



EUROPA-UNIVERSITÄT
VIADRINA
FRANKFURT (ODER)

Band 33

Viadrina-Schriftenreihe zu Mediation und Konfliktmanagement

Knut Steinhäuser

Sharaf, Sulha und Salaam – Der Aspekt der »Ehre« in der arabischen Welt und seine Relevanz für den Konflikt

Kulturtheoretische Erläuterungen und
Überlegungen zum Nahost-Friedensprozess



Wolfgang Metzner Verlag

Band 33

Viadrina-Schriftenreihe zu Mediation und Konfliktmanagement

Viadrina-Schriftenreihe zu Mediation und Konfliktmanagement

Herausgegeben von
Prof. Dr. Ulla Gläßer, LL.M.
Dipl.-Psych. Kirsten Schroeter
Dr. Felix Wendenburg, M.B.A.

Knut Steinhäuser

**Sharaf, Sulha und Salaam – Der Aspekt
der »Ehre« in der arabischen Welt und
seine Relevanz für den Konflikt**

Kulturtheoretische Erläuterungen und Überlegungen zum
Nahost-Friedensprozess



Wolfgang Metzner Verlag

Master-Studiengang Mediation
und Konfliktmanagement
Masterarbeit
Studiengang 2015/2017



EUROPA-UNIVERSITÄT
VIADRINA
FRANKFURT (ODER)

© Wolfgang Metzner Verlag, Frankfurt am Main 2022

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der Freigrenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-96117-108-8
ISSN 2365-4155

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

Inhalt

Vorwort	5
1. Einleitung	7
1.1. Zum Inhalt	7
1.2. Zum Aufbau und Formalia	8
1.3. Zum Ziel	10
2. „Sharaf“: Das kulturelle Konstrukt der Ehre und seine Konfliktrelevanz	11
2.1. Rahmensetzung: Ehre im Kontext relevanter Kulturmodelle	13
2.1.1. Das Kulturmodell von Scham und Schuld	14
2.1.1.1. Zur Ehre in der Schuldkultur	17
2.1.1.2. Zur Ehre in der Schamkultur	18
2.1.2. Das Kulturmodell des Individualismus und Kollektivismus	19
2.1.2.1. Zur Ehre in der individualistischen Kultur	22
2.1.2.2. Zur Ehre in der kollektivistischen Kultur	22
2.2. Vogelperspektive: Ehre im Kontext der arabischen Kultur	23
2.2.1. Kulturspezifische Aspekte zum Verständnis von Ehre	24
2.2.1.1. Ehre im Kontext zu Familie und Clan	24
2.2.1.2. Ehre im Kontext des Verhaltens der Frau	27
2.2.1.3. Ehre im Kontext der Religion	29
2.3. Fokus: Die Kultur der Ehre und der Konflikt	31
2.3.1. Ehre in der Kulturtheorie und der Konflikt	32
2.3.2. Ehre in der arabischen Kultur und der Konflikt	33
2.3.2.1. Konfliktwahrnehmung in der arabischen Kultur	33
2.3.2.2. Konfliktentstehung in der arabischen Kultur	34
2.3.2.3. Konfliktlösung in der arabischen Kultur	35
2.4. Fazit: Abschluss Kapitel 2	36
3. „Sulha“: Konfliktbeendigung durch Wiederherstellung der Ehre	38
3.1. Rahmensetzung: Von den Ursprüngen bis heute	38
3.1.1. Der terminologische Ursprung der Sulha	40

3.1.2. Der kulturell-historische Ursprung der Sulha	40
3.2. Vogelperspektive: Das traditionelle Verfahren Sulha im Detail	43
3.2.1. Vorgeschichte und Initiierung	43
3.2.1.1. Zur Berufung der Jaha	43
3.2.1.2. Zur Aufgabe der Jaha	44
3.2.1.3. Zur Organisation der Jaha	45
3.2.2. Ablauf und Struktur	46
3.2.2.1. Die Eröffnungsphase	46
3.2.2.2. Die Vermittlungs- und Verhandlungsphase	48
3.2.2.3. Die Konfliktbeendigung und das Abschlussritual	49
3.2.2.4. Die Dokumentation der Ergebnisse	51
3.3. Fokus: Die Bedeutung der Sulha in der Gegenwart	52
3.3.1. Regionale Anwendung	52
3.3.2. Konfliktspezifische Anwendung	54
3.3.3. Rechtliche Verankerung	56
3.3.4. Wissenschaftliche Wahrnehmung	57
3.4. Fazit: Abschluss Kapitel 3	58
4. „Salaam“: Die Konfliktrelevanz der Ehre auf der Makroebene	60
4.1. Rahmensetzung: Der Nahost-Konflikt im Überblick	60
4.1.1. Die Konfliktparteien und die Ursachen	61
4.1.2. Der Nahost-Friedensprozess in der Rückschau	63
4.1.3. Der Status Quo und der Blick in die Zukunft	64
4.2. Vogelperspektive: Die verletzte Ehre der arabischen Welt	65
4.2.1. Die Bedeutung der Ehre im Nahost-Konflikt	66
4.2.2. Der Einfluss der Ehre auf die Politik	69
4.3. Fokus: Von Sulha lernen? Überlegungen zum Friedensprozess	72
4.3.1. Die Makroebene	73
4.3.1.1. Überlegungen zur Drittpartei	74
4.3.1.2. Überlegungen zur Erteilung der Prokura	75
4.3.1.3. Überlegungen zur Verschwiegenheit	76
4.3.1.4. Überlegungen zur Hudna	76
4.3.1.5. Überlegungen zum Ritual	77
4.3.2. Die Mikroebene	78
4.3.2.1. Vertikaler Generationendialog	78

4.3.2.2. Horizontaler Aussöhnungsdialog **79**

4.4. Fazit: Abschluss Kapitel 4 **80**

5. Schlussgedanken **81**

Literaturverzeichnis **82**

Abkürzungsverzeichnis **95**

Über den Autor **96**

Vorwort

Seit mehr als zwanzig Jahren habe ich mich beruflich und privat mit den historischen, kulturellen und politischen Aspekten im Nahen und Mittleren Osten auseinandergesetzt. Zahlreiche und wiederholte Reisen in unterschiedliche Länder der Region haben mir einen Eindruck über die jeweiligen lokalen und regionalen Herausforderungen verschafft. Ich habe im Laufe der Zeit viele Menschen sowohl aus der arabisch-islamischen als auch der israelisch-jüdischen Kultur kennengelernt und mich intensiv mit ihnen ausgetauscht. Mit vielen verbindet mich seit Jahren eine enge persönliche Freundschaft. Ich habe mich stets besonders für die kulturellen Faktoren in der Wahrnehmung von Konflikten, die sich in spezifischen Gesichtspunkten von der des Westens unterscheidet, interessiert. Die vorliegende Schrift fokussiert auf die Wahrnehmung des Begriffs der „Ehre“ in der arabischen Kultur und deren Auswirkungen auf Konfliktentstehung und -lösung.

Mir ist besonders wichtig, dass der Leser¹ sich nachfolgend meiner, zumindest intendierten, Objektivität und Wertneutralität versichert fühlt. Ich werde im Verlauf dieser Arbeit wiederholt darauf hinweisen, dass sich kulturelle Kategorisierungen immer durch eine gewisse Unschärfe auszeichnen und somit unweigerlich das Risiko einer „schwarz-weiß-Perspektive“ bergen. Homogenisierende Darstellungen von Bevölkerungsgruppen und thesenbezogene Klassifikationen sind somit aus meiner Sicht immer relativ.² Trotzdem halte ich entsprechende Betrachtungen im wissenschaftlichen Diskurs für legitim, da sich durchaus, auf einer entsprechenden Abstraktionsebene, aus diesen allgemeinen Beobachtungen gewinnbringende Schlußfolgerungen für etwaige Problemstellungen destillieren lassen. Vor dem Hintergrund der Themensetzung sind somit „Ausnahmen vom Modell“ auszuklamern, um im Kern zu einer überleitenden These zu gelangen.

Die vorliegende Arbeit spannt einen weiten Bogen von der Kulturtheorie über traditionelle Konfliktlösungsstrategien bis zu Überlegungen zum Nahost-Friedensprozess. Sie ist als ein Plädoyer zu verstehen, sich einer spezifischen Problemlage

¹ Kapitel 1.2. wird auf die Systematik bezüglich der gendergerechten Ansprache in dieser Schrift eingehen.

² Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 6.

aus einer alternativen Richtung anzunähern. Ich würde mich freuen, wenn Leser bzw. Wissenschaftler meine summarischen Überlegungen aufgreifen und daraus eventuell Handlungsempfehlungen für relevante Entscheidungsträger destillieren könnten.

Mein Dank gilt den Dozentinnen und Dozenten sowie den Betreuerinnen des Studiengangs „Mediation und Konfliktmanagement“ an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder), Prof. Dr. Wolfgang Bock für seine fachkundigen und freundschaftlichen Hinweise und vor allem meiner Familie, ohne deren uneingeschränkte Unterstützung ich diese Herausforderung nicht erfolgreich bestanden hätte.

Und zu guter Letzt möchte ich Ihnen danken, dem geneigten Leser, der nach diesen Einleitungsworten gewillt ist, meinen Ausführungen zu folgen. Es ist meine Hoffnung, dass Sie mittels meiner Schrift einen Erkenntnisgewinn und einen Wechsel der Betrachtungsperspektive erlangen werden.

Knut Steinhäuser, Januar 2022

1. Einleitung

1.1. Zum Inhalt

Das Konzept der Ehre ist in der arabischen Kultur von zentraler Bedeutung. Die Wahrung oder die Wiederherstellung der Ehre leitet das Handeln und bestimmt die individuelle Lebensgestaltung. Damit unterscheidet sich das Verständnis von Ehre fundamental von der Wahrnehmung in der westlichen Welt. Daraus können sich wiederum gravierende Konsequenzen für das Zusammenleben ergeben. Tatsächlich lassen sich nach meiner Meinung zahlreiche zwischenmenschliche und politische Konflikte auf die Differenz im Verständnis vom Begriff der Ehre zurückführen. Ich bin davon überzeugt, dass sich viele Unsicherheiten und Verständnisschwierigkeiten durch fundiertes Wissen über den Faktor Ehre in der arabischen Welt auflösen würden. Das bedeutet nicht, dass sich damit automatisch Konflikte vermeiden lassen oder daraus notwendigerweise ein Verständnis für spezifisches Agieren entsteht. Gleichwohl sind aber valide Erklärungsmuster für jede Form der weiteren Befassung hilfreich. Die Kenntnis von der Relevanz der Ehre gehört dazu.

Die westliche Welt nimmt vereinzelt die kulturelle Differenz im Verständnis von Ehre wahr. Die Schlussfolgerungen sind aber überwiegend halbherzig, wie ich im weiteren Verlauf darlegen werde. Der Grund dafür scheint, dass zumeist – trotz bestem Willen – die Brille der eigenen Kultur nicht abgelegt wird. So entstehen, in Vortäuschung interkultureller Kompetenz, Erklärungsmuster, die zwar vereinzelte Verständnislücken füllen können, aber zur Erfassung der Gesamtproblematik nicht ausreichen. Um die Bedeutsamkeit der Ehre in der arabischen Welt in ihrer Tiefe zu verstehen, ist eine intensive Befassung mit den Charakteristika der Kultur, Tradition, Geschichte und den verbindenden Werten notwendig.

Der vorliegende Text trägt mit einleitenden kulturtheoretischen Ausführungen zum Ehrbegriff zu einem besseren Verständnis der arabischen Lebenswelt bei. Durch Vorstellung der *Sulha*, einem traditionellen arabischen Konfliktbeendungsverfahren zur Wiederherstellung der Ehre, wird darüber hinaus ein doppelter Mehrwert generiert: Zum einen belegen die Ausführungen zur *Sulha* die Konfliktrelevanz des Faktors Ehre in der arabischen Kultur und bilden die Basis für meine späteren Überlegungen zur Bedeutung der Ehre auf der Makroebene am Beispiel des Nahost-Konflikts. Zum anderen unterscheidet sich diese Arbeit durch diese Vorgehensweise wesentlich von der vorhandenen Literatur zur *Sulha*, die zwar den

zentralen Faktor Ehre herausstellt, jedoch konsequent kulturtheoretische Erläuterungen ausspart. Erst durch intensive Befassung mit dem kulturellen Faktor Ehre lässt sich das Sulha-Verfahren im Kern verstehen und nachvollziehen. Diese Arbeit geht damit über die vorhandene Literatur hinaus und setzt durch eine vorgeschaltete und eine nachgelieferte kontextuelle Befassung eine Klammer um die Sulha. Durch Anhebung meiner Gedanken auf die Makroebene möchte ich der sachlichen und ergebnisorientierten Sichtweise des Westens auf den Nahost-Konflikt eine neue Perspektive anbieten. Dabei werde ich keine Wertung vornehmen: „Verstehen“ heißt nicht „Akzeptieren“. Ich verbinde damit allerdings die Hoffnung, dass kultursensibles Hintergrundwissen für jede Form der vertiefenden Auseinandersetzung gewinnbringenden Zusatznutzen generieren kann.

