eine überzeugende Deutung der Gegenwart anzubieten, die nicht allein die als krisenhaft wahrgenommene Gegenwart erklärt, sondern zugleich konkrete Lösungen benennt und Anhänger mobilisieren kann. Nur wenn die Gegenwart als veränderungsbedürftig und veränderbar erscheint und die Ursachen für die gegenwärtigen Probleme klar definiert sind, kann die Unzufriedenheit in eine bestimmte Richtung gelenkt werden. Zugleich muss die Bewegung Lösungsvorschläge unterbreiten, die der Bewegung eine wichtige Rolle zuschreiben, um so motivierend auf die Mobilisierung von Anhängern zu wirken. Nur wenn diese das Gefühl haben, durch ihr Engagement die Ursachen beseitigen und die Welt verändern zu können, wird es gelingen, eine größere Anzahl an Personen für Protestaktivitäten zu gewinnen (vgl. Snow/Benford 1988, 1992). Ich werde im Kapitel zur Angebotsstruktur eine solche framing-Analyse vornehmen und dazu eine qualitative Analyse zentraler, für die Bewegung konstitutiver Dokumente vornehmen. Der Textkorpus wird dabei auf wenige zentrale Texte reduziert, in denen das Selbstverständnis der Bewegung und ihre Darstellung nach außen in kondensierter Form präsentiert wird. Eine solche Beschränkung erlaubt es auch, die Texte und damit die Bewegung selbst sprechen zu lassen und damit die historische Handlungsperspektive nachvollziehen zu können.

Eine solche framing-Analyse hat jedoch zwei zentrale Defizite. Erstens ist sie auf die innere Struktur der Wirklichkeitsdeutung fixiert und vernachlässigt so die Frage nach den Erfolgsbedingungen solcher Deutungsleistungen.

Wann ein *frame* resoniert, wie die Anschlußfähigkeit in der politischen Kultur bestimmt ist, all dies kann mit dem Ansatz des framing nur post-hoc festgestellt werden, „ohne daß deutlich wird, ob die Qualität des framing für diesen Erfolg ausschlaggebend gewesen ist“ (Koopmans 1998: 220). Um die politisch-kulturelle Resonanz des fundamentalistischen Angebots erfassen zu können, muss der Bewegungsnarrativ innerhalb des diskursiven Feldes verortet werden - Johnston spricht von der „discursive embeddedness“ von sozialen Bewegungen (Johnston 2002: 69) -, also politische Semantiken und Diskurshorizonte, kulturelle Dispositionen, Symbole und Narrative einbezogen werden. Dies gilt gerade für fundamentalistische Bewegungen, die als gegenkulturelle Herausforderer auf einen umfassenden gesellschaftlichen und politisch-kulturellen Wandel zielen und ein alternatives Narrativ anbieten. Entsprechend werde ich das Narrativ der religiösen Siedlerbewegung mit dem Narrativ des nach der Staatsgründung hegemonialen Arbeiterzionismus vergleichen, um Gemeinsamkeiten, Anschlusspunkte und Differenzen herauszuarbeiten.

Zweitens bleibt die framing-Analyse auf die Diskurse, Narrative und Symbole der Bewegungselite beschränkt und befördert ein homogenisierendes Verständnis fundamentalistischer Bewegungen. Die framing-Analyse kann daher nur Ausgangspunkt sein, um interne Differenzierungen und Wandlungsprozesse herauszukristallisieren. Dementsprechend muss dem fragmentierten Charakter der Bewegung und der differenzierten Anhängerschaft ebenso angemessen Rechnung getragen werden wie dem prozesshaften Charakter der Bewegung, der auch die Ebene der narrativen Repräsentation umfasst. Bei der Erforschung dieser inneren Differenzierungen ergeben sich einige forschungsrelevante Besonderheiten fundamentalistischer Bewegungen. Die religiöse Siedlerbewegung im Allgemeinen ist von der Richtigkeit und Wahrhaftigkeit ihres Projekts und ihrer Handlungen überzeugt. Sie verstehen sich als avantgardistische Elite, die im Besitz der wahren Erkenntnis des göttlichen Willens ist und damit eine göttliche Aufgabe erfüllt. In diesem Sinne sind die Anhänger von einer tiefen Mission erfüllt, die im Dienst der gesamten Menschheit steht. Aufgrund dieses Sendungsbewusstseins ist die Bewegung durchaus offen gegenüber externen Beobachtern und gibt Auskunft über ihr Tun und ihre Motivation. Dies gilt jedoch nicht für alle Gruppen, insbesondere extremistische Gruppen weisen eine exklusive, hermetische Organisationsstruktur auf, die für Forscher und Forscherinnen nur schwer zugänglich ist. Zudem haben die Eskalation und die Entfremdung von der säkularen Gesellschaft infolge des Rückzugs aus dem Gaza-Streifen dazu geführt, dass säkulare Menschen zunehmend mit Misstrauen begegnet wird. Eine zweite Schwierigkeit ist, dass die Siedlerbewegung durch eine

kommunikative Doppelstruktur gekennzeichnet ist, die öffentliche Darstellung und Inszenierung sich vom internen Code unterscheidet. Um zu einem angemessenen Verständnis der fundamentalistischen Bewegung zu kommen, ist daher auch eine Analyse der organisationsinternen Willensbildung, normativ-alltäglicher Verhaltensgebote, Interaktionsregeln etc. notwendig (vgl. Dudek, Jaschke 1984: 18). Hinzu kommt, dass die Siedlerbewegung in ihrer internen Kommunikation durch einen eigenen Sprachstil und die Verwendung von Metaphern und Symbolen gekennzeichnet ist, die für Außenstehende nur schwer verständlich sind und zu Missverständnissen in der Deutung führen können. Die Analyse der internen Dynamik bedarf daher besonderer Vorsicht und Absicherung. Zur Erfassung der Ausdifferenzierung der Bewegung und ihrer inneren Dynamik werden Publikationen, Aufrufe, Magazine und Internetseiten der fundamentalistischen Bewegungen untersucht. Den berücksichtigten Quellen kommt für die religiöse Siedlerbewegung eine zentrale Bedeutung als organisatorische und diskursive Klammer zu. Angesichts der organisatorischen Ausdifferenzierungen sind Zeitschriften wie *Nekuda* oder *Kumi Ori*, Newsletter und Websites wichtige Medien der Debatte, der Formierung der Ideologie und des Informationsflusses innerhalb der Bewegung.² Die vorliegenden Quellen werden einer qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen, die der inhaltlichen Strukturierung der Primärquellen, d. h. der Filterung und Zusammenfassung bestimmter Themen, Inhalte und Aspekte, dient (vgl. Mayring 1988). So soll ein Überblick über die Deutungsmuster, interne Diskussionsprozesse und Spannungen gewonnen werden, beispielsweise zwischen quietistischen und aktivistischen Strömungen, radikalen und moderaten Faktionen und Prozesse der Radikalisierung und De-Radikalisierung. Die Analyse dieser Primärquellen sollen Informationen über interne Codes, inhaltliche Kontroversen, strategische Ausrichtungen wie Reaktionen auf Misserfolge und Krisen und Phasen der Demobilisierung geben. Zugleich müssen die Quellen in ihren historisch-diskursiven Kontext eingeordnet werden. „Das heißt, um ihre gesellschaftliche Bedeutung zu verstehen, ist es notwendig, neben der inhaltlich-materiellen Rekonstruktion auch ihr gesellschaftliches und historisches Umfeld, die anderen Diskurse, auf die sie sich beziehen, zu berücksichtigen“ (Keller 1997: 318). Die Auswertung des gesamten Material-Korpus begründet die Auswahl der besonders diskutierten Texte und Passagen. Kriterien der Selektion sind etwa die Repräsentativität der Texte, ihre Bedeutung und Wirkung, aber auch die Originalität oder Außergewöhnlichkeit von Texten (vgl. Reisigl 2008: 104, Hajer 2005: 306f.).

