

Sindyanna of Galilee

steht für *business for peace* und *Fair Trade* in Israel. Die Organisation verkauft Produkte arabischer Lieferanten und führt die Gewinne in die Ausbildung arabischer Frauen. Das Leitungsteam besteht aus arabischen und israelitischen Frauen. Der Name *Sindyanna of Galilee* ist von dem bekanntesten Baum Galiläas entliehen, der palästinensischen Eiche.

Das Projekt wurde 1993 mit der Absicht gegründet, arabische Bäuerinnen und Bauern bei der Vermarktung ihrer Produkte zu unterstützen. Der erste Schritt war das Verpacken und Vermarkten von Olivenöl in einem kleinen Raum in Majd al-Krum, einem arabischen Dorf im Norden Galiläas. Im Jahr 2005 wurde ein Warenhaus in Kufur Kana bei Nazareth bezogen. Im Laufe der Zeit hat *Sindyanna of Galilee* mehrere Projekte umgesetzt mit der Zielsetzung: Fruchtbarmachung von verfallenem Boden, Modernisierung der traditionellen arabischen Landwirtschaft, *Empowerment* von Frauen, jüdisch-arabische Zusammenarbeit, *Fair Trade*.

Info & Ankauf: www.sindyanna.com

(Fotos: Assaf Ronen)



Micha Brumlik

Die Errichtung des Staates Israel – ein Zeichen der Treue Gottes?

Skeptische Überlegungen

Die Aussage, dass die Errichtung des Staates Israel, der 2018 seinen siebzigsten Geburtstag begehen kann, ein Zeichen der Treue Gottes zum Volk Israel sei, stellt ein klassisches Stück politischer Theologie im Sinne Carl Schmitts dar – wie überhaupt so gut wie alle Aussagen vor allem protestantischer Theologie zu dieser Problematik in diese Kategorie fallen. Auch und zumal gegenwärtig, denn: Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Staat Israel ist ein „schwieriges Verhältnis“, das angesichts des „Kairo“-Papiers palästinensischer Christen immer wieder diskutiert wird.

Ein gelungener Lösungsversuch?

Mit seinem Aufsatz „Theologische Gedanken zur Gründung des Staates Israel und seinem Fortbestand heute und morgen“ aus dem Jahre 2005¹ hat Marten Marquardt dem 1980 von der Evangelischen Kirche im Rheinland gefassten Bekenntnis, dass die Errichtung des Staates Israel ein Zeichen der Treue Gottes gegenüber dem jüdischen Volk sei, die bisher überzeugendste und argumentativ haltbarste Deutung gegeben. Indem Marquardt dieses Bekenntnis vor allem als eine Mahnung an die christlichen Nichtjuden ob ihrer Israelvergessenheit versteht und indem er den Begriff des „Zeichens“ in der schwächsten möglichen Weise deutet, nämlich als Aufgabe und potenziellen Auslöser angemessenen Handelns, umgeht er freilich die schwierigen geschichtstheologischen Implikationen jenes 2005 von der rheinischen Synode beglaubigten Beschlusses. Und es stellen sich auch angesichts dieser Deutung des rheinischen Beschlusses mindestens zwei Fragen:

1. In welchem Verhältnis steht dieses Bekenntnis der Evangelischen Kirche im Rheinland zur Überzeugung mancher jüdischer Gruppen, etwa der Satmarer Chassidim, antizionistischer

Lesarten des Reformjudentums oder auch bedeutender jüdischer Theologen wie Hans-Joachim Schoeps, dass diese Gründung eine hybride, sündhafte Selbstermächtigung angesichts des von Gott erst in der Zukunft noch zu sendenden „Moschiach“ sei, der alleine das Volk Israel zurück in das verheißene Land führen könne?

2. Was hat es zu bedeuten, dass nach allem, was die neuere Zeitgeschichte inzwischen bestätigen konnte, die Shoah, der qualvolle Tod von sechs Millionen Juden, historisch gesehen eine notwendige, faktische Vorbedingung des UN-Teilungsbeschlusses von 1947 war, der schließlich vor siebzig Jahren, im Mai 1948, zur Ausrufung des Staates Israel führte.