1.2. Zum Aufbau und Formalia

Die vorliegende Arbeit spannt einen weiten Bogen von der Kulturtheorie über traditionelle Konfliktlösungsstrategien bis zu Überlegungen zum Nahost-Friedensprozess. Der Faktor der Ehre in der arabischen Kultur ist der rote Faden, der die drei Komplexe miteinander verbindet, in einen kausalen Zusammenhang setzt und zuletzt in dem Plädoyer endet, den Nahost-Konflikt aus einer ergänzenden Perspektive zu betrachten.

Grundsätzlich ist jedes Kapitel in die drei Komplexe, „Rahmensetzung“, „Vogelperspektive“ und „Fokus“ unterteilt. Durch die stringente Verwendung dieser Systematik möchte ich dem Leser die Orientierung erleichtern und meine Gedanken auch strukturell nachvollziehbar abbilden. Der Einstieg in jedes Kapitel dient der allgemeinen Orientierung und bildet die Ausgangsbasis meiner Ausführungen, die ich sukzessive – wie durch einen Trichter – weiter zuspitze und zuletzt in eine These überführe, die in das nachfolgende Kapitel überleitet. Somit endet jedes Kapitel mit einer Erkenntnis, die sich aus den vorhergehenden Ausführungen destilliert. Eine kurze Zusammenfassung am Ende des Kapitels dient der Erkenntnissicherung und ist die Basis für das folgende Kapitel.

In Kapitel 2 setze ich mich zunächst intensiv mit dem Begriff der „Ehre“ (Sharaf) auseinander. Den Rahmen bilden allgemeine Ausführungen zum Kulturbegriff. Ich werde zeigen, dass das Verständnis von Ehre kulturabhängig ist und es, dem Umfeld entsprechend, fundamentale Wahrnehmungsunterschiede gibt. Durch Vorstellung zweier für diese Arbeit relevanter Kulturmodelle und anschließende Kontextsetzung werde ich die Auswirkungen dieser verschiedenen Wahrnehmungen

gen beschreiben. Im nächsten Schritt erfolgt aus der Vogelperspektive eine Konkretisierung der gewonnenen Einsichten durch Bezug auf Spezifika der arabischen Kultur. Vor diesem Hintergrund fokussiere ich schließlich meine Ausführungen auf die Relevanz des Ehrbegriffs für die Wahrnehmung, Entstehung und Lösung von Konflikten. Dies erfolgt auf allen behandelten Abstraktionsebenen und schließt mit Konfliktlösungsoptionen in der arabischen Kultur ab. Damit leite ich zu Kapitel 3 über, das sich dem traditionellen arabischen Konfliktbeendungsverfahren Sulha widmet.

Die Ursprünge des Verfahrens bilden den Rahmen für Kapitel 3. Anschließend beschreibe ich die Sulha in Struktur und Ablauf. Im Fokus steht zuletzt die Relevanz dieses traditionellen Verfahrens in der Gegenwart unter Beachtung diverser Parameter. Gleichzeitig zur Darstellung des Verfahrens nutze ich die Sulha als Beleg für die zuvor formulierte These hinsichtlich der Bedeutung und Konfliktrelevanz der Ehre in der arabischen Welt.

Kapitel 4 beginnt mit der komprimierten Darstellung des Nahost-Konflikts und beleuchtet die Positionen der Parteien, die vergangenen Bemühungen um Frieden (Salaam) und die aktuelle Situation. Aus der Vogelperspektive werde ich erläutern, warum der Faktor Ehre auch im Nahost-Konflikt eine bedeutende Rolle spielt und eine Vernachlässigung dieser Perspektive für jegliche Form der Auseinandersetzung fahrlässig ist. Am Ende des Kapitels stehen Überlegungen, ob sich aus dem der Sulha zugrunde liegenden Prinzip konstruktive Elemente für einen zukünftigen Friedensprozess ableiten lassen.

Ich werde meine Gedankengänge nachvollziehbar und präzise ausführen. Sollten Einschränkungen notwendig sein, werde ich zur weiteren Auseinandersetzung auf bestehende Literatur verweisen. Bezeichnungen wie „westliche Kultur“, „Westen“, „westliche Gesellschaft“ o.ä. werden in dieser Arbeit synonym und im landläufigen Verständnis einer gemeinsamen Wertegemeinschaft in Abgrenzung zu den Ländern und entsprechend vorherrschender Kultur des Nahen und Mittleren Ostens verwendet. Das gleiche Prinzip gilt umgekehrt. Zum Verständnis dieser Begriffsverwendung in dieser Arbeit verweise ich auf die Ausführungen von *Winkler*.³ Dem Begriff der „Mediation“ lege ich die Definition des Mediationsgesetzes⁴ zugrunde. Sollte kontextbezogen eine weitere Begriffsschärfung notwendig sein, werde ich diese an der jeweiligen Stelle vornehmen und entsprechend kenn-

³ Vgl. Winkler.

⁴ Vgl. Mediationsgesetz.

zeichnen. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit werde ich in dieser Arbeit ausschließlich die männliche Form verwenden. Es können dabei aber sowohl männliche als auch weibliche Personen gemeint sein.

1.3. Zum Ziel

Die vorliegende Arbeit ist ein Plädoyer, sich einer spezifischen Problemlage aus einer zusätzlichen Richtung anzunähern. Ich bin überzeugt, dass die fundierte Kenntnis über das spezifische Verständnis vom Ehrbegriff in der arabischen Kultur nicht nur in der aktuellen Debatte um die Herausforderungen der Flüchtlings- und Migrationsdynamik, sondern auch in der Bewertung politischer Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit hilfreich ist und neue Erklärungsansätze beitragen kann. Die Beachtung des Ehrbegriffs kann für ehemals unverständliche Entwicklungen im Nahost-Friedensprozess eine Erklärung liefern, auch wenn sich aus dieser ergänzenden Perspektive nicht automatisch und unmittelbar neue Lösungsansätze ableiten lassen. Es ist nicht mein Ziel, konkrete Handlungsempfehlungen für künftige Friedensinitiativen vorzuschlagen oder aus dem Sulha-Verfahren konkrete Instrumente und Vorgehensweisen abzuleiten. Allerdings verbinde ich mit meinen Ausführungen den Wunsch, dass andere Leser bzw. Wissenschaftler die durch diese Arbeit vermittelte Perspektive aufgreifen und als Basis für eine intensivere Befassung nutzen.

2. „Sharaf“: Das kulturelle Konstrukt der Ehre und seine Konfliktrelevanz

Ehre ist ein kulturelles Konstrukt.⁵ Das Verständnis vom Ehrbegriff ist folglich so divers wie die kulturelle Vielfalt in dieser Welt. Allerdings ist „Kultur“ kein einheitlich und allgemeingültig definierter Terminus. Somit erfordert eine anschließende Befassung mit den variierenden Wahrnehmungsdimensionen des Ehrbegriffs zunächst eine vorbereitende Auseinandersetzung mit dem Begriff „Kultur“.

Kulturen zeichnen sich durch spezifische Normen und darauf basierenden Verhaltensmustern aus. Zwar sind vereinzelt vorgebrachte Bezugspunkte normativer Natur und gestatten damit einen gewissen Grad der Vergleichbarkeit. Ein universelles Begriffsverständnis wird jedoch spätestens durch die zusätzlich mit dem Kulturbegriff verbundene Wertekomponente verhindert, denn: Wenn sich aus spezifischen Wertvorstellungen keine Verbindlichkeit ableiten lässt, wird eine begriffliche Eindeutigkeit unmöglich.⁶ Die Parallelität deskriptiver und präskriptiver Perspektiven hat zur Folge, dass der Kulturbegriff nur durch themenspezifische Annäherung und präzise Kontextsetzung zu legitimieren ist. Damit führt sich der Begriff „Kultur“ allerdings selbst ad absurdum, denn obwohl er nicht allgemeinverbindlich zu definieren ist, wirkt seine Adjektivierung paradoxerweise begriffsschärfend. In diesem Sinne wird Kultur als „relevantes Erklärungsmoment in Betracht gezogen, wenn (Sachverhalte) als fremd, ungewöhnlich, andersartig, exotisch, unalltäglich wahrgenommen werden. Für Dinge, die fremd erscheinen und nicht mit den üblicherweise herangezogenen Theorien erklärt werden können, wird [...] der Kulturunterschied als erklärender Faktor herangezogen.“⁷ Das hat – beispielhaft – zum Ergebnis, dass unbekannte Verhaltensmuster als „kulturell“ bedingt bzw. bestimmte Handlungen als „kulturell“ motiviert bezeichnet und spezifische Abläufe mit einem entsprechenden „kulturellen“ Hintergrund erklärt werden. Eine derartige Verwendung dieses Begriffes halte ich für einen rhetorischen Taschenspielertrick und für eine wissenschaftliche Arbeit unzulässig. Es ist eindeutig, dass ein „solcher diffuser und umfassender Kulturbegriff [...] wenig hilfreich“⁸ ist. Zudem verwirrt die Interdependenz von „Kultur“ und „Ehre“ in der

⁵ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 6.

⁶ Vgl. Berliner Zeitung.

⁷ Ripp/Seipel, S. 16.

⁸ ebd.

Betrachtung von Bedingung und Abhängigkeit. Man könnte sagen, dass das kulturelle Konstrukt Ehre in umgekehrter Kausalität maßgeblicher Faktor zur Definition einer „Kultur der Ehre“ ist. Bei der notwendigen Kontextsetzung wird es daher nicht darum gehen, einen allgemein verbindlichen Kulturbegriff festzulegen, „sondern unterschiedliche Begriffsverwendungen zu reflektieren und eine Definition herauszuarbeiten“⁹, die für die Themensetzung dieser Arbeit brauchbar und sinnvoll ist. In diesem Sinne werde ich mein Verständnis des Kulturbegriffs durch Referenzierung präzisieren.

Nach *Hofstede* ist Kultur eine „kollektive mentale Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet.“¹⁰ Sie kann aber auch, wie bei *Geertz*, eine zeitliche Dimension haben, als „ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“¹¹ Für die Zielsetzung dieser Arbeit liefern *Peoples/Bailey* eine treffende Beschreibung:

“The culture of a group consists of the shared, socialized knowledge and behaviour.”¹²

Diese Definition fokussiert sich „weniger auf Gesellschaft denn auf kleinere Gruppen“¹³ und ist daher für die Themensetzung besonders hilfreich.

Im weiteren Verlauf werde ich hinsichtlich der Wahrnehmung von Ehre in der arabischen Kultur die Bedeutung kleinerer Bezugsgruppen wie Familie, Clan oder Stamm erläutern. Ich werde aufzeigen, dass das Verständnis von Ehre und Scham maßgeblich durch die Rolle des Individuums im Bezug zu diesem spezifischen Kollektiv abhängt. Dazu werde ich zunächst durch Vorstellung zweier relevanter Kulturmodelle hinsichtlich ihrer prägenden Bedeutung für den Ehrbegriff den kontextuellen Rahmen setzen. Die daraus abgeleiteten Erkenntnisse werde ich in weiterer Annäherung in Relation zur arabischen Kultur setzen. Schließlich setze ich unter Einbeziehung aller bis dahin berührten Abstraktionsebenen den Fokus auf

⁹ Rippl/Seipel, S. 16.

¹⁰ Hofstede/Hofstede, S. 9.

¹¹ Geertz, Clifford, S. 46.

¹² Peoples/Bailey, S. 24.

¹³ Haun/Wertenbruch, S. 16.

die Konsequenzen, die sich aus meiner Sicht aus dem vorgestellten, kulturspezifischen Ehrverständnis für Konfliktsituationen ergeben. Damit sind am Ende des Kapitels die notwendigen Grundlagen zum Verständnis des Sulha-Verfahrens gelegt.

2.1. Rahmensetzung: Ehre im Kontext relevanter Kulturmodelle

Wissenschaftliche Modelle und die daraus resultierenden Kategorisierungen weisen immer – nicht nur im kulturellen Kontext – eine gewisse Unschärfe auf und bergen somit unweigerlich das Risiko einer „schwarz-weiß-Perspektive“. Homogenisierende Darstellungen von Bevölkerungsgruppen und thesenbezogene Klassifikationen sind immer relativ.¹⁴ Folglich bergen wissenschaftliche Arbeiten, die unterschiedliche kulturelle Aspekte beleuchten, entweder die Gefahr missverständlich zu sein oder das Risiko, vorsätzlich fehlgedeutet zu werden. So lassen sich zwar anhand „von Modellen oder Schemata [...] komplexe Sachverhalte – und Kultur zählt zweifelsohne zu einem solchen – vereinfacht darstellen, aber sie bergen auch die Gefahr, sich durch ihre Statik und Vereinfachung zu Generalisierungen verleiten zu lassen.“¹⁵ Daher ist es gerade bei „der [...] Auseinandersetzung mit Ehrkonzepten [...] wichtig, sich der Dynamik und Wandelbarkeit von Konzepten, Kulturen, gesellschaftlichen Systemen etc. bewusst zu sein.“¹⁶ Selbstverständlich gelten die notwendigen Kategorisierungen und stereotypen Zuschreibungen keinesfalls für jedes einzelne Mitglied der entsprechenden Kultur. Aber die Inkaufnahme von Ausnahmen kann „im wissenschaftlichen Diskurs notwendig und legitim sein, so lange sie in dem guten Willen geschieht, daraus weiterführende Erkenntnisse zu destillieren. Es sollte daher der modellhafte Charakter des Kulturmodells berücksichtigt werden.“¹⁷

Das Verständnis von Ehre steht in einem engen Zusammenhang mit der menschlichen Persönlichkeit. Vor diesem Hintergrund sehen *Haun/Wertenbruch* Ehre als kein *eindeutiges* soziales Phänomen, weil sich hinter dem Begriff „bei näherem Hinsehen ein Sammelsurium aus stark unterschiedlichen, interkulturell variablen

¹⁴ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 6.