2 Alle Übersetzungen aus dem Hebräischen stammen vom Verfasser.

Entscheidend ist, dass die Gesamtheit der im politischen Prozess zur Geltung kommenden Argumentationsmuster und Reaktionsweisen erfasst wird.

Darüber hinaus wurden Leitfadeninterviews und Gespräche geführt, die ergänzend-informativen Charakter haben und zugleich als Kontrollvariablen der Deutung der Dokumentenanalyse dienen. Aufgrund der begrenzten zeitlichen und personellen Kapazitäten wurden Interviews mit Meinungsführern der Siedlerbewegung geführt, die unterschiedliche Flügel der Bewegung repräsentieren. Die Auswahl der Interviewpartner orientierte sich also daran, wie repräsentativ für eine Faktion der Bewegung die Personen stehen, welchen Zugang sie zu Informationen haben und wie hoch die Bereitschaft ist, mit dem Interviewer zu kooperieren (vgl. hierzu auch Blee and Taylor 2002). Solche Interviews erlauben es, Informationen zu erhalten, die auf anderem Weg nur schwer zugänglich sind, gerade bei Bewegungen, die wenig institutionalisiert sind und deren internen Dokumente der Öffentlichkeit nicht zugänglich sind. Außerdem wurden Interviews mit WissenschaftlerInnen und JournalistInnen geführt, die einen Überblick über den Gegenstand der Untersuchung besitzen. Die Funktion dieser „Helikopter-Interviews“ (Hajer) war es, einen Überblick über die unterschiedlichen Positionen im Feld zu erhalten.

Asef Bayat weist zu Recht darauf hin, dass eine Analyse diskursiver Repräsentationen nicht ausreichend ist, sondern um eine praxeologische Perspektive erweitert werden muss, die das Bewegungshandeln in den Blick nimmt (Bayat 2005: 897). Eine solche Erweiterung weitet den Fokus von der ideologischen Elite der Bewegung und fragt danach, wie das Narrativ der Bewegung von den Anhängern aufgenommen, interpretiert und in Handeln übersetzt wird. Insbesondere nach dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen hat sich eine organisatorische Fragmentierung und eine Ausdifferenzierung des Bewegungshandelns ergeben, die durch eine einfache Analyse der Bewegungsideologie nicht erfasst werden kann. Ich habe daher zahlreiche dieser neu entstandenen Organisationen, ihre Deutung der Gegenwart und ihr Handeln untersucht und miteinander verglichen. Diese Analysen basieren vor allem auf Selbstdarstellungen und Publikationen im Internet, veröffentlichten Aufrufen und Proklamationen, Newslettern und Diskussionsforen.

Die Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext wie die Analyse der Interaktion mit dem politischen System basieren auf einer Auswertung einschlägiger Sekundärliteratur, Monographien und Zeitschriftenaufsätzen, die unter der spezifischen Fragestellung dieser Arbeit neu ausgewertet werden. Zuletzt werden auch sozioökonomische und soziokulturelle Wandlungsprozesse berücksichtigt, um einerseits ihren Einfluss auf die fundamentalistische Mobilisierung zu untersuchen und andererseits ein Bild von den

Trägergruppen fundamentalistischer Bewegungen zu bekommen. Dafür wird auf vorhandene quantitative wie qualitative Studien zurückgegriffen. Erst die Verbindung dieser unterschiedlichen Methoden erlaubt eine solch komplexe multifaktorielle Analyse, die der Differenzierung und Dynamik der Bewegung gerecht wird.

Aufbau der Arbeit

Im ersten Teil der Arbeit werde ich zunächst einen Begriff des Fundamentalismus entwickeln, der es möglich, diesen in einer konkreten historischen Situation und in einer spezifischen religiösen Tradition entstandenen Begriff für vergleichbare Bewegungen in anderen Regionen und kulturellen Kontexten anzuwenden. Zudem wird der Fundamentalismus als religiöse Bewegung bestimmt und im Rückgriff auf die Bewegungsforschung das Modell der politisch-kulturell erweiterten Gelegenheitsstrukturen entwickelt, welches den Rahmen für die Analyse der israelischen Siedlerbewegung darstellt. Die diachrone Perspektive der Dissertation erlaubt eine zeitliche Periodisierung der Untersuchung und damit ein Verständnis dafür, wie die untersuchte Einheit sich in historischer Perspektive verändert hat. Allerdings wandelt sich nicht allein die Bewegung, sondern zugleich das politische, soziale und kulturelle Umfeld der Bewegung, so dass eine signifikante zeitliche Periodisierung nicht immer einfach ist und anhand verschiedener Kriterien vorgenommen werden kann. „What needed is a periodization that is significant to our theoretical model“ (della Porta 2002:300). Ich habe die Untersuchung der religiösen Siedlerbewegung in zwei zentrale zeitliche Perioden eingeteilt: Aufstieg und Institutionalisierung der Bewegung sowie Krise und Ausdifferenzierung seit dem Friedensprozess von Oslo. Diese Periodisierung basiert nicht allein auf einer bewegungsimmanenten Perspektive, sondern bezieht gesellschaftliche Transformationsprozesse mit ein. Der Friedensprozess von Oslo steht am Ende eines grundlegenden sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Transformationsprozesses der israelischen Gesellschaft, die den Kontext für die Siedlerbewegung und ihr Siedlungsprojekt grundlegend veränderte. Auch wenn die Siedlerbewegung sich bereits in den 1980er Jahren ausdifferenzierte, so wurden diese Differenzen durch die prekäre Krisenwahrnehmung des Friedensprozesses von Oslo und anschließend den Rückzug aus dem Gaza-Streifen weiter verschärft, theologisch ausformuliert und in der organisatorischen Fragmentierung der Bewegung sichtbar. Der Friedensprozess von Oslo markiert somit sowohl ideologisch wie organisatorisch einen zentralen Scheidepunkt. Beide Perioden sind jedoch weiter auszdifferenzieren, zwischen Phasen des Aktivismus und der Institutionalisierung, der Mobilisierung und der Stagnation, der Radikalisierung

und der Moderation zu unterscheiden. Dabei ist zugleich zu berücksichtigen, dass es sich bei der religiösen Siedlerbewegung keineswegs um einen homogenen Akteur handelt, so dass verschiedene Prozesse zur gleichen Zeit ablaufen. Die Untersuchung zum Aufstieg und zur Institutionalisierung der Siedlerbewegung beginnt mit einer Untersuchung der Angebotsstruktur. Zunächst soll der ideologische Kern der Siedlerbewegung anhand einer Analyse der Schriften der zentralen religiösen Autorität der Bewegung, Zvi Jehuda Kook, sowie einiger anderer autoritativer Autoren untersucht werden. Dabei gilt es, die ideologischen Charakteristika der Siedlerbewegung herauszuarbeiten und ihre fundamentalistische Ausrichtung zu zeigen. Im zweiten Teil des zweiten Kapitels steht die Formierung der Bewegung nach dem Sechstagekrieg 1967 im Mittelpunkt. Im Rahmen einer framing-Analyse wird untersucht, wie die Bewegungselite versuchte, einen ideologischen Konsens herzustellen, Aktivismus zu motivieren und die Bewegung zu integrieren. Zugleich werden andere Mechanismen der Gemeinschaftsbildung untersucht, vor allem die Schaffung eines fundamentalistischen Milieus in den Siedlungen. Das dritte Kapitel situiert und kontextualisiert die Siedlerbewegung nun in der israelischen Gesellschaft und zeigt, wie der messianische Fundamentalismus die Hegemoniekrise des Arbeiterzionismus nutzte, um das politische System zu penetrieren und die institutionelle, politische, administrative und finanzielle Macht der Bewegung aufzubauen. Der große Erfolg der Siedlerbewegung kann jedoch nicht allein durch die Integration in das politische System erklärt werden. Entsprechend untersucht das vierte Kapitel die politisch-kulturelle Resonanz der Siedlerbewegung. Zu diesem Zweck wird zunächst das nach der Staatsgründung institutionalisierte, hegemoniale Narrativ des Arbeiterzionismus diskutiert, welches das zentrale politisch-kulturelle Umfeld der Siedlerbewegung bildet. Anschließend wird gezeigt, wie die religiöse Siedlerbewegung an zentrale Elemente, Symbole und Mythen dieses Narrativs anschließen und sich als Revitalisierungsbewegung des klassischen Zionismus inszenieren konnte. Das fünfte und letzte Kapitel beschäftigt sich mit der zeitlichen Periode nach dem beginnenden Friedensprozess von Oslo und fragt danach, wie eine fundamentalistisch messianische Bewegung auf die Infragestellung zentraler Doktrinen und messianischer Erwartungen reagiert. Zunächst wird der umfassende Wandel der 1980er und 1990er Jahre analysiert, welcher durch die gleichzeitigen Prozesse der Öffnung, Pluralisierung und Ausdifferenzierung wie der zunehmenden Verschärfung und Polarisierung gesellschaftlicher Konfliktlinien gekennzeichnet ist. Der Friedensvertrag von Oslo ist an diese Transformationsprozesse rückzubinden und geht in seiner Bedeutung weit über die Frage nach den territorialen Grenzen des Staates hinaus. Jede Debatte über die geographischen Grenzen des Staates ist zugleich auch eine Debatte um den Charakter und die Legitimation des Staates und die kollektive Identität seiner Bevölkerung. Der Friedensprozess von Oslo bedrohte das Siedlungsprojekt in