Zwei Einwände

Grundsätzlich ist daher zu fragen, ob und mit welchem Recht eine erklärtermaßen nicht mehr anti-judaistische protestantische Theologie sich anmaßen kann, gleichsam „von außen“ die Innensicht anderer jüdisch-theologischer Sichtweisen zum Staat Israel für falsch zu halten.

Darüber hinaus jedoch verfängt sich eine entsprechende Israel-Theologie in den Fallen einer systematisch kaum noch haltbaren Geschichtstheologie, denn:

Kein Zweifel – die zionistische Bewegung ist deutlich älter, sie konnte auch allemal, trotz Theodor Herzls territorialer Flexibilität, an der über Jahrtausende in Gebeten gefassten Sehnsucht an die Rückkehr nach Zion anschließen, gleichwohl:

„In vielen Ländern“, so kein Geringerer als der Historiker Walter Laqueur „empfand die Öffentlichkeit Unbehagen über die jüdische Tragödie und vor allem über die Tatsache, daß nicht mehr zur Rettung der Juden getan worden war. Die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, erstere mit großen Vorbehalten, kamen zu dem Schluß, daß eine Teilung Palästinas die einzig praktikable Lösung sei ... Ein oder zwei Jahre später hätte die Weltlage eine Resolution, die die Wünsche der Zionisten erfüllte, nicht mehr begünstigt. Der jüdische Staat wäre vielleicht trotzdem entstanden – aber ohne Billigung der

Vereinten Nationen, ohne internationale Anerkennung und unter allgemein sehr ungünstigen Umständen.“²

Dann aber fragt sich, wo die Treue Gottes noch zweieinhalb Jahre vor dem Mai 1948 war.

Gottesfinsternis und Theodizee

Martin Buber schrieb in diesem Zusammenhang in seinem 1943 auf Hebräisch publizierten Roman „Gog und Magog“ von „Gottesfinsternis“:

„Die Zeiten der großen Probe sind die der Gottesfinsternis. Wie wenn die Sonne sich verfinstert, und wüßte man nicht, daß sie da ist, würde man meinen, es gäbe sie nicht mehr, so ist es in solchen Zeiten. Das Antlitz Gottes ist uns verstellt, und es ist, als müßte die Welt erkalten, der es nicht mehr leuchtet. Aber die Wahrheit ist, daß gerade erst dann die große Umkehr möglich wird, die Gott von uns erwartet, damit die Erlösung, die er uns zudenkt, unsre eigene Erlösung werde.“³

Tatsächlich: Der von hunderttausenden von Deutschen inner- und außerhalb der Nazibewegung sowie von abertausenden hilfswilligen Kollaborateuren in Ostmitteleuropa arbeitsteilig an sechs Millionen europäischen Juden verübte Mord hat den Glauben religiöser Juden in einer kaum geahnten Weise erschüttert. Obwohl Juden über Jahrhunderte immer wieder verfolgt wurden, überschritt das, was in der NS-Zeit geschah, alles,



Seife aus Nablus.
Partner von Sindyanna of
Galilee.
(Fotos: Dotan Goor-Arye)

Dann aber fragt sich, wo die Treue Gottes noch zweieinhalb Jahre vor dem Mai 1948 war.

Von Gottes Eigenschaften: Allwissenheit, Allgüte und Allmacht müsse das Prädikat ‚Allmacht‘ gestrichen werden.

was in dieser Hinsicht – Schock, Schmerz und Trauer – jemals zu erwarten war. Und das, obwohl die Juden ein leidenserfahrenes Volk waren und zu ihren heiligen Schriften, also zur Hebräischen Bibel, das Buch Hiob gehört, das nichts anderes zum Thema hat als die Frage, warum Gott Unschuldige leiden lässt; in diesem Buch findet sich zum ersten Mal die von der Religionsphilosophie so genannte „Theodizeefrage“, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes, mehr noch, ob ein Gott, der solches zulässt, überhaupt denkbar und möglich ist.