¹⁵ Haun/Wertenbruch, S. 16.

¹⁶ ebd.

¹⁷ ebd.

sozialen Verhaltensmustern¹⁸ verbirgt. Auch *Busatta* verweist auf die Notwendigkeit einer kulturellen Kontextsetzung¹⁹:

“The difficulty [...] in analysing the concept of honour arises from the pre-
tence to apply it indiscriminately to different cultures, to the prejudice of a
better nuanced definition.”

Ehre definiert sich also erst durch Reflektion innerhalb der kulturellen Rahmenbedingungen und hängt von einem Bezugspunkt ab. *Haun/Wertenbach* leiten daraus zwei grundlegende Aspekte ab: „Zum einen wird Ehre [...] häufig mit den Begriffen Scham oder Schande gemeinsam verwendet. Zum anderen scheint das Phänomen Ehre das Individuum in Relation zu seiner sozialen Gruppe zu betreffen.“²⁰ Damit setzen sie den Ehrbegriff in den Kontext zweier relevanter Kulturmodelle: Das Modell der Scham- und Schuldkultur und das Modell einer Gegenüberstellung von Individualismus und Kollektivismus.

2.1.1. Das Kulturmodell von Scham und Schuld

Im Auftrag der amerikanischen Regierung verfasste die Anthropologin Ruth *Benedict* im Jahr 1946 eine Studie²¹, die sich „den Grundmustern der als Schamkultur charakterisierten japanischen Gesellschaft widmete.“²² Die Absicht der Studie war es, „den amerikanischen Streitkräften ein besseres Verstehen ihres als grausam empfundenen Feindes zu vermitteln.“²³ Dieses Kulturmodell wurde im späteren Verlauf auf die gesamte asiatische und arabische Kultur übertragen und teilte die Menschheit kulturtheoretisch in zwei Teile: die westliche Welt als Inhaberin der Schuldkultur und die Welt des nahen und fernen Ostens als Inhaberin der Schamkultur.²⁴

¹⁸ Haun/Wertenbruch, S. 7.

¹⁹ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 7.

²⁰ Haun/Wertenbruch, S. 7.

²¹ Vgl. Benedict.

²² Gross.

²³ ebd.

²⁴ Vgl. Mahdi e. V.

„Ehre“ und „Schande“, von *Haun/Wertenbruch* als „dichotomes Gegensatzpaar“²⁵ bezeichnet, sind wesentliche Begriffe in der Schamkultur. Scham ist hierbei zu verstehen als eine „kurzfristige Emotion, während Schande einen dauerhaften Zustand charakterisiert, der durch einen Ehrverlust eintritt.“²⁶ Ehre mutiert also durch Verletzung zur Schande und „zieht in der Regel eine Handlung nach sich, die zur Wiederherstellung der Ehre führen soll.“²⁷ Dabei gilt, dass das Gefühl der Schande erst entsteht, wenn die Verletzung der Ehre öffentlich wahrgenommen wird: Es braucht ein Publikum, um aus verletzter Ehre ein Gefühl der Schande zu machen. Daraus folgt, dass die Bedeutungsdimension von Ehre in der Schamkultur zwischen individueller und öffentlicher Wahrnehmung differenziert und individuelle Reflektionsprozesse begrenzt werden. Konsequenterweise sieht *Schirmmacher* unter diesen Rahmenbedingungen nicht etwa das ruhige Gewissen, „sondern die öffentliche Wertschätzung als höchstes Gut.“²⁸ In der Schamkultur ist demnach Ansehen und die damit verbundene Ehre wichtig, „weil es gilt, nicht in Schande zu geraten, Recht und Wahrheit bleiben auf der Strecke. Es herrscht Anpassung statt Eigenständigkeit.“²⁹ Im Konfliktfall steht aus diesem Grund weniger die Tat im Vordergrund³⁰ als die Frage, „in welcher Beziehung Täter und Opfer zueinander stehen und wie das Gesicht vor dem anderen gewahrt werden kann. Wird ein Gebot übertreten, das eine Beziehung zwischen Menschen in Mitleidenschaft zieht, steht die Wiederherstellung der Beziehung im Mittelpunkt und nicht das Vergehen an sich.“³¹ Es wird deutlich, dass innerhalb des entsprechenden kulturellen Rahmens Scham und Beschämung machtvolle Mittel und Motive für das soziale, politische und rechtliche Miteinander von Menschen zur Durchsetzung bestimmter Ziele sein können.³²

Innerhalb des Rahmens einer Schuldkultur wird unterschiedliches, individuell abweichendes Verhalten von Fall zu Fall toleriert. Nach *Schirmmacher* haben hier Entscheidungen „zumeist nur für den Einzelnen Bedeutung und werden der

²⁵ Haun/Wertenbruch, S. 7.

²⁶ Haun/Wertenbruch, S. 3.

²⁷ ebd.

²⁸ Schirmmacher, Thomas, S. 22.

²⁹ ebd.

³⁰ Vgl. Kapitel 2.3.1.

³¹ Schirmmacher, Christine [1], S. 1.

³² Vgl. Max-Planck-Institut für Bildungsforschung.

Gruppe, der Familie und der Gesellschaft nicht zur Last gelegt.“³³ In einer Schulkultur ist es sittlich, „dass man seine Fehler und Vergehen zugibt, was eine [...] selbstkritische Haltung erfordert.“³⁴ Meiner Meinung nach ist in Deutschland dieses Prinzip einer Kultur von Schuld durch die Last der Geschichte besonders ausgeprägt und entsprechend deutlich wahrnehmbar. Im übergreifenden Konsens wird diese Wahrnehmung mit der jüngeren Geschichte im Allgemeinen und dem Völkermord an den Juden im Speziellen festgemacht. Die notwendigerweise fortdauernde „Erinnerung an das Verbrechen ist im Geschichtsunterricht, in den Monumenten, Mahnmalen, die überall in Deutschland verbreitet sind, in den dadurch eingeschränkten Äußerungen von Meinungen dazu Bestandteil von Deutschland.“³⁵ Deutschland hat – größtenteils – aktiv die furchtbare Zeit des Nationalsozialismus aufgearbeitet und diesbezüglich zu Recht eine Form *ewiger Schuld* auf sich genommen. Diese anzuerkennende Selbstkritik formt bis zum heutigen Tag und vermutlich auch in Zukunft viele Bereiche des politischen Handelns und gesellschaftlichen Lebens.

Das Kulturmodell von *Benedict* polarisiert. Verständlicherweise bietet eine solche, quasi-binäre Form der Aufteilung unzählige Ansatzpunkte für Kritik. Die Angriffsfläche einer Theorie wächst stets parallel zum Grad der Vereinfachung. In der Regel lässt sich jegliche Pauschalisierung bzw. stereotypische Kategorisierung durch unzählige singuläre Gegenbeispiele widerlegen. Zudem lassen sich Modelle durch ihren simplifizierenden Charakter vergleichsweise leicht von Dritten durch entsprechende Interpretation für spezifische Anliegen missbrauchen. Demgemäß wurde das Modell von *Benedict* durch die „typologische Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen [...] so gedeutet [...], als seien Letztere moralisch fortgeschritten und als gebe es tendenziell eine Entwicklung von Scham- hin zu Schuldkulturen.“³⁶ Ähnlich argumentiert *Tiedemann* und bezeichnet die Theorie als „hochgradig projektiv“.³⁷ Zwar sei es richtig, „dass nach den Ideen, die die westliche Kultur prägen, Selbstbestimmtheit und individueller Aufbau einer eigenen, persönlich verantworteten Wertordnung große Bedeutung haben, während in asiatischen oder afrikanischen Kulturen der Wert der Anpassung und der Harmonie

³³ Schirmmacher, Christine [1], S. 2f.

³⁴ Mahdi e.V.

³⁵ ebd.

³⁶ Paul, S. 90.

³⁷ Tiedemann, S. 309.

mit den Zielen und Werten der Gemeinschaft betont wird.³⁸ Diese Art der kulturtheoretischen Einteilung beruhe allerdings auf der irrigen Annahme, dass Angehörige der Schamkultur „ausschließlich außengeleitet seien und keine Verinnerlichung von Werten und also auch kein Gewissen kennen.“³⁹ Tatsächlich hat auch *Benedict* im Verlauf der Kontroverse darauf hingewiesen, dass die Annahme einer präzisen Trennschärfe von Scham und Schuld eine Übertreibung wäre.⁴⁰ Ihre Überlegungen zu Scham- und Schuldkultur verfolgen daher keinen universalistischen, sondern einen kulturrelativistischen Ansatz. Als Kompromissformel könnte gelten, dass zwar in jeder Gesellschaft Scham- und Schuldgefühle vorkommen, aber eines von diesen Gefühlen zumeist dominanter ist.⁴¹ Gleichwohl gilt, dass ein pointiertes Kulturmodell, wie das von *Benedict*, durch Transfer auf eine entsprechende Abstraktionsebene wertvolle Erkenntnisse liefern kann.

Scham und Schuld haben unterschiedliche Auswirkungen auf das Verständnis von Ehre als einem Faktor, der das Handeln und Denken von Mitgliedern einer bestimmten Kultur spezifisch beeinflusst. Daraus ergeben sich unterschiedliche Schlussfolgerungen sowohl für das soziale Umfeld, als auch für kultur-induzierte Konflikte und das individuelle Selbstverständnis von Personen.

2.1.1.1. Zur Ehre in der Schuldkultur

In einer Schuldkultur reguliert sich Handeln stereotypisch durch verinnerlichte Gewissensnormen und ist im Grundsatz unabhängig von der Bewertung durch das soziale Umfeld.⁴² Eventuelle Alternativhandlungen oder Abweichungen von der Norm werden nicht durch Schande geahndet, sondern sie werden bestraft und durch Entschuldigung versöhnt.⁴³ In der Schuldkultur liegt dem Verständnis von Ehre das Ideal zugrunde, dem eigenen Selbstbild zu entsprechen.⁴⁴ Trotz der fortwährenden und kulturell definierten Gültigkeit bestehender Normen wird in der Kontrastierung zur Schuld das „Individuum eher als solches und erst in zweiter

³⁸ Tiedemann, S. 309.

³⁹ ebd.

⁴⁰ Vgl. Tiedemann S. 309.

⁴¹ Vgl. Beise-Ulrich, S. 23.

⁴² Vgl. Marks [1], S. 4.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. Werden, S. 157

Linie als Mitglied einer Gesellschaft wahrgenommen.“⁴⁵ Darin liegt der entscheidende Unterschied zum Verständnis von Ehre in der Schamkultur.

2.1.1.2. Zur Ehre in der Schamkultur

In einer Schamkultur sind individuelle Handlungen dadurch motiviert, das „Gesicht nicht zu verlieren und die Ehre und Würde zu bewahren.“⁴⁶ Funk ist überzeugt, „dass Scham [...] viel mit der Bewahrung von [...] Ehre zu tun hat und dass es ohne Schamgefühl auch keinen Stolz und kein Ehrgefühl gibt.“⁴⁷ Aus ähnlicher Perspektive bezeichnet Stein Ehre als etwas, was „in der sozialen Anerkennung existiert und durch soziale Aberkennung verloren geht.“⁴⁸ Mit anderen Worten: Scham ist die Angst vor dem Verlust der Ehre:

“In zero-sum cultures of ‘limited good’, honor for one person means shame for others. If the other side wins, you lose; in order to win, the other side must lose.”⁴⁹

Dabei wirkt das soziale Umfeld aufgrund seiner herausgehobenen Bedeutung als soziale Kontrollinstanz.⁵⁰ In Abhängigkeit von externen Faktoren ist der Wirkungsraum individueller Entfaltung und persönlicher Entwicklung somit prädisponiert. Ehre steuert als zentrales Element der Schamkultur sowohl die Selbstwahrnehmung als auch das soziale Zusammenleben der Menschen⁵¹ und entsteht nicht durch Handeln, sondern in Projektion der kulturellen Vorgaben. Das Individuum passt sich an, denn was in dieser Umgebung als angemessenes Verhalten zu verstehen ist, „entscheidet in der Schamkultur nicht die Einzelperson, sondern die Gesellschaft als Ganzes, das Kollektiv.“⁵² Das hat zur Folge, dass der Einzelne ausschließlich im Hinblick darauf handelt, „welche Folgen sein Verhalten für die Gruppe, die Familie und die Gesellschaft haben wird.“⁵³

⁴⁵ ebd.