seiner materiellen und symbolischen Dimension und damit zentrale Pfeiler der messianischen Ideologie. Der Oslo-Prozess vor allem aber der Rückzug aus dem Gaza-Streifen stürzten die Siedler daher in eine tiefe Krise: Die Diskrepanz zwischen der Hoffnung auf vollständige Erlösung und der Realität der Räumung von Siedlungen erschütterte die ideologischen Grundlagen der Bewegung. In diesem Kapitel untersuche ich, wie die Bewegung auf diese Herausforderung durch den Friedensprozess von Oslo sowie politisch-institutionelle, soziale, ökonomische und politisch-kulturelle Wandlungsprozesse reagiert hat. Dabei werden ideologische Rationalisierungen, organisatorische Fragmentierungen, Differenzierungen des Bewegungshandelns und Bedingungen der Eskalation in die Gewalt diskutiert.

I. Fundamentalismus als religiöse Bewegung – Begriff und Analyseperspektive

Der Begriff des Fundamentalismus fand in den späten 1970er Jahren seinen Eingang in die politische Alltagssprache, nachdem unter der Führung Khomeinis eine fundamentalistische Bewegung im Iran die Macht errungen hatte. Das mag auch der Grund dafür sein, weshalb in der öffentlichen Wahrnehmung Fundamentalismus fast ausschließlich mit „dem Islam“ assoziiert wird, obwohl der Begriff einem protestantischen Kontext in den USA entstammt.

Als erste Annäherung an den Fundamentalismusbegriff will ich daher die Entstehung des Fundamentalismus im Protestantismus der USA zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen machen: In den Jahren 1910 bis 1915 gaben protestantische amerikanische Christen unter dem Titel „*The Fundamentals. A Testimony to the Truth.*“ eine Schriftenreihe heraus, in der sie die unaufgebbaren Fundamente ihres Religionsverständnisses definierten und festschrieben. Diese Schriftenreihe war Ausgangspunkt einer Bewegung des amerikanischen Protestantismus, die mit Entschiedenheit davon ausging, dass die Bibel unmittelbares Wort Gottes und aus diesem Grund irrums- und widerspruchsfrei sei. Kontext dieser ersten fundamentalistischen Bewegung war eine gesellschaftliche Umbruchsituation in den USA zur Jahrhundertwende, die sich in einem Prozess der Urbanisierung und Industrialisierung sowie der zunehmenden Einwanderung nichtprotestantischer Bevölkerungsgruppen ausdrückte und den Charakter der bis dato protestantisch und agrarisch geprägten Gesellschaft grundlegend veränderte. In dieser Phase eines rapiden gesellschaftlichen Wandels erschütterten zudem die Evolutionslehre Darwins und die historisch-philologische Bibelkritik das traditionelle Weltbild und Wertesystem vieler protestantischer Christen (vgl. Büttner 1998: 191).

Die 1919 gegründete *World's Christian Fundamentalist Association* reagierte auf die fortschreitende Auflösung evangelikaler Wert- und Ordnungsvorstellungen mit der Formulierung unaufgebbarer Glaubensgrundlagen. Zu diesen zählten vor allem: die buchstäbliche Unfehlbarkeit der Schrift, die Ablehnung moderner Theologie und Wissenschaft und die Ausdehnung des Geltungsanspruches der Religion auf alle Bereiche des Lebens.

Die Folgen der politischen und sozialen Transformationsprozesse zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden nach dem Ersten Weltkrieg stärker

spürbar und von immer mehr Menschen als kulturelle Krise wahrgenommen. Der zunehmenden Unsicherheit in der ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Sphäre setzte die fundamentalistische Bewegung die Sicherheit einer auf religiösen Symbolen basierenden rigiden Ideologie und Alltagspraxis entgegen. Genau zu diesem Zeitpunkt „wandelte sich der Fundamentalismus von einer theologischen Debatte innerhalb der protestantischen Bekenntnisse zu einer konfessionsübergreifenden sozialen und politischen Protestbewegung“ (Büttner 1998: 191).

Fundamentalismus und Moderne

Der kurze Blick auf die Entstehung des protestantischen Fundamentalismus weist bereits auf den strukturellen Kontext des Fundamentalismus hin: Die protestantischen Fundamentalisten wandten sich in ihrem Protest gegen zentrale Auswirkungen und Begleiterscheinungen der Moderne. Sie verteidigten das Wertesystem der christlichen Tradition gegen die Autonomie und Freiheit des Individuums und wandten sich gegen den moralischen Verfall des Menschen in der Moderne. Diese regressivere Reaktion auf den Modernisierungsprozess bestimmt Thomas Meyer (1989) als Grundlage seines Fundamentalismusbegriffs. Er definiert Fundamentalismus als kulturelle Gegenmodernisierung gegen das Offenheitsprinzip der Moderne. Die Prozesse der Aufklärung und Modernisierung hätten zu einer Öffnung der kulturellen, sozialen und politischen Systeme für alternative Deutungsmöglichkeiten geführt und so die Chance zu Selbstdenken und Selbsthandeln eröffnet. Hierarchien und Traditionen würden aufgelöst, den alten, vormodernen Verheißungen der Erlösung werde die Vernunft entgegengestellt. „Das Licht der aufgeklärten Vernunft löst mit der Zeit alle Geltungsansprüche auf, die keine überzeugenden Gründe ins Feld führen können“ (Meyer 1989: 15).

Der Prozess der Modernisierung sei jedoch unvermeidlich ambivalent, die Chance der Selbstbestimmung ohne das Risiko des Orientierungsverlustes, die Möglichkeit der Freiheit nicht ohne die Gefahr der Selbstverzweiflung zu gewinnen. Den Fundamentalismus versteht Meyer nun als „Regression in die Geborgenheit und Unmündigkeit“:

„Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Systeme“ (Meyer 1989: 18).

Die kulturelle Moderne und die Modernisierung hätten in diesem Jahrhundert universelle und globale Bedeutung erhalten, so dass auch die fundamentalistische Rückkehr des Absoluten in die Politik eine „universelle Fluchtbewegung“ (Meyer 1989: 17) sei. In dieser „Internationalen der Unvernunft“ trafen religiöse Fundamentalisten auch auf Teile der grün-alternativen Bewegung, vereint in einer irrationalen Verdammung des Modernisierungsprozesses.