Jüdische, rabbinische Reaktionen

Jüdisches, rabbinisches Denken hat auf die Katastrophe der Shoah ganz unterschiedlich reagiert: So vertrat etwa der Rebbe der aus Ungarn stammenden, heute meist in New York lebenden Satmarer Chassidim schon kurz nach 1945 die Ansicht, dass der Holocaust Gottes Strafe für Assimilation und Zionismus gewesen sei, während die 1872 geborene deutsch-jüdische Philosophin Margareth Susman in ihrem 1946 erschienenen Werk „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“ den biblischen Hiob, einen Nichtjuden, zum Inbegriff des jüdischen Volkes erklärte.

Jahre später, 1971, publizierte der aus Halle nach Kanada emigrierte Philosoph Emil Fackenheim, ein Spezialist für die Geschichte des deutschen Idealismus, für die Philosophen Hegel und Schelling, sein Buch „The Human Condition After Auschwitz. A Jewish Testimony a Generation After“. In diesem Buch postulierte Fackenheim eine 614. Weisung vom Sinai: „*Es ist den Juden verboten, Hitler nachträglich siegen zu lassen*“ – wenn man so will, ein nach dem Holocaust beglaubigtes, im Judentum ebenfalls stets vorhandenes, partikulares Selbstbehauptungsgebot. Es liegt auf der Hand, daß speziell diese Form der sog. „Postholocausttheologie“⁴ eine besondere Nähe, eine besondere Affinität zum Zionismus und zum Staat Israel aufweist.

Hans Jonas

Die radikalste, philosophisch konsequenteste Bearbeitung der Thematik verdanken wir freilich einem Freund und Kommilitonen Hannah Arendts, Hans Jonas. Jonas, anfänglich ein von Heidegger beeinflusster Philosoph und Religionshistoriker, der später über Verantwortung und das Wesen der modernen Biologie reflektierte, publizierte 1987 eine bündige, aber an Intensität des Denkens kaum überbietbare Studie: „Der Gottesbegriff nach

Auschwitz. Eine jüdische Stimme.“ Darin legte er dar, dass nach dem unvorstellbar grausamen Ereignis der Shoah die Lehre von den göttlichen Attributen verändert werden müsse. Von Gottes Eigenschaften: Allwissenheit, Allgüte und Allmacht müsse – wolle man im Einklang nicht nur mit den biblischen Gottesvorstellungen bleiben – das Prädikat die ‚Allmacht‘ gestrichen werden. So nur lasse sich verständlich machen, dass Gott die Ereignisse des Holocaust zwar voraussehen und zur Kenntnis nehmen, sie aber nicht verhindern konnte. In einem kühnen Gedankengang versucht Jonas im Weiteren zu zeigen, dass das kabbalistische Judentum mit seiner Lehre vom Zimzum, also der Lehre von der Erschaffung der Welt durch den Rückzug Gottes in sich selbst mit dieser Vorstellung vereinbar ist und dass zudem diese Lehre des Zimzum mit einer etwa von dem britischen Philosophen Whitehead entfaltenen Prozesstheologie, einer Theologie des begleitenden, des werdenden Gottes schlüssig zu vereinbaren ist.

Mit dieser Annahme immerhin wäre auch Fackenhaims Geschichtstheologie vereinbar und zwar so, dass Gott mit der Errichtung des Staates Israel dem Volk Israel, dem jüdischen Volk, begleitend zur Seite steht.

Dann aber bleibt immer noch jene Frage offen, die die palästinensische Befreiungstheologie motiviert – nämlich die Frage nach dem historisch verbürgten Unrecht, das die Errichtung des Staates Israel für die palästinensischen Araber bedeutete und weiterhin bedeutet. D. Novak behauptet zudem nicht weniger, als dass die Existenz von Juden schlicht und ergreifend eine kontingente Tatsache ist⁵ – das genaue Gegenteil eines geschichtstheologischen Treuebeweises Gottes.