⁴⁶ Beise-Ulrich, S. 23.

⁴⁷ Funk, S. 2

⁴⁸ Stein, S. 126.

⁴⁹ Landes [1], S. 3.

⁵⁰ Vgl. Stein, S. 126.

⁵¹ Vgl. Funk, S. 37.

⁵² Schirmmacher, Thomas.

⁵³ ebd.

Einen vertiefenden Einblick zur Abhängigkeit des Ehrbegriffs von einer Bezugsgruppe liefert die kulturtheoretische Gegenüberstellung von individualistischen und kollektivistischen Rahmenbedingungen.

2.1.2. Das Kulturmodell des Individualismus und Kollektivismus

Die weit zurückreichende Geschichte aller in der Vergangenheit durchgeführten Untersuchungen des Menschen im Kontext von Individualismus und Kollektivismus haben nach *Genkowa* ihre Wurzeln in der Philosophie.⁵⁴ Dabei sei aber zu beachten, „dass die Auffassungen im Kontext zu den Vorstellungen der unterschiedlichen Zeitperioden als temporal bedingt zu sehen sind.“⁵⁵ In der heutigen Zeit ist die „Formulierung des sozialpsychologischen und kulturvergleichenden Konstrukts Individualismus/Kollektivismus ein Ergebnis soziologischer, anthropologischer, psychologischer und kultureller Analysen.“⁵⁶ Je nach Kontextsetzung eröffnen die Begriffe Individualismus und Kollektivismus ein ganzes Universum möglicher Themen zur Auseinandersetzung. In dieser Arbeit beziehe ich mich auf die Ausführungen von *Hofstede*⁵⁷ und *Triandis*⁵⁸.

Das Modell von *Hofstede* beschreibt fünf Dimensionen von Kultur. Eine dieser Dimensionen – und die für diese Arbeit maßgebliche – ist die Betrachtung von „Individualismus“ im Gegensatz zu „Kollektivismus“. Diese begriffliche Gegenüberstellung reflektiert nach *Hofstede* die Beziehung, „in der das Individuum zur Gesellschaft steht, also ob das Individuum in [...] enge Beziehungen mit anderen eingebunden ist (Kollektivismus), oder ob die Verbindungen zwischen dem Individuum und anderen Gesellschaftsmitgliedern eher lose sind (Individualismus):“⁵⁹

“Individualism pertains to societies, in which the ties between individuals are loose; everyone is expected to look after himself or herself and his or her immediate family. Collectivism as its opposite pertains to societies in which people from birth onwards are integrated into strong, cohesive in-groups,

⁵⁴ Vgl. *Genkowa*, S. 142.

⁵⁵ *Genkowa*, S. 142.

⁵⁶ ebd.

⁵⁷ Vgl. *Hofstede*.

⁵⁸ Vgl. *Triandis* [2].

⁵⁹ *Thomas/Utler*, S. 43.

which throughout people's lifetime continue to protect them in exchange for unquestioning loyalty."⁶⁰

Triandis untersucht den Einfluss dieser Rahmenbedingungen auf die Selbstwahrnehmung.⁶¹ Er unterscheidet zwischen „individualistischen (meist westlichen) Kulturen, in denen das private Selbst meist salienter und komplexer ist als das kollektive Selbst, und kollektivistischen Kulturen, in denen das kollektive Selbst salienter und komplexer als das private Selbst ist.“⁶² Die strukturelle Bindung des Individuums an eine Bezugsgruppe ist bis zu einem gewissen Grad sowohl in individualistischen als auch in kollektivistischen Kulturen zu beobachten, aber mit konträrer Wirkung auf die Identität:

“In individualist cultures, most people's behaviour is largely determined by personal goals, attitudes, and values of collectivities (families, co-workers, fellow countrymen). In collectivist cultures, most people's social behaviour is largely determined by goals, attitudes, and values that are shared with some collectivity (group of persons).”⁶³

Individualismus bezieht sich auf die „generellen Wertetendenzen einer Kultur, in der die Wichtigkeit der individuellen Identität gegen die Gruppenidentität hervorgehoben wird, in der individuelle Rechte über den Gruppenrechten stehen und individuelle Bedürfnisse stärker gewichtet werden als die Bedürfnisse der Gruppe.“⁶⁴ Individuelle Motivation speist sich hier primär durch den Glauben an sich selbst und die eigenen Fähigkeiten. Ein solches Umfeld bietet vielfältige Möglichkeiten der persönlichen Entfaltung durch Förderung von Eigenleistung, individuelle Verantwortungen und persönliche Autonomie⁶⁵ und begünstigt die Gestaltung eines selbstbestimmten Lebens. Allerdings kann eine ausschließliche Leistungsorientierung auch zur Herausbildung einer Einzelkämpfermentalität führen. Gleichzeitig ist aufgrund des zwischen Individuen bestehenden Konkurrenzdrucks entsprechend wenig Schutz in einer Gruppe zu finden.⁶⁶ Daher haben interessanterweise

⁶⁰ Kim, S. 4.

⁶¹ Vgl. Triandis/Suh, S. 136.

⁶² Vgl. Hastedt, S. 23.

⁶³ Triandis [1], S. 60.

⁶⁴ Rohn, S. 48.

⁶⁵ Vgl. Rohn, S. 48.

⁶⁶ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 18.

auch in einer individualistischen Kultur oft diejenigen einen Vorteil, „die sich normkonform verhalten. Denn wer den kulturellen Erwartungen entsprechend lebt und interagiert, hat es nicht nur leichter, weil er sich besser einfügt, sondern er hat als Folge allgemein ein besseres Lebensgefühl oder Wohlgefühl durch positive Rückmeldung von außen.“⁶⁷

Kollektivismus bezieht sich auf die „generellen Wertetendenzen einer Kultur, in der die Wichtigkeit des ‚Wir‘ beziehungsweise der Gruppenidentität über die der individuellen Identität, Gruppenrechte über individuelle Rechte und Innergruppenbedürfnisse über die individuellen Wünsche und Bedürfnisse gestellt werden.“⁶⁸ In diesem Umfeld definiert das Individuum „seine Bedeutsamkeit in Relation zu den Beziehungen, in die es eingebettet ist.“⁶⁹ Das eng geknüpfte soziale Netzwerk der jeweiligen Bezugsgruppe bietet – im Austausch für unbedingte Loyalität – Schutz und meist lebenslange Fürsorge.⁷⁰ Die Größe des spezifischen Kollektivs ist in diesem Zusammenhang unerheblich. Andererseits fällt die Freiheit zur selbstbestimmten Entwicklung und Ausformung des Individuums hinter dem jeweiligen Kollektivnutzen zurück. Jeder Teil des Kollektivs hat zur Aufgabe, sich anzupassen und „persönliche Wünsche zugunsten der Harmonie zurückzustellen.“⁷¹ Für das Individuum zählt nur die empfundene Bedeutung dieser Gemeinschaft, denn „es teilt bestimmte Normen und Werte mit ‚seiner‘ sozialen Gruppe, die abweichendes Verhalten sanktioniert.“⁷² Als Mitglied seiner Bezugsgruppe wird von dem Individuum erwartet, auf das Wohlergehen anderer Gruppenmitglieder zu achten.⁷³ Zur Erfüllung dieser Erwartung verhalten sich die Mitglieder des Kollektivs „typischerweise bescheiden und diskret, anstatt auffällig oder auf den eigenen Vorteil bedacht.“⁷⁴

Die Individualismus-Kollektivismus-Dimension gilt heute als Kern kulturtheoretischer Betrachtungen. Zahlreiche Studien haben den Nachweis erbracht, „dass diese Werteorientierung das gesamte Verhalten von Menschen und damit von Kulturen durchdringt.“⁷⁵ Daraus ergibt sich eine direkte Abhängigkeit für das jeweilige Verständnis von Ehre.

⁶⁷ Haun/Wertenbruch, S. 19.

⁶⁸ Rohn, S. 48.

⁶⁹ Haun/Wertenbruch, S. 17.

⁷⁰ Vgl. Rohn, S. 48.

⁷¹ Haun/Wertenbruch, S. 17.

⁷² Haun/Wertenbruch, S. 8.

⁷³ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 16.

⁷⁴ Haun/Wertenbruch, S. 16.

⁷⁵ Rohn, S. 48.

2.1.2.1. Zur Ehre in der individualistischen Kultur

In der westlichen, individualistisch geprägten Kultur wird mit dem Begriff Ehre gemeinhin ein Verhalten von Individuen assoziiert, das gesellschaftliche Anerkennung, Achtung und Respekt verschafft. Meist geht es dabei um den eigenmotivierten Einsatz des Einzelnen für die Gemeinschaft. Das vorherrschende Verständnis von Ehre basiert hier also auf „Selbsteinschätzung sowie [...] Selbstbewusstsein eines Individuums, welche letztendlich aus einer positiven Evaluation durch andere herrühren.“⁷⁶ Das Individuum kann durch sozial positiv evaluierte Handlungen oder Aktionen sein Ansehen und damit seine Ehre vergrößern.⁷⁷ In diesem Verständnis werden Personen mit einer „Ehrenbürgerschaft“ ausgezeichnet, erhalten einen „Ehrenpreis“, sind „Ehrenmitglied“, „Ehrendoktor“ oder „Ehrenvorsitzende“. Der Einsatz für eine bestimmte Interessengemeinschaft wird als „Ehrenamt“ bezeichnet und ist in vielen Bereichen eine notwendige Stütze der Gesellschaft. In Deutschland wird einer Person durch Verleihung des „Bundesverdienstkreuzes“ für den Einsatz zugunsten des Gemeinwohls *höchste Ehre* zuteil.⁷⁸ „Ehrenvolles“ Wirken gilt als Ausdruck von Selbstlosigkeit und Hingabe. Diese Wahrnehmung wird durch den Umstand verstärkt, dass ehrenamtliches Engagement in der Regel nicht oder nur selten finanziell kompensiert wird. Zusammenfassend: Ehre ist verbunden mit persönlichem Einsatz und ist Auszeichnung für eine erbrachte Leistung.

2.1.2.2. Zur Ehre in der kollektivistischen Kultur

In der Kollektivismus-Dimension spielt Ehre, basierend auf spezifischen Normen, Werten und Verhaltenskodizes, eine weitaus bedeutendere Rolle als in einer individualistischen Kultur. Verständnis und Wahrnehmung von Ehre ist in „kollektivistischen Ehrkulturen“⁷⁹ abhängig von der jeweiligen sozialen Bezugsgruppe, wie Clan, Familie oder die Nation als Ganzes. Ehre kann folglich darstellen⁸⁰:

⁷⁶ Haun/Wertenbruch, S. 9.

⁷⁷ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 9.

⁷⁸ Vgl. Bundespräsidialamt.

⁷⁹ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 3.

⁸⁰ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 9f.

“both a personal attribute, in the sense of the individual’s own integrity or honesty, and a collective attribute, in the sense that honour is shared with others.”⁸¹

Die Gruppenehre ist als symbolisches Kapital für die soziale Anerkennung und den materiellen Erfolg des Kollektivs von entscheidender Bedeutung.⁸² Status und Wert des Individuums leitet sich von der mit dem Kollektiv assoziierten Ehre ab. Nachdem individuelle Entfaltung unterbunden wird, definiert sich das Individuum ausschließlich über die Verankerung innerhalb des kollektiven Wertegerüsts. Ein besonderer Aspekt kollektivistischer Gesellschaften, den ich auch in dieser Arbeit hervorheben möchte, ist ein verstärkt wahrzunehmender Zusammenhang zwischen dem Status der Gruppenehre und dem sexuellen Verhalten der weiblichen Gruppenmitglieder.⁸³ In Kapitel 2.2.1.2. werde ich dieses Phänomen weiter vertiefen.

Die gewonnenen Erkenntnisse erlauben an dieser Stelle das Verlassen der bislang geltenden, sehr grundsätzlichen Abstraktionsebene. Die kulturtheoretische Annäherung war zur Einordnung und für die Nachvollziehbarkeit der weiteren Zuspitzung auf spezifische Aspekte der arabischen Kultur notwendig.

2.2. Vogelperspektive: Ehre im Kontext der arabischen Kultur

Die arabische Welt gilt kulturtheoretisch als kollektivistisch geprägte Schamgesellschaft.⁸⁴ Wie zuvor zeichnen die nachfolgenden Ausführungen ein holzschnittartiges Bild, von dem sich die Realität durch mannigfaltige Abstufungen und Schattierungen unterscheidet. Aufgrund der vorgenannten Absicht einer pointierten Auseinandersetzung bleiben diese erneut unberücksichtigt.⁸⁵

Die wissenschaftliche Genauigkeit erfordert die Erläuterung des Terminus’ „Arabische Kultur“. Als das entscheidende verbindende Element gilt die gemeinsame Sprache. Arabisch wird heute in zahlreichen Dialekten in etwa 26 Staaten der Welt gesprochen. Für die offizielle Schriftsprache wird in der Regel Hocharabisch, für Filme zumeist der überall in der arabischen Welt als verständlich geltende Kairo-

⁸¹ Haun/Wertenbruch, S. 10 unter Verweis auf Fischer/Manstead/Rodriguez Mosquera, S. 151.