Auch wenn diese Analyse m. E. richtige Beobachtungen enthält, ist Meyers Begriff der Moderne nicht unproblematisch. Er konstruiert ein lineares Geschichtsbild: Danach habe die Modernisierung die alten feudalistischen Gesellschaftsstrukturen mit ihren hierarchischen und traditionalistischen Strukturen aufgebrochen und zumindest in der westlichen Welt zu „Wohlstand, Demokratie und Achtung vor den individuellen Menschenrechten“ (Meyer 1989: 21) geführt. Auch wenn diese Entwicklung zugleich Brüche, Widersprüchlichkeiten und Entwurzelungen befördert habe, so gebe es jedoch keine Alternative dazu, die nicht hinter diese Fortschritte zurückfalle. Nach dem Verständnis Meyers folgt der Modernisierungsprozess einem bestimmten historisch-teleologischen Entwicklungsmodell: Moderne wird mit dem kapitalistischen System bzw. der industriellen Lebensform westlicher Staaten ebenso gleichgesetzt wie mit der Aufklärung. In dieser scharfen Dichotomisierung von traditioneller und moderner Gesellschaft wird die Moderne „entproblematisiert und enteignet“ (Narr 1996: 250). Meyer reduziert zudem das komplexe Verhältnis von Fundamentalismus und Moderne auf eine irrationale Reaktion gegen die Moderne. Damit besteht jedoch die Gefahr einer „Dichotomisierung“ zwischen dem „autonomen Aufgeklärten, der mit den Problemen der Moderne, mit ihren Brüchen und Krisen und mit der Unübersichtlichkeit selber denkend fertig wird“ einerseits und „dem Fundamentalisten als defizitären Modus“ (Büttner 1999: 107f.) andererseits. Die Orientierung in der Moderne setzt laut Meyer „Ich-Stärke, Orientierungssicherheit und Selbstgewißheit voraus“ (Meyer 1989: 17). In der Umkehrung pathologisiert Meyer Fundamentalismus als irrationale Reaktion Ich-Schwacher Individuen. Hinzu kommt, dass Meyer den Fundamentalismusbegriff sowohl auf religiöse Bewegungen als auch auf nicht-religiöse Gruppen wie Teile grüner Parteien in Europa oder allgemein westliche Intellektuelle ausdehnt. Damit verliert dieser jedoch an Schärfe und Substanz und wird zu einer catch-all Kategorie. „Er drückt (dann) nicht mehr aus als das eingangs erwähnte, konturlose ‚Unbehagen an der Moderne‘, aber keine identifizierbare politische Kraft“ (Minkenberg 1998: 45). Eine Analyse fundamentalistischer Bewegungen bedarf deshalb eines differenzierteren Umgangs mit dem Begriff und Inhalt der Moderne, der einerseits die Vielfalt der Moderne konstitutiv aufnimmt und zugleich die

Ambivalenzen der Moderne integriert, anstelle eines Evolutionismus also auf der „Dialektik der Aufklärung“ beharrt.

Shmuel Eisenstadt entwickelt in seiner Konzeption multipler Modernen einen solchen de-essentialistischen Begriff der Moderne. Er dekonstruiert den modernisierungstheoretischen Dualismus von Traditionalität und Moderne und damit verbundene zentrale Annahmen. Erstens weist Eisenstadt die Annahme zurück, dass vormoderne Gesellschaften über kulturelle Traditionen, moderne Gesellschaften hingegen über formale, akulturelle Prinzipien (formale Rationalität, funktionale Differenzierung, Kapitalismus etc.) strukturiert seien. Er begreift Traditionen als implizite, scheinbar selbstverständliche kulturelle Codes, die konstitutiv für sinnhaftes menschliches Handeln sind. Traditionen als Teil von Kultur stellen ein Gewebe von Bedeutungen dar, welches nicht einfach die soziale Wirklichkeit widerspiegelt, sondern diese selbst konstituiert und beeinflusst. Somit sind notwendigerweise auch die Institutionen des modernen Westens durch partikulare, historisch-spezifische kulturelle Codes strukturiert. Zum anderen widerspricht Eisenstadt der Annahme einer Konvergenz der sozialen Evolution in Richtung des institutionellen Musters westlicher Gesellschaften. Zunächst stellt die westliche Moderne selbst keinen homogenen Block von Strukturen und Codes dar, sondern ist durch soziale Konflikte gekennzeichnet, in denen um die Gültigkeit von Sinnsystemen gerungen wird. Darüberhinaus: „The actual developments in modernizing societies have refuted the homogenizing and hegemonic assumptions of this Western program of modernity“ (Eisenstadt 2000b: 1). Die Moderne ist also keinesfalls als identisch mit den spezifischen Ausprägungen der westlichen Moderne anzunehmen, auch wenn diese als Referenzpunkt für die vielfältigen institutionellen Projekte³ dient. Die Moderne ist gerade durch ihre innere Vielfalt und unterschiedliche Entwicklungspfade gekennzeichnet. Gemeinsames Kennzeichen aller achsenzeitlichen Zivilisationen ist, nach Eisenstadt, der Entwurf einer „transcendental vision“, in der die existentielle Problematik der fundamentalen Indeterminiertheit menschlicher Interaktion verhandelt wird. „Die in diesen Visionen implizierte Spannung zwischen transzendenter und humaner Ordnung fände jeweils kulturspezifische Auflösungen in den von einer neu entstandenen Intellektuellenschicht formulierten moralischen und metaphysischen Erlösungsvorstellungen“ (Koenig 2003: 46). Charakteristisch für die Moderne ist nun, dass diese

3 Unter institutionellen Formen verstehe ich mit Matthias Koenig einen besonderen Fall des Wechselspiels von kulturellen und strukturellen Bedingungen. Institutionelle Formen entstehen dann, „wenn sich kulturelle und institutionelle Faktoren gegenseitig stabilisieren, wenn intersubjektiv geteilte Bedeutungsmuster und objektive Figurationen sozialer Beziehungen, dieselbe Handlungslogik bedingen“ (Koenig 2003: 42).

Erlösungsvorstellungen aus der Transzendenz in die Immanenz überführt und zum Gegenstand politischer Entwürfe gemacht werden. Entscheidend ist nun, dass Eisenstadt zum einen die prinzipielle Anschlussfähigkeit von vor allem heterodoxen Strömungen an die Moderne unterstellt, also in der Moderne die Überführung der Gegenwelt in die Immanenz, zum anderen aber die zivilisatorische Pfadabhängigkeit dieses Prozesses betont. Es sind also die kulturellen und strukturellen Unterschiede der achsenzeitlichen Zivilisationen, die die innere Vielfalt der Moderne bedingen. Zudem ist die Moderne nicht statisch, sondern befindet sich einem dynamischen Prozess der fortwährenden Konstitution und Rekonstitution verschiedener kultureller Programme durch verschiedenste Akteure (vgl. Eisenstadt 2000b: 2f.). Auch wenn die universalgeschichtliche Konzeption Eisenstadts sowohl sachlich wie methodologisch kritisiert wird,⁴ so ist für die vorliegende Arbeit die Entwicklung eines de-essentialistischen Modernebegriffs und der Perspektivenwechsel auf die innere Vielfalt der Moderne von zentraler Bedeutung. Zugleich jedoch stellt sich die Frage nach der eigentlichen Definition von Modernität, wenn das Konzept der Moderne nicht vollständig aufgegeben werden soll. Was also sind die gemeinsamen Merkmale multipler Modernen?