So lässt der renommierte israelische, an der Ben-Gurion-Universität lehrende Historiker Benny Morris keinen Zweifel daran, dass die israelische Armee im Krieg von 1948 weitaus grausamer agierte als die arabischen Armeen:

„In truth“, so Morris, „however, the Jews committed far more atrocities than the Arabs and killed far more civilians and POWs in deliberate (sic! M. B.) acts of brutality in the course of 1948. This was probably due to the circumstance that the victorious Israelis captured some four hundred Arab villages and towns during April-November 1948“⁶

Skepsis als vorläufige Antwort

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat bereits 1975 den Versuch unternommen, Flucht und Vertreibung der palästinensischen Bevölkerung eine theologische Deutung zu geben – so beschwört er eine Theologie Ismaels, eine „Theologie der Ehre des Weichenden“.⁷ Wenn überhaupt, dann ist das eine Aussage politischer Theologie – und sie ist als solche auch gewollt. Eine politische Theologie, die sofort in eine Geschichtstheologie umschlägt.

Abschließend ist daher zu fragen, ob so etwas wie eine Theologie der Geschichte angesichts des unheilbar kontingenten Charakters der Geschichte überhaupt möglich ist. Zu fragen ist: Würde irgendjemand ernsthaft – sieht man einmal von erörterten theologischen Erwägungen zu Land und Volk Israel ab – noch eine Theologie der Geschichte, zumal jener des 20. Jahrhunderts, für möglich halten? Wohin derlei im Extremfall führen kann, zeigt die Geschichte des deutschen Protestantismus selbst. Ist es doch noch keine achtzig Jahre her, dass sogar noch nach der Shoah, im Jahre 1948, der Reichsbruderrat im fünften Punkt seiner Schulderklärung folgendes feststellte:

„Israel unter dem Gericht ist die unauflösbare Bestätigung der Wahrheit, Wirklichkeit des göttlichen Wortes und die stete Warnung Gottes an seine Gemeinde. Daß Gott nicht mit sich spotten läßt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten zu dem, bei dem allein auch ihr Heil steht“⁸

Es war der einer jüdischen Familie entstammende Philosoph Karl Löwith, der – ernüchert von den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges – 1983 einer fortschrittsgläubigen Geschichtsphilosophie den Abschied gab:

„Daß wir aber überhaupt“, so Löwith in „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (Stuttgart/Weimar 2004, S. 14) „die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: Jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen. Die Griechen waren bescheidener. Sie maßten sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen. Sie waren von der sichtba-

ren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen.“

Nun sind Theologie und Philosophie unterschiedliche Disziplinen mit unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen und Argumentationsvoraussetzungen – die Philosophie muss auf das, was sich pauschal als „Glauben“ bezeichnen lässt, verzichten und muss den von ihr gegebenenfalls postulierten letzten Sinn ohne eine entsprechende Voraussetzung begründen.

Infrage steht am Ende in aller Dringlichkeit –, und das zu entfalten ist hier nicht mehr der Ort – ob man sich „Gott“ – den Gott des Judentums, des Christentums und, ja, auch des Islam – anthropomorph als eine Person vorstellen kann und soll, die – ganz nach ihrem „unerforschlichen Ratschluss“ – mal auf dieser, mal auf jener Seite, sich mal ab-, mal zuwendet, mal ohnmächtig, mal mächtig in die und in der Geschichte interveniert. Diese Frage aber wäre fundamentaltheologisch, nicht biblizistisch auszuweisen. Vor ihrer Beantwortung aber haben Ausdrucksweisen wie die, dass die Errichtung des Staates Israel ein Zeichen der Treue Gottes zum jüdischen Volk seien, schlicht keinen Sinn.



Micha Brumlik

Em. Professor am Fachbereich Erziehungswissenschaften an der Universität Frankfurt am Main.