⁸² Vgl. Oberwittler/Kasselt, S. 27.

⁸³ Vgl. Smith, S. 594

⁸⁴ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 3.

⁸⁵ Vgl. Oberwittler/Kasselt, S. 15.

Dialekt verwendet.⁸⁶ Darüber hinaus eint die arabische Kultur zudem ihre lange Tradition und ein soziales Miteinander, das trotz mancher Unterschiede im Einzelfall viele Gemeinsamkeiten aufweist.⁸⁷ Von einer möglichen Verknüpfung mit dem Verbreitungsgebiet des Islam nehme ich zunächst Abstand, wengleich sich heutzutage eine gewisse Deckungsgleichheit feststellen lässt. Ich halte diese Verbindung im Impetus nicht für kausal zwingend, da in dieser Arbeit maßgeblich vorislamische Aspekte der arabischen Kultur betrachtet werden.

Das Verständnis vom Begriff der „Ehre“ in der arabischen Kultur lässt sich vor dem Hintergrund ihrer Einordnung als kollektivistisch geprägte Schamkultur anhand zahlreicher Spezifika präzisieren. Die unterschiedlichen Formen der „Ehre“ bieten hierfür einen guten Ansatzpunkt.

2.2.1. Kulturspezifische Aspekte zum Verständnis von Ehre

Die arabische Kultur kennt verschiedene Dimensionen des Ehrbegriffs. Mit *sharaf* wird die „allgemeine“ Ehre bezeichnet, „die jeder besitzt, der stark und mutig, [...] großzügig und hilfsbereit ist, also eine tragfähige Säule der Gesellschaft.“⁸⁸ *Sharaf* beschreibt „ein dynamisches und aktives Konzept sozialen Ansehens.“⁸⁹ Eine andere Form der Ehre ist *'ird*. Sie definiert sich im Wesentlichen durch eine „für Mädchen und Frauen geltenden Sexualmoral, deren Normen und Begrifflichkeiten zumindest in ihrer Rigidität im heutigen Verständnis fortgeschrittener Industriegesellschaften fremd und archaisch erscheinen.“⁹⁰ Diese Form der Ehre ist in der arabischen Kultur sowohl für das Verhalten innerhalb der Bezugsgruppe als auch für die empfundene Wertschätzung des Kollektivs aus externer Sicht von großer Bedeutung.

2.2.1.1. Ehre im Kontext zu Familie und Clan

Das zentrale Kollektiv in der arabischen Kultur ist die Familie.⁹¹ Innerhalb der zu meist strengen Hierarchie ist der Vater das von allen zu respektierende Oberhaupt,

⁸⁶ Vgl. Weltsprachen.

⁸⁷ Vgl. Funk, S. 12.

⁸⁸ Schirmmacher, Christine [2], S. 178.

⁸⁹ Oberwittler/Kasselt, S. 16.

⁹⁰ ebd.

⁹¹ Vgl. Pely [1], S. 70.

dem sich alle weiteren Familienmitglieder unterzuordnen haben. Als Patriarch⁹² hat er „die Pflicht, seine Familie zu ernähren und die Ehre seiner Familie zu bewahren.“⁹³

“Family in the Middle East is dominated by the powerful role patriarchy plays in decision-making. The father’s authority in his family is an integral part of the more general authority system. Patriarchal authority maintains not only the genealogical cohesiveness of the family but also the cohesiveness of social life. [...]. The (leader) controls and defends the cohesiveness of the family inside the group as well as in the relationships between the family and other families. The (leader) acts as the family referee and sanctions conflicts that erupt within his family, while controlling the solidarity and support within and between family members. He acts as the family’s ambassador towards outsiders.“⁹⁴

Unter Beachtung der „Unangreifbarkeit“ des Vaters stehen die Söhne in der Hierarchie an zweiter Stelle. Erst dann folgen Mutter, Schwiegermutter, Frau und die Töchter. Gleichwohl teilen alle die gemeinsame Verantwortung für das Kollektiv und haben entsprechende Pflichten.⁹⁵ Das Familienverständnis ist von unbedingtem Respekt und Gehorsam gekennzeichnet: „Der Junge muss hören, was sein Vater sagt, sonst verletzt er die Ehre des Vaters.“⁹⁶

Dieser kulturspezifische Aspekt wurde nahtlos in die Lehren des Islam übernommen und durch Verankerung im Koran mit einer zusätzlichen Autoritätsebene versehen.⁹⁷ Aufbauend auf den angestammten Werten der arabischen Kultur gehören „respektvolles Verhalten gegenüber Eltern, Älteren im Allgemeinen, von Frauen gegenüber Männern, Zurückhaltung im Umgang mit dem anderen Ge-

⁹² Vgl. Wildt, S. 44.

⁹³ Marks [1], S. 6.

⁹⁴ Irani, S. 7.

⁹⁵ Vgl. Pely [1], S. 70.

⁹⁶ Hamann.

⁹⁷ Anm.: Der Koran beschreibt an zahlreichen Stellen Familienstruktur und Familienverhalten, so u.a. (Auswahl) in Sure 4:1; 4:36; 13:20-21; 17:23-24; 29:8; 31:14.

Vgl.: Koran (www.koransuren.com).

schlecht und die Wahrung eines untadeligen Rufes [...] zu den grundlegenden Erziehungsidealen im Islam.“⁹⁸ Auch außerhalb des Korans wird durch die „islamische Sitte“ nach *bin Dschesâ* von den Kindern unbedingter Gehorsam gegenüber den Eltern gefordert: „ALLAH, der Erhabene, hat dem Propheten Moses, Friede sei mit ihm, gebietet: O Moses! Wer seinen Eltern widerspricht, schneide dessen Zunge ab! Wenn er mit einem seiner Organe seine Eltern kränkt, schneide dieses Organ von ihm ab! Für denjenigen, mit dem seine Eltern zufrieden sind, werden zwei Tore zum Paradies geöffnet. Man soll seinen Eltern gehorchen, selbst wenn sie grausam sind.“⁹⁹

Die strengen hierarchischen Regeln haben eine wichtige Funktion in der Stabilisierung und Festigung des Familienkollektivs. Durch die starke Gruppenbindung wird verständlich, „warum das Verhalten einzelner Familienmitglieder stets durch die Brille des Familienverbandes betrachtet und Fehlverhalten als Problem aller Mitglieder der Familie angesehen werden.“¹⁰⁰ Das hat zur Folge, dass das Selbstwertgefühl jedes Familienmitglieds von der etablierten Familienehre abhängt. So ist der Erfolg eines Familienmitglieds gleichzeitig der Erfolg der gesamten Familie und erfüllt alle Mitglieder mit Stolz. Umgekehrt zerstört der Ehrverlust nur eines Familienmitglieds automatisch die Ehre der gesamten Familie. In solch einem Fall ist die unmittelbare Wiederherstellung der Ehre für jedes Familienmitglied oberstes Gebot. An diesem Punkt sind die Gesetze „unerbittlich und die Rache kennt keine Ausnahme. Sie wird sogar über Generationen weitervererbt.“¹⁰¹

Das Zusammenleben der Familie folgt den strikten Vorgaben der Hierarchie. Am deutlichsten manifestiert sich das an der klaren Trennung der Lebensbereiche von Männern und Frauen. Die weiblichen Mitglieder der Familie werden weitgehend aus der – männlich dominierten – Öffentlichkeit ausgeschlossen¹⁰² und auf „die Bereiche des Haushalts und der Reproduktionsarbeit beschränkt, wodurch die Kontaktmöglichkeit zwischen den Geschlechtern möglichst gering gehalten wird.“¹⁰³ Die Frau ist der maßgebliche und entscheidende Faktor für die Wahrnehmung von Ehre in der arabischen Kultur.

⁹⁸ Islaminstitut.

⁹⁹ *bin Dschesâ*, S. 147.

¹⁰⁰ Oberwittler/Kasselt, S. 33.

¹⁰¹ Son, Position 3407 bei Suchbegriff "Ehre".

¹⁰² Vgl. Oberwittler/Kasselt, S. 16

¹⁰³ Oberwittler/Kasselt, S. 16.

2.2.1.2. Ehre im Kontext des Verhaltens der Frau

Die Ausführungen in diesem Kapitel sind besonders plakativ. Daher ist es mir wichtig, an die Modellhaftigkeit der Betrachtung zu erinnern, die ich in Kapitel 2.1. beschrieben habe. Eine solche Stereotypisierung dient einem abstrakten Erkenntnisgewinn, der für weitere Ausführungen notwendig ist. Ich lege Wert darauf, dass die nachfolgenden Beschreibungen selbstverständlich nicht allgemeingültig sind.

Das kollektive Verständnis von Ehre ist in der arabischen Familie durch das Verhältnis der Geschlechter zueinander geprägt. Innerhalb der Hierarchie wird das Wohlempfinden des Kollektivs durch das Verhalten des schwächsten Mitglieds, in diesem Fall der Frau, bestimmt. Ihre persönlichen Begabungen, Interessen und individuellen Neigungen sind grundsätzlich nicht bedeutend. Zwingend erforderlich ist ausschließlich, dass sie ihren untadeligen Ruf zu allen Zeiten und unter allen Umständen wahrt.¹⁰⁴

Zur Wertung ihres Verhaltens wird die Frau nahezu ausschließlich auf ihre Sexualität reduziert. Das liegt an der vorherrschenden Überzeugung, dass Frauen grundsätzlich durch ihre sexuelle Anziehung jederzeit Schaden für die Familie anrichten können. Sie sind angehalten, „den Kontakt zu nicht verwandten Männern außerhalb der Familie so weit wie möglich zu beschränken, und dort, wo er sich nicht vermeiden lässt, Zurückhaltung zu zeigen.“¹⁰⁵ Das heißt konkret, „sich angemessen zu kleiden beziehungsweise [...] zu bedecken, keiner männlichen Person direkt in die Augen zu schauen, unnötige Worte, lautes Lachen und Aufmerksamkeit erregendes Verhalten zu vermeiden sowie durch Körperhaltung und gemessene Bewegungen äußerste Zurückhaltung an den Tag zu legen.“¹⁰⁶

Die männlichen Familienmitglieder sind zum Schutz der Familienehre in der Aufsichtspflicht. Diese sieht vor, „das Verhalten und die sexuelle Reinheit der weiblichen Familienmitglieder, insbesondere der unverheirateten Mädchen und jungen Frauen, zu überwachen und gegen Angriffe von außen zu verteidigen.“¹⁰⁷ Allerdings trifft das männliche Familienmitglied keine Schuld, sollte der Frau – unabhängig von seiner Aufsichtspflicht – „unehrenhaftes“ Verhalten angelastet werden können. In diesem Fall hat sich die Frau trotz Untersagung außerhalb des

¹⁰⁴ Vgl. Oberwittler/Kasselt, S. 16.

¹⁰⁵ Schirmacher, Christine [2], S. 178.

¹⁰⁶ ebd.

¹⁰⁷ Oberwittler/Kasselt, S. 16.

männlichen Schutzbereiches aufgehalten.¹⁰⁸ Wenn eine Frau ihr Haus verlässt, betritt sie nämlich keinesfalls *neutralen Boden*. Ihre Handlung muss entweder notwendig und zweckbestimmt sein oder „sie wird den Verdacht der Unmoral auf sich ziehen, wenn sie z.B. nur einen ‚Spaziergang‘ im Dorf machen würde. Daher kann die bloße Vermutung oder ein Gerücht über ein von der Norm abweichendes Verhalten genügen, um eine Frau in Verruf zu bringen. Es geht nicht darum, ob sie etwas Unehrenhaftes getan hat; sie hat sich dem Gerede ausgesetzt, das genügt. Sie hat sich damit der als legitim betrachteten Kontrolle des Mannes entzogen, daher kann ihr Unrecht oder der Wille zur Tat unterstellt werden. Wenn es nur Vermutungen oder Gerüchte gibt, gilt sie als ebenso unehrenhaft als wenn sie tatsächlich die Regeln des eng definierten Anstands verletzt hätte.“¹⁰⁹ Dieses Wahrnehmungsprinzip führt dazu, dass selbst bei extremen Vorfällen, wie beispielsweise einer Vergewaltigung, allein der Frau die Schuld gegeben wird. Für die Familie spielt es keine Rolle, dass sie Opfer einer Gewalttat geworden ist, einzig „entscheidend ist der Verlust ihrer sexuellen Reinheit und die damit einhergehende Verletzung der Familienehre.“¹¹⁰ Ungeachtet des erlittenen physischen und psychischen Schadens gilt ihr „Fehlverhalten“ als Angriff auf die Gruppenehre und erfordert unbedingt deren sofortige Wiederherstellung. Wenn der Mann „bei einem Angriff [...] nicht reagiert, verliert er seine Ehre.“¹¹¹ So muss die Frau zusätzlich zu der an ihr verübten Gewalttat die Rache ihrer männlichen Familienangehörigen fürchten. Im extremen Fall bedeutet das die Angst um das eigene Leben:

“In Mediterranean culture, a man’s honor tends to be wrought up with his ability to protect his womenfolk from seduction by strange men. Where a woman of the family sleeps around, it brings enormous shame on her father, brothers and cousins, and it is not unknown for them to kill her. These sentiments and this sort of behavior tend to be rural and to hold among the uneducated, but are not unknown in urban areas.”¹¹²

¹⁰⁸ Vgl. Schirmmacher, Christine [2], S. 178f.