Für Eisenstadt selbst ist die Moderne gekennzeichnet durch die Immanentisierung der transzendenten Ordnung, durch ihre innerweltliche Umdeklination. Aufgabe der modernen Politik ist es, aktiv die Differenz zwischen der Gegenwart und den Idealen zu minimieren. Die moderne Politik ist somit eine säkularisierte Version ehemals religiöser Codes und Vorstellungen, eben jener transzendenten Vision. Diese Immanentisierung ist nun durch zwei zentrale Charakteristika bestimmt, die für Eisenstadt konstitutiv für die Moderne sind. Zwar ist das kulturelle Programm der Moderne auf das existentielle Problem der Indeterminiertheit des menschlichen Lebens bezogen, kann dieses aber nicht abschließend lösen, vielmehr ist gerade die prinzipielle Ungewissheit, das Wissen um die historische Kontingenz der kulturellen, sozialen und politischen Ordnung „das unhintergehbare Charakteristikum der modernen *conditio humana*“ (Koenig 2003: 48). Zum Zweiten wird der Gestaltungsanspruch der Politik um ein Vielfältiges gesteigert: Aufgabe moderner Politik ist es, die ehemals transzendente Vision schon in der jetzigen Welt zu verwirklichen. Dieser (utopische) Glaube an

4 Matthias Koenig etwa bemängelt, dass die Bedeutung interzivilisatorischer Kommunikation und transzivilisatorischer Strukturen (Kolonialsysteme, internationale Organisationen...) sowie deren Einfluss auf die Entstehung und die unterschiedlichen Interpretationen der Moderne keine systematische Berücksichtigung in den Arbeiten Eisenstadts finden. Zudem tendiere Eisenstadt methodologisch zu einer Reifikation der idealtypischen Konstrukte der Konfigurationen kultureller und struktureller Ordnungen (vgl. Koenig 2003: 46f.).

die Realisierung der idealen Ordnung durch die moderne Politik hat enorme Energien und Potentiale freigesetzt, in ihm ist jedoch zugleich eine fundamentale Ambivalenz angelegt. Oftmals wurden utopische Vorstellungen nicht nur durch politisches, sondern auch durch gewaltförmiges Handeln zu realisieren versucht. Eisenstadt sieht diese Ambivalenz in den Spannungen zwischen pluralistischen und jakobinisch-totalitären Vorstellungen angelegt, zwischen individueller Autonomie und sozialer Kontrolle, Freiheit und Disziplin. Diese Ambivalenz spiegelt sich ebenso in den institutionellen Projekten der Moderne wieder: So war die Freisetzung von überkommenen Formen gesellschaftlicher Herrschaft notwendige Bedingung der Möglichkeit individueller Freiheit, zugleich jedoch wurden ganz neue Bedingungen für eine neue Art der Herrschaft über Natur, Gesellschaft und Individuum entwickelt. Hieraus erklärt sich etwa der eigentümliche Doppelcharakter des Staates, der „zugleich ‚Leviathan‘ und Instrument subjektiver Interessenverfolgung“ (Asbach 2004: 101) ist und der in seiner modernen Form eine totalisierende Macht entfaltet.

Diese Bestimmung Eisenstadts sucht nicht nach spezifisch modernen sozialen Strukturen, sondern ist rein kultursoziologisch ausgerichtet. Damit gelingt es Eisenstadt die innere Widersprüchlichkeit moderner Symbolsysteme aufzuzeigen – etwa in den institutionellen Projekten, die zugleich freiheitsermöglichend und freiheitseinschränkend wirken. Fraglich ist jedoch, ob diese Minimaldefinition nicht zu dünn und um die Wechselwirkung von Kultur, Struktur und Individuum zu erweitern ist. Es ist gerade diese Interaktion von kulturellen und strukturellen Faktoren, die eine komplexe Gesellschaftstheorie in den Blick nehmen muss. Zudem ist auch die Ebene des Individuums zu berücksichtigen, denn sozialstrukturelle Modernisierungsprozesse haben zugleich Einfluss auf die Konstitutionsbedingungen subjektiver Selbstverhältnisse. „Identitätswandel und Sozialstrukturwandel durch Modernisierung (...) gehen notwendig Hand in Hand“ (Rosa 2002: 267).

Hartmut Rosa differenziert in seiner Deutung der Zeitstrukturen der Moderne vier miteinander interagierende Dimensionen: die gesellschaftsstrukturelle Ebene, die kulturelle Ebene, die Persönlichkeitsstruktur und die Ebene des Naturverhältnisses. Bevor ich auf die spezifische Deutung Rosas zu sprechen komme, sollen zunächst diese vier Dimensionen der Modernisierung in ihren Ambivalenzen diskutiert werden. Als zentralen normativen Kern der Moderne lässt sich die Autonomie des Individuums bestimmen, die Befreiung des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Im dialektischen Prozess der Herausbildung der neuzeitlichen Gesellschaften, dem Aufbrechen der sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen

Ordnungen und der Entwicklung der modernen Wissenschaften vollzog sich in der frühen Neuzeit eine Revolutionierung des Wissens.

„Wesentlich hierfür ist ein gänzlich neues Verhältnis der Subjektivität zur sie umgebenden und bestimmenden Objektivität, und zwar sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht: das Zentrum der Bestimmung vernünftigen Erkennens und Handelns bildet die Vernunft des Menschen“ (Asbach 2004: 81).

Indem der unmittelbare Zugriff auf die natürliche und die transzendente Wirklichkeit negiert wird, muss die reflexiv gewordene Moderne nun alles Normative aus sich selbst schöpfen, ihre einzige Autorität ist die Vernunft des autonomen Individuums. Modernes, aufklärerisches Denken ist zentral durch diese Selbstreflexivität bestimmt, es ist sich selbst begründend (vgl. Asbach 2004). Die Folgen dieser Revolution lassen sich in Anlehnung an Rosa soziologisch nun kulturell als Pluralisierung und Rationalisierung und auf der Ebene der Persönlichkeitsstruktur als Individualisierung bestimmen. Max Weber hat diese Revolutionierung des Wissens als Prozess der „Entzauberung der Welt“ beschrieben. Mit der Entzauberung der Welt und der Rationalisierung der abendländischen Kultur haben sich laut Weber umfassende religiöse Weltbilder aufgelöst und ihre sinnstiftende Orientierungskraft verloren. „In der Vergangenheit war die Religion im wesentlichen der Garant der sittlichen Integration des gesellschaftlichen Lebens gewesen, und in der Gegenwart ist das religiöse Leben durch die Aufklärung erschüttert worden“ (Habermas 1998: 202). Wissenschaft, Kunst und Kritik, Recht und Moral haben eigene Wertsphären ausgebildet, die nach je eigenen Logiken von Tatsachen-, Gerechtigkeits- und Geschmacksfragen operieren. Die Religion ist damit unter Rechtfertigungsdruck geraten und kaum mehr die einzige Sphäre für die normative Orientierung des Individuums. Vielmehr pluralisieren sich die Lebensformen, in denen das Individuum Bedeutung findet. Zugleich ist damit auch die Möglichkeit der Neu- und Umorientierung gegeben, denn die (traditionellen) Bindungen werden nicht mehr als selbstverständlich und alternativlos erfahren, sondern können infrage gestellt werden.

„Dezidiert modern sind erst diejenigen Lebensformen, in denen die Erfahrung der Nicht-Alternativlosigkeit ihrer eigenen Existenzform zur *alltäglichen* Erfahrung prinzipiell *aller* ihrer Mitglieder gehört – auch und vielleicht insbesondere derjenigen, die ihrer angestammten Lebensform von der Wiege bis zur Bahre die Treue halten“ (Seel 1993: 247; Hervorhebung im Original, S.H.).