1 <http://www.jungekirche.de/onlineonly/marquardt.pdf>

2 W. Laqueur, Der Weg zum Staat Israel, Wien 1972, S. 616

3 M. Buber, Gog und Magog, In: ders., Werke 19, Gütersloh 200, S. 128

4 M. Brocke/H. Jochum (Hg.), Wolkenschein und Feuersäule, Jüdische Theologie des Holocaust, München 1982

5 vgl. D. Novak, Land and People, in: M. Walzer, Ed. Law, Politics and Morality in Judaism, Princeton 2006, S. 62; vgl. M. Brumlik, Kritik des Zionismus, Hamburg 2007

6 B. Morris, 1948. A History of the First Arab-Israeli War, New Haven/London 2008, S. 405

7 F.-W. Marquardt, Die Juden und ihr Land, Gütersloh 1978, S. 140

8 Die Botschaft des Bruderrats der bekennenden Kirche, Freiburger Rundbrief.

Josef Freise

Zur Bedeutung grenzüberschreitender Empathie

Kriterien für proisraelische und propalästinensische Solidaritätsarbeit in Deutschland

Je länger der gewaltsame Konflikt zwischen Israel und Palästinensern andauert, desto mehr verhärten sich die Fronten – in der Region selbst und leider auch bei den israel- und palästinaorientierten Solidaritätsgruppen hier in Deutschland. Im sogenannten „Heiligen Land“ ist inzwischen eine ganze Generation von jungen Menschen herangewachsen, die keine menschlichen Begegnungen mit „der anderen Seite“ mehr kennt. Israelische junge Menschen erleben Palästinenser/innen als Soldat/innen im Militärdienst, und auch die Begegnungen junger Palästinenser/innen mit Israelis beziehen sich im Wesentlichen auf solche Ausnahmesituationen an den Checkpoints.

Die durch die Trennung bedingte gegenseitige Entfremdung scheint politisch gewollt: Reisen von Israelis in die Westbank sind aus Sicherheitsgründen grundsätzlich verboten. Kooperationen palästinensischer Schulen und Universitäten mit israelischen Einrichtungen werden in Palästina durch Boykottkomitees unterbunden, weil diese Kooperationen den Status quo anerkennen und eine Normalisierung der Unrechtssituation begünstigen würden.

Die gegenseitige Feindseligkeit bleibt nicht ohne Konsequenzen für den Umgang zwischen deutsch-israelischen und deutsch-palästinensischen Solidaritätsinitiativen. Zwischen den Solidaritätsgruppen herrscht vielerorts „Funkstille“ oder gar eine feindselige Stimmung. Propalästinensischen Initiativen wird vorgeworfen, sie schürten antiisraelische und antisemitische Ressentiments; proisraelischen Gruppen wird vorgehalten, sie unterstützten von Israel begangene Kriegsverbrechen sowie dessen völkerrechtswidrige und undemokratische Politik.

Im vorliegenden Artikel sollen Kriterien formuliert werden, die jedwede Solidaritätsarbeit mit Israel bzw. Palästina prägen sollten.

1. Kritik an der jeweils „anderen“ Seite sollte konkret formuliert und adressiert werden. Solidaritätsarbeit muss sich jeder Form von vorurteilsfördernden pauschalisierenden Urteilen enthalten.

Der Sozialphilosoph Heiner Bielefeldt benennt am Beispiel der „Islamkritik“ Kriterien einer sinnvollen Kritik, die nicht pauschalisierend Vorurteile fördert. Kritik muss klar an Adressat/innen adressiert sein und sollte generalisierende Urteile vermeiden. Gleichzeitig sollte die Kritik am Gegenüber vergleichbare kritikwürdige Zusammenhänge in der eigenen Community nicht aussparen. Deshalb spricht Bielefeldt beispielsweise von allgemeiner Religionskritik anstelle von „Islamkritik“ (Bielefeldt, o. J.).