¹⁰⁹ Schirmmacher, Christine [3], S. 8.

¹¹⁰ Oberwittler/Kasselt, S. 17.

¹¹¹ Königseder/Schulze.

¹¹² Kramer [1].

Das „Phänomen“ des sogenannten „Ehrenmordes“ ist folglich eine durch die Regeln des Ehrkonzeptes legitimierte Reaktion auf einen vom Mann wahrgenommenen Normbruch der Frau.¹¹³ Es ist ein Gebot, das sich direkt aus dem spezifischen, kulturellen Verständnis von Ehre ableitet. Die Vereinten Nationen schätzten die Zahl der Ehrenmorde jährlich weltweit auf etwa 5.000.¹¹⁴ In Deutschland liegt die Rate zwischen zehn und 20 jährlich mit steigender Tendenz.¹¹⁵

Bis zu diesem Punkt basieren meine Ausführungen auf kulturellen Aspekten aus vorislamischer Zeit. Zur Fokussierung und in Hinführung zu spezifischen Mechanismen der Konfliktlösung soll nun summarisch auf die speziell islamische Perspektive innerhalb der arabischen Kultur eingegangen werden.

2.2.1.3. Ehre im Kontext der Religion

Die arabische Kultur der heutigen Zeit ist unter der grobkörnigen Schablone einer kollektivistischen Schamkultur eine Welt, „in der der Islam den Alltag der Bevölkerung geprägt hat und entscheidend mitformt.“¹¹⁶

Mit dem Islam wurden bestimmte Charakteristika einer kollektivistischen Schamkultur innerhalb der arabischen Welt religiös-ideologisch zementiert. Was für die arabische Welt kulturtheoretisch bis zum heutigen Tag mit zahlreichen Einschränkungen nur holzschnittartig gilt, wird durch den Islam zu einem Modell in Reinform. So hat der Islam beispielsweise die ursprünglich rein kulturelle Perspektive zur Rolle der Frau durch Bezug zu einem höheren metaphysischen Sinn gefestigt. *Nagel* verdeutlicht dies eindrücklich: „Die Unterwerfung der Frau, vor allem in Sure 4¹¹⁷ geregelt, ist für die von Mohammed ins Leben gerufene Religion so wichtig, dass er nach islamischer Überlieferung in der Predigt, die er während seiner letzten Wallfahrt gehalten hat, feststellt: ‚Die (Ehe-)Frauen haben einen Anspruch gegen euch (Ehemänner), und ihr habt einen Anspruch gegen sie. Denn es obliegt ihnen, niemandem zu erlauben, sich in euer Bett zu legen, und niemandem, den ihr verabscheut, Zutritt zu eurem Haus zu gewähren, es sei denn mit eurer Erlaubnis. Handeln sie dem zuwider, so gilt, dass Allah euch gestattet hat, sie im Bett

¹¹³ Vgl. Oberwittler/Kasselt, S. 16f.

¹¹⁴ Vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. [1].

¹¹⁵ Vgl. Oberwittler/Kasselt und Ehrenmord.de

¹¹⁶ Lewy, S. 1.

¹¹⁷ Vgl. Koran, Sure 4 (www.koransuren.com).

zu meiden und sie zu schlagen, allerdings, ohne sie grausam zu quälen. Wenn sie dann ihr Fehlverhalten aufgeben und euch gehorchen, dann stehen ihnen Kleidung und Nahrung zu, wie es recht und billig ist. Die Frauen sind bei euch wie Kriegsgefangene, die über nichts aus eigener Macht verfügen.“¹¹⁸

Pfahl-Traughber erkennt in der arabisch-islamischen Gemeinschaft eine „homogene und identitäre Gesellschaftskonzeption [...], nach der sich alle Menschen [...] den politischen Vorgaben des [...] Glaubens zu unterwerfen haben.“¹¹⁹ Die soziologischen Auswirkungen entsprechen den Ansätzen der zugrundeliegenden Kulturmodelle. Den Gläubigen kommt „aus der Perspektive [...] kollektivistischen Denkens [...] keine Bedeutung und kein Wert mehr als Einzelpersonen zu.“¹²⁰ Entsprechend gilt autonomes und individuelles Verhalten „als Abweichung vom Islam und somit als schändlicher Ausdruck von Unmoral und Verderbnis.“¹²¹ Zusätzlich ist die Abgrenzung zu anderen Religionen für die Identitätsbestimmung prägnanter als die intrinsische Überzeugung. So wird zum Beispiel die Passion Christi von großen Teilen der muslimischen Welt als eine Schande angesehen:

“We refuse to believe God would permit him [Jesus Christ] to suffer death in such a shameful way.”¹²²

Die Intonierung der vermuteten Ehrverletzung führt in der islamischen Glaubenslehre sogar vereinzelt zu der Ansicht, dass sich das Christentum als unwürdig erweist und nur Muslime dem „Propheten Jesus“ gebührende Ehre erweisen:

“We honor (Jesus) more than you (Christians) do.”¹²³

Es zeigt sich, dass sowohl der traditionell-arabischen als auch der arabisch-islamischen Wahrnehmung von Ehre das gleiche Grundprinzip zugrunde liegt. Zwar nennt der Koran „den Begriff der ‚Ehre‘ an einigen wenigen Stellen (3, 26-27; 49, 13; 70, 23-35), aber dort geht es vielmehr um die Ehre, die Allah dem rechten

¹¹⁸ Nagel.

¹¹⁹ Pfahl-Traughber.

¹²⁰ ebd.

¹²¹ ebd.

¹²² Goerges, S. 4.

¹²³ Goerges, S. 5.

Gläubigen gibt, vor allem dadurch, dass er ihm nach seinem Tod Zugang zum Paradies gewährt.“¹²⁴ Zur individuellen oder kollektiven Wahrnehmung von Ehre im Sinne der Themensetzung dieser Arbeit gibt es im Koran keine Bezüge. Somit darf weiterhin gelten: „Was im Alltag im zwischenmenschlichen Bereich unter Ehre [...] verstanden wird, ist im Vorderen Orient viel mehr durch Traditionen bestimmt.“¹²⁵

Die umfassende kulturtheoretische und regionalspezifische Einbettung des Ehrbegriffs findet an dieser Stelle ihren Abschluss. Meine vorherigen Ausführungen dienten der kulturellen Sensibilisierung und einer entsprechenden Verständnissicherung. Die zentrale Bedeutung des Faktors der Ehre lässt Auswirkungen auf die Wahrnehmung, Entstehung und Beendigung von Konflikten vermuten.

2.3. Fokus: Die Kultur der Ehre und der Konflikt

Die kulturelle Vielfalt auf unserem Planeten ist beeindruckend. In einem idealen Verständnis würde aus diesem Potential – mehr als bislang – ein unschätzbare Wert für grundlegende Erkenntnisfragen des Menschen erwachsen. Dieses Wunder der Vielfalt dient allerdings bedauerlicherweise allzu oft als Grund für Konflikte und Auseinandersetzungen:

“This philosophy, whereby virtually every conflict can be managed or resolved, clashes with other cultural approaches to conflict.”¹²⁶

Die Einbettung in die vorgestellten Kulturmodelle hat die ausgeprägte Varianz der Wahrnehmungs- und Verständnismöglichkeiten von Ehre gezeigt. Sie überträgt sich logischerweise auf das kulturspezifische Verständnis von Konflikten, die in Abhängigkeit der Wahrnehmung des Ehrbegriffs stehen. Der Antagonismus entsteht hier in der Zusammenziehung von individualistischer Schuld- und kollektivistischer Schamkultur.

¹²⁴ Orientdienst [1].

¹²⁵ Orientdienst [2].

¹²⁶ Irani, S. 2.

2.3.1. Ehre in der Kulturtheorie und der Konflikt

In einer individualistisch geprägten Schuldkultur wird – bei modellhafter Betrachtung – ein durch Konflikt entstandenes Unrecht in dem Moment als Schuld wahrgenommen, in dem es geschieht. Eine Reinigung von dieser Schuld kann anschließend durch ein Schuldeingeständnis und im Idealfall einer zeitnahen Wiedergutmachung erfolgen. Grundsätzlich ist das Individuum bestrebt, „keine Schuld auf sich zu nehmen oder Schuld zu sühnen.“¹²⁷ Umgekehrt formuliert heißt das, „dass man sich seine Vergehen, Fehler, vergangenen Verbrechen und ähnliches eingesteht und dafür entschuldigt.“¹²⁸ In einer Schuldkultur neigt man zur Täterrolle und bekennt sich, ob zu Recht oder zu Unrecht, zu seiner Schuld. Dies begünstigt die Selbstkritik und die Korrekturfähigkeit.¹²⁹ Grundsätzlich legitimiert eine Verletzung der persönlichen Ehre in einer individualistisch geprägten Schuldkultur selten bis nie die Anwendung von Gewalt.¹³⁰

In einer kollektivistisch geprägten Schamkultur wird der eigentlichen Tat weniger Wert beigemessen als der Frage, in welcher Beziehung der Täter und das Opfer zueinanderstehen und wie das Gesicht gewahrt bzw. die Ehre verteidigt werden kann. Gleichzeitig gelten Angriffe auf die Ehre einzelner Personen automatisch als Angriffe auf das Kollektiv.¹³¹ Eine Verletzung der Ehre erfordert eine unmittelbare Wiederherstellung, um sozial lebensfähig zu bleiben.¹³² Die eigentliche, dem Konflikt zugrundeliegende Tat erfordert zumeist keine tatspezifische Aufarbeitung.¹³³ Lewy sieht innerhalb der Schamkultur die Ursachen in der nicht vorhandenen Fähigkeit zur Selbstkritik.¹³⁴ So werde „die eigene Schuld und Unzulänglichkeit verdrängt und anderen zugeschoben.“¹³⁵ Somit sei die Korrekturfähigkeit begrenzt.

¹²⁷ Beise-Ulrich, S. 23.

¹²⁸ Mahdi e.V.

¹²⁹ Vgl. Lewy, S. 2.

¹³⁰ Vgl. Haun/Wertenbruch, S. 3.

¹³¹ Vgl. Oberwittler/Kasselt, S. 33.

¹³² Vgl. Yazgan, S. 32.

¹³³ Vgl. Schirmacher, Christine [1], S. 1.

¹³⁴ Vgl. Lewy, S. 1.

¹³⁵ Lewy, S. 1.

2.3.2. Ehre in der arabischen Kultur und der Konflikt

Die kultur-spezifischen Parameter zur Wahrnehmung der Ehre in der arabischen Welt haben direkte Auswirkungen auf Verständnis und Wahrnehmung sowie auf Entstehung und Beilegung von Konflikten.

2.3.2.1. Konfliktwahrnehmung in der arabischen Kultur

In der arabischen Kultur wird jeglicher Konflikt grundsätzlich „als negativ und aufgrund seines potentiell zerstörerischen Charakters als gefährlich bewertet.“¹³⁶ Demgegenüber gelten in der westlichen Welt Konflikte als normale soziale Phänomene, die ein grundsätzlich positives und konstruktiv nutzbares Potential in sich bergen.¹³⁷ Abb. 1 veranschaulicht die wesentlichen, kulturspezifischen Unterschiede in der Wahrnehmung von Konflikten.

¹³⁶ Rohne, S. 105.

¹³⁷ Vgl. Rohne, S. 105.

Western assumptions about conflict include	Arab assumptions about conflict include
(a) that conflict is inevitable, normal, and can lead to positive change within enterprises;	(a) that it is negative, disruptive and dangerous;
(b) that conflict can be managed and resolved to the satisfaction of the disputants;	(b) that group affiliation, not individual interest, is the source of the strategies adopted during the resolution process;
(c) that the disputants' rational assessment of interests and generation of alternatives can yield value-added outcomes;	(c) that emotional spontaneity, social expectations and shared cultural values are accepted and indeed dominant during the process;
(d) that written and enforceable legal instruments are the ideal outcome of consensual conflict resolution processes;	(d) that shame, honor, dignity and reputation are the driving forces towards ultimate resolution;
(e) that negotiations is best facilitated by a third party who is independent and neutral;	(e) that the community has a vital interest in the disputants' reaching a settlement; and
(f) that the terms of the resolution are socially satisfactory if they are satisfactory to the disputants, and need not conform to the terms that a court might render; and	(f) that third-party intervention should be performed by people who are known, trusted and respected, and who are personally involved by the repaired, durable relationships between the parties, not the satisfactory allocation of particular resources or risks.
(g) that the resolution process typically addresses the allocation of resources and risks as to which there are competing claims."	