Die Kehrseite dieser Abschwächung der Bindungen an die Gemeinschaft ist der Zwang zu permanenter Entscheidung und Identitätsbehauptung. Der Weltbild-

zerfall bewirkt eine Freisetzung von Kontingenzen in Bezug auf Geltung beanspruchende Werte und Identitätskonstruktionen. Schon Weber sah im Prozess der Rationalisierung eine grundlegende Ambivalenz angelegt, deren Kehrseite er in der fortwährenden Erosion von Sinnressourcen ausmachte, „als deren Resultat die Sachzwänge, welche sich aus der unerbittlichen Verselbständigung der struktureller Dynamiken ergeben, schließlich die Gestalt eines ebenso leeren wie *stahlharten Gebäuses* annehmen können“ (Rosa 2005: 107; Hervorhebung im Original, S.H.). Horkheimer und Adorno zeigen in der Dialektik der Aufklärung, wie der Rückfall in die Barbarei in der Struktur der Moderne selbst angelegt ist. Denn in den Rationalisierungs- und Bürokratisierungsprozessen ist die Vernunft zu einer instrumentellen Vernunft vereinsamt und wird die Rationalität zu einer Rationalität der Weltbeherrschung. Die Aufklärung war einst angetreten, um den Mythos zu entzaubern, den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Doch mit der Zerstörung des Mythos ist immer auch ein Sinnverlust verbunden. Der Mythos ist ein für alle Mal zerstört und die Menschen können nicht mehr in den Mythos zurück. Fortschritt und Verlust bedingen einander. In der Vereinsamung der Vernunft aber ist die Aufklärung selbst zu einem Mythos geworden. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind nicht aufklärerisch durchdrungen, vielmehr wurde die Aufklärung zu früh abgebrochen. „Als neuzeitliche Wissenschaft und Technik übt sie [die moderne Vernunft - S.H.] Herrschaft über die innere und äußere Natur des Menschen aus und zwingt die Welt in ihre abstrakten, immer gleichen Kategorien“ (Miller/Soeffner 1996: 16). Die zweite Seite der Vernunft, Erkenntnis, Reflexion, Kreativität und Phantasie fallen weg – im Bild des Odysseus zeigen Adorno und Horkheimer wie der Mensch gezwungen wird, seiner Natur zu entsagen. Er muss einen Teil seiner selbst opfern, um sich als verhärtetes Selbst zu retten. So ist also auch die Individualisierung von einer grundlegenden Ambivalenz gekennzeichnet, zwischen größerer Selbstständigkeit und einem stärkeren Abhängig-Werden.

Mit diesen Prozessen der Rationalisierung und Individualisierung ist auf struktureller Ebene, wie oben bereits beschrieben, inhärent die funktionale Differenzierung der Gesellschaft verbunden. In modernen Gesellschaften haben sich Ökonomie, Recht, Wissenschaft und Staat funktional ausdifferenziert. „Damit ist gemeint, daß jedes Praxisfeld soziale Probleme unter genau einem Leitgesichtspunkt bearbeitet, unter dem ihm zugleich eine Allzuständigkeit zukommt“ (Ladwig 2005: 13). Jedes Feld ist durch eine binäre Codierung gekennzeichnet, auf deren Grundlage zugleich Eigenkomplexität aufgebaut und in Organisationen verdichtet und verstetigt wird. Die einzelnen Felder rationalisieren sich ihrerseits und bilden eine relative Autonomie aus. Unter Rückgriff auf die Arbeiten Durkheims, der soziale Anomie als Konsequenz zu schnellen Wandels beschreibt, sieht Rosa die grundlegende

Ambivalenz des Differenzierungsprozesses in einem parallelen Anwachsen von wechselseitigen Abhängigkeiten und Interdependenzketten und der steigenden Ausdifferenzierung, durch welche die Einheit und Kohärenz der Gesellschaft verloren geht – „die Kehrseite der Differenzierung ist in diesem Sinne die gesellschaftliche *Desintegration*“ (Rosa 2005: 109; Hervorhebung im Original, S.H.).

Als letzte Ebene soll nun, da für den Zusammenhang dieser Arbeit weniger zentral, die Ebene des Naturverhältnisses angesprochen werden. Wie oben bereits dargestellt ist mit dem Prozess der Einsetzung des Menschen als autonomen Wesen auch das Moment der rationalen Kontrolle verbunden. Denn will der Mensch autonom die Welt und die Natur als Herr gestalten, so muss er sie zweckrational bearbeiten und formen können. Der Modernisierungsprozess kann also hinsichtlich des Naturverhältnisses als Instrumentalisierung oder Domestizierung interpretiert werden, wobei die Kehrseite der Beherrschung der Natur in den nicht-intendierten Nebenfolgen der Zerstörung der Natur besteht (vgl. Rosa 2005 105ff.).

Hartmut Rosa stellt nun die Veränderung der Temporalstrukturen in den systematischen Mittelpunkt seiner Modernisierungstheorie und begreift die Erfahrung einer ungeheuren Beschleunigung, Mobilisierung und Dynamisierung des sozialen Lebens als die zentrale moderne Grunderfahrung. Beschleunigung ist daher nicht ein weiteres Prinzip, Rosa erkennt vielmehr in allen vier Dimensionen selbst Strategien der Beschleunigung, „ja sie scheint geradezu deren verbindendes und zugleich antreibendes Prinzip“ (Rosa 2005: 110). Beschleunigung lässt sich dabei unter drei getrennten Aspekten fassen: Technische Beschleunigung meint die Steigerung der Transport-, Kommunikations- und Produktionsprozesse, wodurch sich die Wahrnehmung von Zeit und Raum nachhaltig verändert habe. Viele Prozesse und Ereignisse seien „ortlos“ geworden, was wiederum auch Konsequenzen für die Formen der Selbstverhältnisse und der Identität habe. Zentral für diese Arbeit sind jedoch die beiden folgenden Dimensionen. Rosa konstatiert nämlich ebenso eine Beschleunigung des sozialen Wandels, wodurch verlässliche Traditionen und Gemeinschaften, Werte und Orientierungen, Wissensbestände und Handlungsmuster sich immer schneller wandeln. „Damit nehmen Gewissheiten und Verlässlichkeiten ab und Unsicherheiten zu (...)“ (Rosa 2002: 273), wodurch es zu Prozessen der „Gegenwartsschrumpfung“ komme. Mit diesem von Herrmann Lübke stammenden Begriff ist gemeint, dass die Zeiträume „für die von einigermaßen stabilen Lebens- und Handlungsbedingungen ausgegangen werden kann, für die also eine gewisse Erwartungssicherheit besteht, in den verschiedenen Handlungsfeldern immer kürzer werden“ (Rosa 2002: 274). Wissen und Erfahrungen werden

permanent entwertet. Verbunden mit der Beschleunigung des sozialen Wandels ist die Zunahme von Kontingenzen. Rosa zeigt dies anhand zweier Basisinstitutionen der Gesellschaft, in denen die grundlegenden Prozesse der Produktion und der Reproduktion organisiert sind – der Familie und der Beschäftigungsverhältnisse. Die grundlegende Familienstruktur habe sich von der Großfamilie in der Frühmoderne über die Kernfamilie in der klassischen Moderne bis hin zum Konzept des Lebensabschnittspartners in der Spätmoderne gewandelt. So steige selbst bei jenen, die ihr Leben lang zusammen bleiben, das Bewusstsein der Kontingenz in Hinblick auf die Familienbindungen: „Das Bewusstsein dafür, dass es *auch anders sein könnte*, und zwar durch eigene als durch fremde Entscheidung, und die daraus resultierenden *Unsicherheiten* und der Rechtfertigungszwang für die *Beharrung* nehmen unweigerlich zu“ (Rosa 2005: 181; Hervorhebung im Original, S.H.). Ähnlich zeige sich für die Beschäftigungsverhältnisse analog die Erosion stabiler und sicherer Beschäftigungsverhältnisse. Für beide Beispiele gelte, dass die Veränderungen gesellschaftsendogener Natur seien, also durch eigene oder fremde Entscheidung herbeigeführt werden können und dass das Kontingenzbewusstsein, also die Unsicherheit hinsichtlich der Familienbindung und des Beschäftigungsverhältnisses, unabhängig von der eigenen konkreten Betroffenheit steige. Diese Zunahme der Kontingenzen betreffe immer mehr zentrale und periphere Lebensbereiche: Das heißt, diese werden einerseits wählbar, sind andererseits jedoch ständig unerwartetem Wandel unterzogen. Hieraus ergibt sich als dritte Dimension die Beschleunigung des individuellen Lebenstempos.

„Die konstitutive Instabilität von materialen und sozialen Kontext-, Handlungs- und Entscheidungsbedingungen infolge der Beschleunigung des sozialen Wandels zwingt Individuen zu einer permanenten Revidierung ihrer Erwartungen, zur Neuinterpretation von Erfahrungen, zur Neubestimmung von Relevanzen und zur Wiederholung von Koordinations- und Synchronisationsleistungen“ (Rosa 2005: 189).