Bezogen auf die Israel-Palästina-Debatte heißt dies, dass generalisierende Begriffe wie „Israelkritik“ zu vermeiden sind. Auf der anderen Seite ist es nicht akzeptabel, bei konkreter Kritik an der israelischen Besetzung gleich mit dem Vorwurf zu reagieren, hier würde übersehen, dass die Hamas Israel ins Meer treiben wolle und dass mit jedweder Kritik an Israel dem Antisemitismus in die Hände gespielt werde. Solche Vorwürfe dienen dazu, sich der kritischen Anfrage nicht stellen zu müssen; sie entlasten von der konkreten politischen Auseinandersetzung.

Auf propalästinensischer Seite verbieten sich wiederum pauschale Urteile wie „Israel ist ein Apartheidsregime“ oder „Israel ist ein Gottesstaat“. Stattdessen sollten konkrete Tatbestände benannt werden wie die Kennzeichnung israelischer Ausweise, die auf jüdische bzw. arabische Zugehörigkeit schließen lassen, sowie die Tatsache, dass in Israel nur eine religiöse jüdische Hochzeit und keine zivile Trauung möglich ist.

rechte Seite:
Bio-Olivenhain in Wadi
Ara. Oasis-Projekt, 2010
auf Initiative von
Sindyanna of Galilee
gepflanzt.
(Fotos:Yoram Ron)



Allparteilichkeit bedeutet, aus der deutschen Außenperspektive den jeweiligen israelischen bzw. palästinensischen Freund/innen ein kritisches Wort sagen zu können.

Der Unterschied zwischen pauschalisierender und konkreter Kritik lässt sich an zwei Kampagnen erklären: Die BDS-Kampagne ruft zu „Boycott, Desinvestitionen und Sanktionen gegen Israel auf, bis dieses internationalem Recht und den universellen Prinzipien der Menschenrechte nachkommt“ (BDS-Kampagne, o. J.). Es gibt viele Länder auf der Welt, in denen Menschenrechtsverletzungen zu beklagen sind, und angesichts dessen sich Israel als einzelnes Land für einen generellen Boykott auszusuchen, ist problematisch. Die BDS-Aktion steht mit ihrer pauschalen Israelkritik in der Gefahr, Feindseligkeiten und Antisemitismus zu verstärken, auch wenn dies von den Initiator/innen nicht beabsichtigt ist.

Demgegenüber fordert die Aktion der Katholischen Friedensbewegung Pax Christi „Besatzung schmeckt bitter“ die Kennzeichnungspflicht für Waren aus den von Israel besetzten Gebieten in Palästina. „Fordern Sie mit uns die eindeutige Kennzeichnung von Waren, die aus israelischen Siedlungen stammen. (...) Verzichten Sie – bis die Kennzeichnungspflicht erfüllt ist – auf Lebensmittel, die die unklare Ursprungsangabe ‚Israel‘ tragen, wenn es sich dabei um Siedlungsprodukte handeln könnte. Kaufen Sie nur Produkte, von denen Sie sicher wissen, dass sie aus Israel stammen“ (Pax Christi, o. J.). Unabhängig davon, ob sich jemand der Pax-Christi-Forderung anschließen will, kann hier gesagt werden, dass differenziert auf einen konkreten Tatbestand hingewiesen und zu einer darauf bezogenen Aktion aufgerufen wird.

2. *Dass Menschen, die unter Gewalt und Krieg leiden, zuerst einmal nur ihr eigenes Leiden sehen und thematisieren, ist verständlich. Solidaritätsarbeit für Israel wie für Palästina in Deutschland sollte sich jedoch um das Wahrnehmen der Situationen auf beiden Seiten bemühen.*

Durch die Forschung zu individuellen und kollektiven Traumata wissen wir heute mehr über die Psycho-Logik der Reaktionen auf Traumata. Traumatisierte Menschen brauchen ein Echo für ihren Schmerz. Sie brauchen Menschen, die ihnen zuhören und die den Schmerz wahrnehmen. Diese empathische Wahrnehmung stellt die Voraussetzung für Heilung dar. Der Schmerz muss zuerst gespürt, wahrgenommen und angenommen sein, damit Heilung stattfinden kann. Wer leidet, steht in der Gefahr, pauschal Verantwortliche für das