Abb. 1: Konfliktwahrnehmung im Vergleich (Ausführungen von Phillips¹³⁸; eigene Darstellung).

Es zeigt sich erneut, dass die Bedeutung der Gruppenzugehörigkeit in der arabischen Kultur konkrete Auswirkungen auf die Wahrnehmung von Konflikten hat. Daraus bildet sich der Nährboden zur Entstehung von Konflikten.

2.3.2.2. *Konfliktentstehung in der arabischen Kultur*

In der arabischen Kultur entsteht ein Konflikt durch die Verletzung der Ehre und nicht durch die zugrundeliegende Tat. Das bedeutet, „dass es weniger auf die faktische Verletzung von Verhaltensnormen ankommt als auf die Auswirkungen, die

¹³⁸ Phillips.

diese auf das Ansehen der Familie und damit auf ihr symbolisches Kapital haben.“¹³⁹ Dabei gilt die Ehre erst dann als verletzt, wenn der Angriff öffentlich wahrgenommen wurde. Die Familie sieht erst dann einen Konflikt, „wenn die Grenzüberschreitung öffentlich gemacht wurde und die Familie als Zeuge oder durch Dritte mit der Ehrverletzung konfrontiert wurde.“¹⁴⁰ Wenn Normverstöße nicht bekannt werden und die Reputation des Kollektivs nicht gefährdet ist, besteht keine Notwendigkeit der Sanktionierung oder Rache. Das bedeutet unter Umständen auch, dass die Familie von bestimmten kulturellen Verstößen oder Angriffen zwar wissen kann, aber sich, allein aufgrund dieser Tatsache, noch nicht zu einer Gegenhandlung veranlasst sieht: „Moralisches Fehlverhalten verlangt im Grunde erst dann Konsequenzen, wenn die Öffentlichkeit davon erfährt.“¹⁴¹ Interessanterweise genügt hierfür bereits das öffentliche Gerede oder Gerüchte. Ein tatsächlicher Beweis ist „unnötig, ein entlastender Gegenbeweis unmöglich, sobald der öffentliche Ruf beschädigt ist.“¹⁴² Diese Form der Konfliktentstehung wird genährt durch die in der arabischen Kultur verbreitete Bereitschaft zum Glauben an Verschwörung, übler Nachrede und der damit verbundenen Angst des sozialen Todes.¹⁴³

2.3.2.3. Konfliktlösung in der arabischen Kultur

In der arabischen Kultur gilt der Konflikt als gelöst, wenn die verletzte Ehre wiederhergestellt wurde. Dieser zentrale Aspekt ist durch nichts zu kompensieren. Die Wiederherstellung der Ehre „ist regelmäßig das vorrangige Ziel und das wesentlichste Bedürfnis der Beteiligten.“¹⁴⁴ Daraus ergibt sich für die Opferseite das Recht und die Pflicht, „für die Tat Rache zu üben, um so die verletzte Ehre der Familie wiederherzustellen.“¹⁴⁵

¹³⁹ Oberwittler/Kasselt, S. 17.

¹⁴⁰ Schirmmacher, Christine [2], S. 180.

¹⁴¹ ebd.

¹⁴² Oberwittler/Kasselt, S. 17.

¹⁴³ Vgl. u.a. Bickel und Tibi.

¹⁴⁴ Rohne, S. 105.

¹⁴⁵ Rohne, S. 108.

“Private justice is meted out through a network in which political and/or religious leaders determine the outcome of feuds between clans or conflicts between individuals. Ideologies of honor and shame [...] play a key role in this context.”¹⁴⁶

Ein ehrenhafter Mann muss „stets in der Lage und willens sein zu kämpfen [...]; er muss auf jede Herausforderung oder Beleidigung seiner Ehre unerbittlich reagieren und darf sich nicht versöhnlich zeigen, wenn seine Ehre verletzt wurde.“¹⁴⁷ Diese Form der Selbsthilfe kann sich gegen das Eigentum sowie gegen Leib und Leben des Täters bzw. der Angehörigen der Täterfamilie richten.¹⁴⁸ Funk beschreibt dieses Konzept aus psychologischer Sicht als eine projektive Lösung: „Die dem Betroffenen zugefügte Schmach wird durch das schmachvolle Ende eines anderen aus der Welt geschaffen.“¹⁴⁹

In Kapitel 2.2.1.2. habe ich ausgeführt, dass in extremen Fällen auch die Tötung eines Familienmitglieds kulturell legitimiert sein kann. Darüber hinaus existiert eine weitere Form zur Wiederherstellung der Ehre: die so genannte *Blutrache*. Die Ehre kann hier „gemäß dem zugrunde liegenden Ehrenkodex auch durch andere Handlungen wiederhergestellt werden, beispielsweise durch Zahlung eines so genannten Blutgeldes oder durch einen offiziellen Verzicht auf die Ausübung der Rache; die Blutrache dient also nur als *Ultima Ratio* der Konfliktregulierung. Des Weiteren wird Blutrache gemäß dem zugrunde liegenden Ehrenkodex niemals im eigenen Familienverband verübt, sondern ist immer nach außen gerichtet.“¹⁵⁰

Kapitel 3 wird aufzeigen, dass die Anwendung von Gewalt nicht die einzige Möglichkeit zur Wiederherstellung der Ehre ist.

2.4. Fazit: Abschluss Kapitel 2

Zur Vorbereitung auf meine weiteren Ausführungen habe ich in diesem Kapitel den Begriff der Ehre in seiner kulturellen Abhängigkeit vorgestellt. Über die grundlegenden Kulturmodelle habe ich mich sukzessive dem Ehrbegriff in der arabischen Kultur angenähert und auf jeder Abstraktionsebene die Relevanz für den

¹⁴⁶ Irani, S. 9f.

¹⁴⁷ Petersen, S. 30.

¹⁴⁸ Rohne, S. 108.

¹⁴⁹ Funk, S. 12.

¹⁵⁰ Oberwittler/Kasselt, S. 18f.

Konflikt herausgearbeitet. Ich habe auch deutlich gemacht, dass ein Verfahren, das sich ausschließlich der Wiederherstellung der Ehre widmet, erst dann nachvollziehbar ist, wenn Ehre durch die kulturelle Brille einer kollektivistisch geprägten Gesellschaft wahrgenommen werden kann.

Auf Basis dieser Erkenntnisse erfolgt nun die Darstellung eines traditionellen palästinensischen Verfahrens der Konfliktbeilegung: Sulha.

3. „Sulha“: Konfliktbeendigung durch Wiederherstellung der Ehre

Im Laufe der Geschichte haben sich in unterschiedlichen Kulturen und Völkern spezifische Methoden der Streitbeilegung und Konfliktschlichtung herausgebildet. Dabei lassen sich durchaus singuläre Ähnlichkeiten feststellen, wie etwa die weit verbreitete Vermittlung durch Dritte. Gleichwohl verbleiben verfahrensdefinierende Unterschiede, die in der jeweils kulturspezifischen Konfliktwahrnehmung und entsprechenden Lösungsableitung begründet liegen. Viele dieser traditionellen Methoden finden auch heute noch Anwendung, entweder – mit den damit verbundenen Herausforderungen – parallel zum vorherrschenden Rechtssystem oder durch eine entsprechende Eingliederung. Sulha ist ein traditionelles arabisches Konfliktbeendigungsverfahren. Es hat zum Ziel, „die Versöhnung zwischen streitenden Clans in muslimischen und arabischen Gesellschaften durch die Wiederherstellung der Ehre des Geschädigten-Clans zu erreichen.“¹⁵¹

In diesem Kapitel werde ich mit Ausführungen über die terminologischen und kulturell-historischen Ursprünge der Sulha zunächst den Rahmen für die weitere Befassung setzen. Im Anschluss folgt die Darstellung eines idealtypischen Ablaufs des Sulha-Rituals. Im Fokus steht zuletzt die Bedeutung der Sulha in der Gegenwart. Ich werde zeigen, dass Sulha bis zum heutigen Tag Anwendung findet und im entsprechenden Anwendungsgebiet nach wie vor ein anerkanntes und wichtiges Verfahren der Konfliktbeendigung ist.

3.1. Rahmensetzung: Von den Ursprüngen bis heute

Ein Verfahren wird gemeinhin als „traditionell“ bezeichnet, um auf eine lange Geschichte und gleichzeitig auf besondere Merkmale hinzuweisen. Ähnlich wie zuvor beim Begriff der „Kultur“ entsteht auf diese Weise der Anschein einer Präzisierung mittels eines unpräzisen Begriffs. In dieser Arbeit folge ich der Definition von *Assmann* und verstehe unter Tradition „im allgemeinen die kulturelle Ausstattung, die die Mitglieder einer Gruppe an ihre Nachkommen weitergeben.“¹⁵² Diese beinhalten Verhaltensweisen und Wertorientierungen.¹⁵³

¹⁵¹ Pely [2], S. 31.

¹⁵² Assmann, Aleida, S. 169.

¹⁵³ ebd.

Obwohl Sulha in der Literatur überwiegend als „Verfahren“ bezeichnet wird, gleicht sie eher einem Ritual:

“Sulh or Sulha is used consistently throughout the literature referring to the process of reconciliation. Equally the term Sulha is employed in some regions to refer to the event or ritual of reconciliation rather than the process.”¹⁵⁴

Im gleichen Verständnis wie *Irani/Funk* verwende ich in dieser Arbeit „Verfahren“ und „Ritual“ im Sinne eines „ritualisierten Verfahrens“ synonym:

Sulha will be employed “to refer to a ritualized process of restorative justice and peacemaking and to the actual outcome or condition sealed by that process.”¹⁵⁵

Ablauf und Struktur der Sulha wurden zu keiner Zeit schriftlich fixiert. Auch heute gibt es dazu keine Bestrebungen, da eine solche Niederlegung einer Form der Professionalisierung gleichkäme, die der Idee einer unentgeltlichen Fürsorge um die Gemeinschaft widersprechen würde:

“By Arab tradition (and, later, Islamic practice) dispute resolution is not professionalized, but rather an exercise of one’s civic concern for the community.”¹⁵⁶

Die generationenübergreifend ausschließlich mündlich erfolgte Weitergabe erschwert allerdings die Bestimmung der Ursprünge. Die gängigen Annahmen zu den Ursprüngen der Sulha leiten sich aus Betrachtungen zu Terminologie und Kultur ab. Während die terminologischen Wurzeln eindeutig sind, basieren die Annahmen zum kulturellen Ursprung auf der Kontextsetzung zum regionalen Anwendungsraum.

¹⁵⁴ Gellman/Vuinovich, S. 3.

¹⁵⁵ Irani/Funk, S. 22.

¹⁵⁶ Phillips.

3.1.1. Der terminologische Ursprung der Sulha

Für „Frieden“ gibt es in der arabischen Sprache mehrere Begriffe. Mit *Salaam* wird die übergeordnete, abstrakte Vorstellung von Frieden umschrieben.¹⁵⁷ Das hebräische Pendant „Shalom“ lässt die sprachliche Verwandtschaft erkennen. Der konkrete Akt der Friedensherstellung heißt *Sulh*, was mit „Wiederherstellung“, „Zusammenarbeit“, „Schlichtung“ oder „Vergebung“ übersetzt werden kann.¹⁵⁸ *Sulh* ist terminologisch Wurzel des Sulha-Verfahrens:

“The term ‘sulha’ derives from the Arabic word *Sulh*. The abstract concept of peace is *Salaam*, but the literal act of stopping conflict and settling into peace is *Sulh*. The word can also mean ‘reconciliation’, ‘cooperation’ or ‘forgiveness’.”¹⁵⁹

Erneut halte ich die sprachliche Nähe zum hebräischen Pendant in diesem Kontext für erwähnenswert:

“The root of the name comes from ‘Sulh’ – which [...] sounds very similar to ‘Sliha’ – the Hebrew word for forgiveness.”¹⁶⁰

Und schließlich: *Hudna* ist in seiner Bedeutung eher mit dem deutschen Wort „Waffenstillstand“ gleichzusetzen. Entsprechend ist *Hudna* mit einem Ablaufdatum versehen und dient im Wesentlichen als zeitlich begrenztes „Window of Opportunity“ auf dem Weg zu dauerhaftem Frieden. Wie sich später zeigt, bildet *Hudna* im Verlauf der Sulha einen wichtigen Zwischenschritt.

3.1.2. Der kulturell-historische Ursprung der Sulha

Die kulturell-historischen Ursprünge der Sulha lassen sich mindestens 2.000 Jahre zurückverfolgen. Sie finden sich in den Traditionen beduinischer Wüstenstämme.¹⁶¹

¹⁵⁷ Vgl. Kapitel 4.

¹⁵⁸ Vgl. Tarabeih/Shmueli/Khamaisi, S. 51.

¹⁵⁹ Phillips.

¹⁶⁰ Paiss.