Dies hat gravierende Folgen für die Identitätsbildung der Individuen: Zwar gewinnt das Individuum durch die wachsenden Kontingenzspielräume die Möglichkeit zu einer selbstbewussten und reflektierten Selbstbestimmung, allerdings ist wachsende Kontingenz nicht notwendigerweise mit wachsender Autonomie verbunden. Vielmehr sieht Rosa das in der Moderne erzeugte und in der Spätmoderne gesteigerte und generalisierte Daseinsgefühl als „Slippery-Slope-Phänomen“ charakterisiert, als Gefühl in allen Bereichen des Lebens auf rutschigen Abhängen zu stehen. „Die Handlungs- und Selektionsbedingungen selbst ändern sich multidimensional und beständig, so dass es keine Ruheposition

mehr gibt, von der aus Optionen und Anschlüsse ‚in Ruhe‘ sondiert werden können“ (Rosa 2005: 191). Die Ursache für diese Beschleunigung sieht Rosa in ökonomischen, sozialstrukturellen und kulturhistorischen Gründen. Dies soll hier allerdings nicht weiter diskutiert werden.

Zusammenfassend lässt sich Modernisierung wie folgt definieren. Auf struktureller Ebene bezeichnet Modernisierung die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in autonome Teilsysteme mit je eigener Logik, soziokulturell bezeichnet Modernisierung den von Weber beschriebenen Prozess der Rationalisierung, auf der Ebene des Individuums heißt Modernisierung Individualisierung und Pluralisierung verbunden mit Statuswerb und Rollenflexibilisierung und auf der Ebene des Naturverhältnisses schließlich Instrumentalisierung oder Domestizierung. Damit verbunden und konstitutiv für die Moderne sind die ungeheure Beschleunigung des sozialen Wandels und das Anwachsen von Kontingenzen. In der modernen Gesellschaft zerfallen traditionelle Weltbilder, ist die Vergangenheit nur noch Erfahrungsquelle und Orientierungsmuster, aber kein verpflichtendes Ordnungsmodell mehr. Für das Individuum ergeben sich damit Möglichkeiten der Selbstbestimmung und der Pluralisierung der Lebensformen, zugleich sind jedoch im Modernisierungsprozess inhärente Ambivalenzen angelegt. Der dynamisierende Charakter der Moderne erzeugt große individuelle und soziale Risiken – die sich beschleunigende Moderne zeichnet sich durch eine Zunahme der Unsicherheiten und Kontingenzen aus. Allerdings: Es handelt sich bei Modernisierung keineswegs um einen linearen, sondern einen wellenförmigen und variantenreichen Prozess. So hatten Modernisierungsprozesse in der Frühmoderne zu einer Zunahme an individuellen und sozialen Risiken und Unsicherheiten geführt, welche jedoch dann vom sich herausbildenden Sozialstaat abgemildert wurden. Dieser „fordistische Sicherheitsstaat“ ist jedoch in der Spätmoderne seinerseits unter Beschleunigungszwang und damit unter Erosionsdruck geraten. Entsprechend muss auch die Kategorie der Kontingenz innerhalb eines historischen und soziologischen Deutungsrahmens verwendet werden. Die Zunahme von Kontingenzen durch Individualisierungs- und Beschleunigungsprozesse ist zu unterscheiden von der Wahrnehmung und individuellen Erfahrung dieser Dynamisierungs- und Individualisierungsprozesse. „Was der Mensch als kontingent erfährt, hängt von seinem Welthorizont, von seinem Daseinsverständnis, von seiner Erwartungshaltung ab, und diese variieren sozial, historisch und individuell“ (Pollack 2003: 47). Kontingenzerfahrung tritt allerdings häufig dann auf, wenn eine umfassende Selbst- und Weltdeutung, eine Neu-Bestimmung einsetzt. Dies ist insbesondere in Phasen großer Modernisierungsschübe der Fall, die von einer Krise der Sozialintegration

(Rucht) bzw. sozialer Desintegration (Rosa) begleitet werden. „Solche Schübe produzieren soziale Verwerfungen und damit auch Nutznießer und Verlierer. In diesen Situationen öffnen sich ‚windows of opportunity‘ für bestimmte Akteure, die Morgenluft wittern“ (Rucht 1994: 68f.). Auch Rosa konstatiert, dass als dialektisches Phänomen entsprechende Gegenbewegungen zu Beschleunigungsprozessen auftreten. Diese verbinden ihren Protest mit einer fundamentalen Kritik an der Moderne und einem grundsätzlichen Protest gegen (weitere) Modernisierung.

„Die geradezu Moderne-konstitutive Sehnsucht nach der verlorenen geruhsamen, stabilen und gemächlichen Welt wird getragen von Phantasiebildern der Vormoderne, die sich in sozialen Protestbewegungen mit Vorstellungen einer entschleunigten Nach- oder Gegenmoderne verbinden“ (Rosa 2005: 146).

Es sind also diese Modernisierungsschübe, in deren Gefolge soziale Bewegungen entstehen, auch wenn ihre Aktivitäten sich nicht auf die Zeitspanne solcher Schübe beschränken (vgl. Rucht 1994).⁵ Im Folgenden soll diese Bestimmung von Moderne und Modernisierung für die Analyse fundamentalistischer Bewegungen fruchtbar gemacht werden. Als religiöse Protestbewegungen sind sie zentral auf die Rolle der Religion in der Gesellschaft bezogen. Daher soll zunächst kurz das Verhältnis von Religion, Modernisierung und Kontingenz diskutiert werden, bevor ich mich dann dem Fundamentalismus selbst zuwende.

Religion, Modernisierung und Kontingenz

Fundamentalistische Bewegungen entstehen in Reaktion auf Prozesse der Marginalisierung der Religion in der modernen Gesellschaft. Die Verteidigung der Religion ist das sine qua non des Fundamentalismus (vgl. Almond et al 2003). Daher ist zunächst das Verhältnis von Religion und Moderne näher zu bestimmen, bevor ich anschließend den Fundamentalismus als moderne Bewegung mit anti-moderner, essentialistischer Ideologie bestimmen werde. Die sozialwissenschaftliche Debatte über den Ort der Religion in der modernen Gesellschaft wird kontrovers geführt: Lange Zeit war jene Säkularisierungsthese vorherrschend, die einen unausweichlichen Bedeutungsrückgang von Religion und traditionellen Mächten erwartete. Dagegen konstatieren andere Autoren gerade durch das Fraglichwerden der Versprechen der Moderne einen „Attraktivitätsgewinn der Religion“ (Gabriel), eine „Wiederkehr der Götter“

5 Theorien sozialer Bewegungen, die auf dieses Verhältnis eingehen, werden weiter unten diskutiert.

(Graf), eine „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt) oder den Übergang zu einer „postsäkularen Gesellschaft“ (Habermas). Ich will nun zunächst entlang der oben entwickelten Dimensionen das Verhältnis von Moderne und Religion diskutieren und so einen grundlegenden Begriff von Säkularisierung bestimmen, bevor ich anschließend in der Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Analysen den hier verwendeten Religionsbegriff erläutere, der sich vor allem an die Arbeiten Detlef Pollacks anlehnt.

Die Prozesse der Differenzierung, Rationalisierung und Vergesellschaftung haben zu bedeutenden Umwälzungen zentraler sozialer Strukturen geführt, von denen auch die Religion betroffen war: So hat die kulturelle Moderne zur Ablösung des supernaturalistischen Weltbildes durch Erkenntnisse der Wissenschaften geführt, der Menschen tritt als autonomes Wesen an die Stelle Gottes und mit der Infragestellung der Tradition entwickelt sich ein kultureller und struktureller Pluralismus. Die Religion wird durch eine Dichotomisierung des Lebens in eine private und öffentliche Sphäre zunehmend privatisiert und kümmert sich vornehmlich um das psychische Wohlbefinden des Einzelnen (vgl. Pollack 2003). Dadurch jedoch wird der religiöse Einfluss auf den Bereich des Privaten reduziert und ist als Gegenstand der individuellen Wahl keine Angelegenheit gesellschaftlicher Verpflichtung.