eigene Leid zu suchen, und so entstehen Projektionen und Sündenböcke. Wer auf israelischer wie auf palästinensischer Seite Menschen zuhört, wird oft mit Schilderungen unsäglichen Leids konfrontiert: Palästinensische Jugendliche schildern, wie sie nach Steinwürfen inhaftiert und im israelischen Gefängnis unmenschlich behandelt wurden, Israelis, die nahe Gaza leben, berichten, wie sie bei Angriffen mit Kassam-Raketen Tage im Bunker verbringen mussten oder Verwandte durch Attentate verloren. Wenn dann in diesen Schilderungen pauschale Vorwürfe und zum Teil rassistische Urteile gegenüber der anderen Seite geäußert werden, stehen Zuhörer/innen in der Gefahr, aus dem empathischen Zuhören auszuweichen und für die jeweils andere Seite Partei zu ergreifen. Es nützt aber nichts, jemandem, der leidet, zu sagen: Schau mal, die anderen leiden noch mehr als du. Es ist eine hohe Kunst, in solchen Gesprächen diskriminierenden Urteilen keinen Raum zu bieten und gleichzeitig im Zuhören und Mitfühlen zu bleiben.

Ein Zeichen für eine weitgehende Unfähigkeit in der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit, sich mit dem Leiden der palästinensischen Christ/innen auseinanderzusetzen, stellte der (Nicht-)Umgang mit dem Kairos-Dokument der christlichen Kirchen Palästinas aus dem Jahr 2009 dar. Dieser ökumenische Aufruf trug den Titel „Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens und der Hoffnung aus der Mitte des Leidens der Palästinenser“ und er wurde von vielen kirchlichen Kreisen überhaupt nicht zur Kenntnis genommen oder als „einseitig“ und „indiskutabel“ abgetan.

Viele stoßen sich bei dem Kairos-Papier daran, dass es nicht ausgewogen und „objektiv“ beide Seiten, die israelische und die palästinensische, darstelle. Das Papier ist keine aus der Distanz geschriebene wissenschaftliche Analyse, sondern der Schrei eines unterdrückten Volkes. An die Christ/innen in Europa richtet das Papier die Bitte, sich die Anliegen der christlichen Brüder und Schwestern in Palästina zu eigen zu machen. Das geschieht leider viel zu wenig – vielleicht auch aus dem Denken heraus, damit würde die Solidarität mit den jüdischen Glaubensgeschwistern verraten. Es kann aber nicht das Ziel sein, sich solidarisch nur auf eine Seite zu stellen. Der Einsatz für Menschlichkeit und gegen Diskriminierung ist unteilbar. Solidarität mit palästinensischen Menschen, die sich in Palästina eingesperrt fühlen und



systematisch diskriminiert werden, und Solidarität mit jüdischen Menschen, die sich wegen ihrer israelischen Staatsbürgerschaft oder ihres jüdischen Glaubens bedroht fühlen, schließen sich nicht aus; sie gehören zusammen.

Eine solche Allparteilichkeit für Menschlichkeit und Menschenrechte scheint psychisch aber nicht leicht zu sein. Sie darf nicht mit Ausgewogenheit verwechselt werden. Allparteilichkeit beispielsweise erkennt an, dass es sich hier auch um einen asymmetrischen Machtkonflikt zwischen Besatzern und Besetzten handelt. Bischof Desmond Tutu hat auf dem Evangelischen Kirchentag in Stuttgart vor Ausgewogenheit gewarnt, weil diese den Besatzern in die Hände spielt.

Allparteilichkeit bedeutet, aus der deutschen Außenperspektive den jeweiligen israelischen bzw. palästinensischen Freund/innen ein kritisches Wort sagen zu können. Echte Freundschaft macht Kritik in einer Atmosphäre des Vertrauens möglich.

3. *Deutsche Solidaritätsinitiativen sollten von den israelisch-palästinensischen Dialogbemühungen lernen und sich bemühen, das israelische wie das palästinensische Narrativ wahrzunehmen.*

Es gibt eine ganze Reihe von Initiativen, denen es am Herzen liegt, den Dialog zwischen Israelis und Palästinensern zu fördern. Ein Beispiel ist die Dialoginitiative des Erziehungswissenschaftlers Sami Adwan von der Universität Bethlehem. Er gehört zu den wenigen, die regelmäßigen Kontakt mit Israelis halten, um nach gemeinsamen Wegen zur Verständigung zu suchen. Gemeinsam mit Dan Bar-On, einem israelischen Psychologen und Friedensforscher, brachte Adwan Holocaust-Überlebende aus einem Kibbuz in Israel zusammen mit Palästinenser/innen, die 1948 von ebendiesem Gebiet des Kibbuz vertrieben worden waren. Das gegenseitige Zuhören, wenn die Leidensgeschichte der anderen Seite erzählt wird, so Sami Adwan, ist ein Schlüssel für gegenseitiges Verständnis, Friedens- und Versöhnungsbereitschaft.

Damit schon Schüler/innen die jeweils andere Sicht kennenlernen, hat er in einem anderen Projekt mit dem Nachfolger Dan Bar-Ons, Eyal Naveh, sowie mit weiteren israelischen und palästinensischen Kolleg/innen ein Geschichtslehrbuch herausgebracht, das auf der linken Seite die palästinensische Sicht und auf der rechten Seite die israelische

Sicht des israelisch-arabischen Konfliktes darstellt. In der Mitte zwischen den Darstellungen ist freier, leerer Raum, in dem die Schüler/innen ihre eigenen Gedanken niederschreiben können. Obwohl das israelische Außenministerium die Initiative unterstützte, darf das Buch in Israel nicht mehr benutzt werden, weil es nicht von den Schulbehörden genehmigt wurde. Auf palästinensischer Seite waren die Reaktionen ebenso gespalten: Das Erziehungsministerium zog eine ursprüngliche Erlaubnis für den Einsatz des Buches auf Druck verschiedener politischer Gruppen zurück. Dieses Buch ist inzwischen unter dem Titel „Die Geschichte des Anderen kennenlernen“ in deutscher Sprache erschienen (Adwan u. a., 2015) und könnte auch hierzulande helfen, das israelische und das palästinensische Narrativ nebeneinander zu sehen und „die beiden Wahrheiten“ wahrzunehmen.

Die Deutsche Initiative für den Nahen Osten (DINO) bringt in Köln Aktivist/innen der Kölner Städtepartnerschaften mit Tel Aviv und Bethlehem zusammen und bemüht sich um einen Dialog. Ohne solch gegenseitiges Zuhören werden wir hier in Deutschland den Friedensbemühungen in Israel und Palästina keinen Dienst erweisen können.

Wenn Solidaritätsinitiativen Räume für Begegnungen öffnen, leisten sie einen Beitrag beim Aufbau grenzübergreifender persönlicher und auch politischer Netzwerke, und diese Netzwerke können in der Zukunft – in fünf oder zehn oder zwanzig Jahren – zu einem zentralen Baustein für den Friedensprozess werden, der irgendwann mit Sicherheit kommen wird.

Josef Freise

Em. Professor an der Katholischen Hochschule NRW in Köln.

Literatur:

Adwan, Sami/Bar-On, Dan/Naveh, Eyal (Hg.) (2015): Die Geschichte des Anderen kennenlernen. Israel und Palästina im 20. Jahrhundert. Frankfurt/New York.

Bar-On, Dan (2001): Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung. Hamburg.

Bielefeldt, Heiner (o. J.): Facetten von Muslimfeindlichkeit. Differenzierung als Fairnessgebot. (www.deutsche-islam-konferenz.de)

Engel-Strebel, Frank (2015): Jugendakademie Walberberg in Bornheim. Israelis und Palästinenser sprachen über ein friedliches Miteinander. (www.ksta.de/22689438)

Freise, Josef (2014): Vorurteile und Feindbilder zwischen Israelis und Palästinensern durch Dialogarbeit überwinden? In: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik. 37. Jahrgang, Heft 1, 2014 (26-32).