Die Auswirkungen der Moderne lassen sich auf grundsätzlicher Ebene in folgenden drei Punkten zusammenfassen: Erstens, auf struktureller und institutioneller Ebene führen Prozesse der funktionalen Differenzierung zur Trennung von Politik und Religion. Die Religion verliert damit ihre „politische Rolle als alleiniger Produzent von Gründen für die Legitimation politischer Autorität“ (Minkenberg/Willems 2002: 19). Die Politik handelt nach eigenständigen politischen Funktions- und Handlungslogiken, ohne Bezug auf eine transzendente Wirklichkeit. In demokratischen Staaten ersetzt eine rational-legale Legitimität das göttliche Gesetz. Zudem ist der Zugang zu den Entscheidungsverfahren entkoppelt von religiöser Zugehörigkeit und kommt den autonomen Individuen als Bürger zu. Denn mit der individuellen Autonomie ist zugleich der Anspruch verbunden, auch die Strukturen der Welt, die politische Ordnung mitbestimmen zu können, also zugleich deren Adressat und Autor zu sein. Religiöse Symbole und Praktiken verlieren so an sozialer Bedeutung, indem sie aus der Sphäre der politischen Öffentlichkeit in den Bereich des Privaten verdrängt werden. Zweitens, auf politisch-kultureller Ebene kann mit Max Weber von einer Rationalisierung und Entzauberung der Welt gesprochen werden, wodurch sich religiöse Weltbilder aufgelöst und ihre sinnstiftende Wirkung verloren haben. Infolge dieser Prozesse verbreiten sich privatisierte Glaubensvorstellungen und eine internalisierte Gewissensmoral. Es ist eine „Erosion organisierter (christlicher) Religion

sowie eine Abnahme (christlicher) religiöser Praktiken“ (Minkenberg/Willems 2002: 19) zu konstatieren. Drittens, für das Individuum bedeutet dies die Möglichkeit der Individualisierung und der Pluralisierung von Lebensformen. Indem sich traditionelle Vergemeinschaftungsformen und Milieus auflösen und Traditionen unter Rechtfertigungsdruck geraten, wird das autonome Individuum gegenüber der Gemeinschaft gestärkt. Die unhinterfragte Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mitsamt ihren Konventionen und Formen der Lebensführung, die Bindung an eine religiöse Gemeinschaft für das gesamte Leben mitsamt den Anforderungen religiöser Lebensführungen verlieren ihre Bindungskraft. Das Individuum wird aus naturwüchsigen Bindungen freigesetzt: Dies eröffnet Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, des Selbstdenken und –handeln und verweist doch zugleich auf die ungeheure Herausforderung für das Individuum und damit die Dialektik von „Befreiung und Freisetzung, Emanzipation und Einsamkeit, Öffnung und Schutzlosigkeit, Offenheit und Beliebigkeit...“ (Meyer 1989: 16). Mit der Pluralisierung und Individualisierung wird auch die Sinnsuche existentielle Herausforderung für das Individuum. Für die Bewältigung von Kontingenzerfahrungen ist die Religion nicht mehr die einzige Ressource, so können wissenschaftliche Erklärungen oder die Philosophie die Funktion der Religion übernehmen. Dies weist auf einen kulturellen Bedeutungsverlust für die Religion auch auf individueller Ebene hin. Zugleich eröffnet die Individualisierung aber auch Chancen für religiöse Gemeinschaften: Denn die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft wird zu einer bewussten, autonomen Entscheidung auf Basis eines geteilten Wertehorizonts. Diese autonomen Bindungen erhalten durch die Bewusstheit ihrer Entscheidung eine besondere Stärke und ermöglichen die Bildung von solidarischen Vergemeinschaftungsformen (vgl. Ladwig 2005).

Säkularisierung meint somit ganz grundsätzlich einen Prozess, „durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte aus der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden“ (Berger 1973: 103), als einen Prozess also, in dem die Religion ihre gesellschaftliche Funktion und symbolische Signifikanz verliert. Keineswegs bedeutet dies, dass Religion insgesamt verschwinden wird. Eine solche Annahme ginge von einem teleologischen, linearen Prozess der Modernisierung aus, eine Annahme, die bereits in der Auseinandersetzung mit Thomas Meyer zurückgewiesen wurde.

Welche Rolle der Religion in der modernen Welt zugesprochen wird, hängt ganz entscheidend davon ab, welche Definition von Religion angewendet wird. „Was man unter Religion versteht, entscheidet mit darüber, als wie säkularisiert oder wie religiös man die Gesellschaftsverhältnisse wahrnimmt“ (Pollack 2003: 6). Dies soll beispielhaft an den Schriften Tho-

mas Luckmanns dargelegt werden. Dieser weist das klassische Säkularisierungsparadigma zurück und unterscheidet zwischen der institutionalisierten Sozialform der Religion und individualisierter Religiosität. Für Luckmann bedeutet Säkularisierung zunächst die „Lösung institutioneller Bereiche aus dem Kosmos religiöser Sinngebung“ (Luckmann zitiert nach Pollack 2003: 7). Im Zuge der funktionalen Differenzierung verliert der übergreifende religiös symbolisierte Sinnzusammenhang der traditionellen Kirchen an Relevanz für die Bevölkerung. Die institutionalisierten Kirchen verlieren ihre Funktion als sinnstiftende Einrichtungen. Diese Säkularisierung der Sozialstruktur sei aber nicht mit einem Verlust an Religion gleichbedeutend, vielmehr vollziehe sich ein Gestaltwandel von Religion. Unter dem Stichwort der Privatisierung der Religion beschreibt Luckmann diesen Wandel als einen Prozess von einer institutionellen Form der Kirchenmonopole zu privatisierten Formen der Sinnfindung. „Im privaten Bereich wirke Religion, auch wenn sie an Transzendenzspanweite verliert⁶ und weitgehend ohne institutionelle Außenstützung bleibt, vielmehr weiterhin sinnintegrierend“ (Pollack 2003: 7). Luckmann kann zu diesem Ergebnis gelangen, indem er die Funktion der Religion in der Sozialisierung und Personenwerdung des Menschen bestimmt. „Das Transzendieren der biologischen Natur *ist* ein universales menschliches Phänomen“ (Luckmann 1991: 86; Hervorhebung im Original, S.H.). Religion wird so auf einer außergesellschaftlichen, in diesem Falle anthropologischen Ebene bestimmt, Säkularisierung damit definitiv ausgeschlossen. Luckmann geht davon aus, dass

„(...) so sehr sich die Lebensweise der Menschen in modernen Gesellschaften von jenen anderer Kulturen unterscheiden mag – die religiöse Verfassung menschlichen Daseins im Grunde erhalten ist. Das menschliche Leben ist, im Unterschied zu den Lebensformen anderer Gattungen, durch dieses Element der Religiosität gekennzeichnet. Die grundlegenden sozialen und kulturellen Wandlungen ändern nichts daran“ (Luckmann 1996: 18).

6 Luckmann unterscheidet zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen. Kleine Transendenzen bezeichnen alltägliche Erfahrungen wie die Überwindung von zeitlichen und räumlichen Distanzen, die erst in Krisensituationen bewusst werden, etwa dann, wenn diese Überwindung durch Krankheit oder ähnliches schwerfällt. Mittlere Transendenzen bezeichnen die Erkenntnis, dass Erfahrungen, Gefühle und Gedanken anderer Menschen nicht unmittelbar erfahren, sondern nur durch Zeichen und Symbole verständlich gemacht werden können. Große Transendenzen meinen Erfahrungen, die die alltägliche Wirklichkeit übersteigen und sich mit dem Sinn des Lebens und Sterbens auseinandersetzen. Die traditionelle Religion war auf die großen Transendenzen ausgerichtet. Luckmann konstatiert nun in der modernen Gesellschaft eine Sakralisierung kleiner Transendenzen (vgl. Luckmann 1991, 1996).