¹⁶¹ Vgl. Rohne, S. 106.

“A structure for resolving conflict has existed in the Arab culture for centuries called Sulha. In the harsh environments of the desert, a beautiful pearl of reconciliation was forged. At the heart of Arab society, conflict resolution has been practised for centuries in the form of the Sulha (Settlement).”¹⁶²

Die harten Lebensumstände der damaligen Zeit erforderten absoluten Verlass auf den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Das Kollektiv garantierte Schutz und damit das Überleben. Im Gegenzug verlangte es bedingungslosen Einsatz und entsprechende Verteidigung im Falle von Angriffen. Es galt, menschliche Verluste gering zu halten, da die Mitglieder der Stämme, über die Verteidigung hinaus, noch weitere wertvolle Aufgaben für das Gemeinwohl hatten. Endlose und verlustreiche Konflikte schwächten die Gruppe und gefährdeten damit das Leben Aller. Folglich mussten andere Lösungen der Konfliktbeendigung gefunden werden:

“Given the severity of life conditions in the desert, competing tribes long ago realized that sulh is a better alternative to endless cycles of vengeance.”¹⁶³

Die Rückführung auf die über 2.000 Jahre alte Tradition und Geschichte der Beduinenstämme belegt die vorislamischen Wurzeln der Sulha:

“Long before the introduction of Islam, Arab tribes created a procedure to identify and resolve disputes that threatened social stability.”¹⁶⁴

Trotzdem finden sich in der Literatur vereinzelt Versuche, die Ursprünge der Sulha religiös zu verankern. Als Beispiel sei *Pely* erwähnt. Er sieht die Wurzeln des Sulha-Verfahrens im Koran, „dem heiligen Buch des Islam“¹⁶⁵ und führt als Beleg für diese These Sure 42:40 an: „Die Vergeltung für eine böse Tat ist etwas gleich Böses. Wer aber verzeiht und Besserung bringt, dessen Lohn obliegt Allah. Er liebt ja nicht die Ungerechten.“¹⁶⁶ *Pely* zieht daraus den Schluss, „dass das

¹⁶² 30 Days of Prayer.

¹⁶³ Irani, S. 12.

¹⁶⁴ Phillips.

¹⁶⁵ Pely [2], S. 33.

¹⁶⁶ Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V.

Sulha-Verfahren dadurch funktioniert, dass die Beschreibung des Korans umgesetzt wird.¹⁶⁷ Meiner Meinung nach ist *Pelys* These nicht haltbar, gleichwohl es unstrittig ist, dass Sulha in den islamischen Wertekanon übernommen wurde.¹⁶⁸

“According to Islamic Law (Shari’a), the purpose of sulh is to end conflict and hostility among believers so that they may conduct their relationships in peace and amity. [...] In Islamic Law, sulh is a form of contract, legally binding on both the individual and community levels.”¹⁶⁹

Infolge dieser Adaption hat Sulha bis zum heutigen Tag „vor allem für islamisch geprägte Gesellschaften Relevanz.“¹⁷⁰ Allerdings „wird die Sulha grundsätzlich unabhängig von den religiösen Grenzen praktiziert und basiert weniger auf religiösen als auf gemeinsamen soziokulturellen Werten, die für die Beteiligten die tragende Grundlage für die Akzeptanz und Durchführung des Sulha-Verfahrens bilden.“¹⁷¹ *Pely* liegt falsch, wenn er die Sulha als originär islamisches Verfahren etikettiert:

“The Arab practice of sulha [...] is centuries old, pre-dating even the Prophet.”¹⁷²

Nach meinem Widerspruch folgt allerdings ein Zugeständnis: Ich nehme an, dass die durch Adaption bestehende Deckungsgleichheit kultureller und religiöser Aspekte für ein Überdauern des Sulha-Verfahrens bis zum heutigen Tage maßgeblich ist.

¹⁶⁷ *Pely* [2], S. 33.

¹⁶⁸ Vgl. Phillips.

¹⁶⁹ Irani, S. 12.

¹⁷⁰ Rohne, S. 104.

¹⁷¹ ebd.

¹⁷² Phillips.

3.2. Vogelperspektive: Das traditionelle Verfahren Sulha im Detail¹⁷³

Die Sulha ist ein einzigartiges, transformatives und restauratives Verfahren zur Konfliktbeendigung.¹⁷⁴ Allgemein formuliert bezeichnet *Pely* das übergeordnete Ziel von Sulha „als Bestrebung [...], das vom Konflikt beeinträchtigte soziale Gebilde der Gemeinschaft zu ‚reparieren‘, indem die Beziehungen zwischen den Betroffenen und ihren Verwandten wieder in Ordnung gebracht werden.“¹⁷⁵

3.2.1. Vorgeschichte und Initiierung

In Kapitel 2.3.1. habe ich ausgeführt, dass in der arabischen Kultur nicht die Tat, sondern vielmehr die öffentliche Wahrnehmung die eigentliche Ehrverletzung begründet. Infolgedessen erhält die Opferseite das Recht zur entsprechenden Wiederherstellung. Das erlaubt im extremen Fall auch die Anwendung von Gewalt bis hin zum Mord. Die Täterseite ist dagegen bestrebt, diesem Selbsthilferecht der Opferseite zu entgehen und ersucht die vermittelnde Hilfe der *Jaha* mit dem Ziel, ein Sulha-Verfahren zu eröffnen.

3.2.1.1. Zur Berufung der Jaha

Vor der Eröffnung eines Sulha-Verfahrens sucht der Täter oder ein Vertreter des Täter-Clans einen oder mehrere in der Gemeinschaft anerkannte Männer auf und bittet sie um Vermittlung. Für die Männer „ist es eine Sache der Ehre, als Mitglied der Delegation zu fungieren, die sie auch ehrenamtlich ausüben und nicht ablehnen.“¹⁷⁶ Nach möglicher Hinzuziehung weiterer Männer bildet diese Gruppe schließlich die *Jaha*: eine maximal 20-köpfige Vermittlungsdelegation zur Beilegung des Konflikts.

Die Zusammensetzung der *Jaha* erfordert viel Feingefühl und soll im Ergebnis dafür sorgen, „dass sich die Konfliktparteien als in ihren jeweiligen Bedürfnissen [...] wahr- und ernstgenommen erleben.“¹⁷⁷ Die gesellschaftliche Stellung und der Ruf dieser Männer sind entscheidend zur Anerkennung als vermittelnde Instanz:

¹⁷³ Anmerkung: Dieses Kapitel orientiert sich grundsätzlich an den Ausführungen von Rohne, S. 108 ff. Weitere Bezugnahmen werden gesondert kenntlich gemacht.

¹⁷⁴ Vgl. *Pely* [2], S. 31.

¹⁷⁵ *Pely* [2], S. 31.

¹⁷⁶ Reif, S. 48.

¹⁷⁷ Rohne, S. 112.

“In [...] Arab culture in general, the mediator is perceived as someone having all the answers and solutions. He therefore has a great deal of power and responsibility.”¹⁷⁸

Der spätere Erfolg des Sulha-Verfahrens hängt wesentlich davon ab, „wie exakt das von außen eingreifende Komitee eine gut austarierte, vielfältige Mischung von Mediations- und Schlichtungsmethoden anwendet, die darauf abgestimmt sind, die Versöhnungsziele [...] zu erreichen.“¹⁷⁹

“The composition of the Jaha reflects the Arab approach to the preferred third party being an unbiased insider with ongoing connections to the major disputants as well as a strong sense of the common good and standing within the community.”¹⁸⁰

3.2.1.2. Zur Aufgabe der Jaha

Die Aufgabe der Jaha ist die Leitung des Sulha-Verfahrens. Sie soll unter Anwendung etablierter Rituale die Streitparteien vom Gedanken der Rache abbringen, Bedingungen zur Konfliktbeilegung erarbeiten und „die Ehre und Rechte aller Beteiligten“¹⁸¹ weitestgehend wiederherstellen bzw. schützen:

“The Jaha provides three main functions: it sits with the bereaved family, arrives at an agreement with them for a ceasefire and truce, supplicate the victims to agree to a monetary compensation and acts as an arbitration committee to make a ruling on the case.”¹⁸²

Pely geht einen Schritt weiter und sieht nicht nur die Konfliktbeilegung, sondern auch „die Versöhnung beider Clans und eine friedliche Beziehung innerhalb des erweiterten sozialen Umfelds“¹⁸³ als das anzustrebende Ziel:

¹⁷⁸ Irani, S. 4.

¹⁷⁹ Pely [2], S. 33.

¹⁸⁰ Tarabeih/Shmueli/Khamaisi, S. 52.

¹⁸¹ Rohne, S. 111.

¹⁸² Zoughbi, S. 68.

¹⁸³ Pely [2], S. 34.

“The task of the [...] *jaha* is not to judge, punish or condemn the offending party, but rather, to preserve the good names of both the families involved and to reaffirm the necessity of ongoing relationships within the community.”¹⁸⁴

Jedes andere Ergebnis wäre für die Mitglieder der *Jaha* ein fatales Eingeständnis des Versagens:

“If (the third party) does not provide the answers, he or she is not really respected or considered to be legitimate.”¹⁸⁵

Das *Jaha*-Komitee wird sich daher zunächst die uneingeschränkte Autorität für das Verfahren sichern, um alle weiteren Entscheidungen auf diese Weise legitimieren zu können. Erst dann beginnt es „mithilfe von Shuttlediplomatie und einer Reihe von Ritualen und Riten die Streitparteien dazu zu bringen, ihre traditionelle Neigung zur Rache aufzugeben und zu einer verzeihenden Einstellung zu gelangen.“¹⁸⁶ Als Schlüssel dazu wird die *Jaha* „in starkem Maße auf das Ehrgefühl“¹⁸⁷ der Streitparteien einwirken:

“The closely-joined concept of honor [...] is critical to the process. The pressure to retaliate for an injury to a close family member is predicated on honor. The injured party’s acceptance of the *jaha*, rather than exercising its rights of revenge, is framed as a gesture demonstrating that family’s honor.”¹⁸⁸

3.2.1.3. Zur Organisation der *Jaha*

Die Zusammenkünfte der *Jaha*-Mitglieder dienen internen Beratungen und müssen zwingend in neutralen Räumlichkeiten stattfinden. Beim ersten Treffen wird zunächst absolute Vertraulichkeit und Verschwiegenheit vereinbart. Anschließend entwickeln die *Jaha*-Mitglieder ihre Prozessstrategie und erörtern Maßnahmen für die erfolgreiche Konfliktbeendigung. Schließlich verständigen sie sich darauf, dass

¹⁸⁴ Irani, S. 12f.

¹⁸⁵ Irani, S. 4.

¹⁸⁶ Pely [2], S. 31.

¹⁸⁷ Pely [2], S. 33.

¹⁸⁸ Phillips.

fortan alle Entscheidungen – vor allem das finale Verhandlungsergebnis – einstimmig getroffen werden und damit unabänderlich sind.

3.2.2. Ablauf und Struktur

Der Ablauf der Sulha ist niemals einheitlich. Entsprechend der Konfliktparameter, wie etwa Parteien, Anzahl der Beteiligten, Region, Konfliktgegenstand, Art und Anzahl der berufenen Schlichter, können sich Sulha-Verfahren hinsichtlich ihrer Gestaltung und Umsetzung stark unterscheiden.¹⁸⁹ Das in der Sulha beinhaltete Versöhnungsritual lässt sich demgegenüber als zugrundeliegendes Prinzip relativ verbindlich darstellen.

3.2.2.1. Die Eröffnungsphase

Die Beauftragung der Jaha durch die Täterseite sendet ein wichtiges Zeichen der Reue und gilt als Anerkennung des Leidens der Opferfamilie. Um dies zu dokumentieren und der Opferseite sichtbar zu machen, sucht die Jaha so schnell wie möglich die Vertreter der Opferseite auf:

“A date is set to visit the offended family household in their home in the presence of the extended family members.”¹⁹⁰

Dieser erste Besuch dient dazu, das Einverständnis der Opferseite und die entsprechende Bereitschaft für die Durchführung der Sulha zu erlangen. Zudem dokumentiert die Täterseite durch den Besuch der Jaha, dass sie die Opferfamilie nicht durch einen direkten Kontakt weiter belasten will. Dabei ist für diesen ersten Besuch der Zeitfaktor von entscheidender Bedeutung, denn jede unnötige Verzögerung würde als zusätzliche Beleidigung wahrgenommen werden. In der arabischen Kultur sagt man: „Sie gingen schlafen, während unsere Ehre verletzt ist.“¹⁹¹

Die Opferseite nimmt dieses Signal als ritualisierte Aussage lediglich zur Kenntnis. Aus ihr ergibt sich noch keine zwingende Folgewirkung, denn für die Opferseite ist bis zu diesem Zeitpunkt noch nichts geschehen, was auch nur im Ansatz die verletzte Ehre repariert hätte. Daher verfügt sie nach wie vor über die Option, durch Anwendung von Gewalt den Prozess der Wiederherstellung der Ehre

¹⁸⁹ Vgl. Bergner, S. 8.

¹⁹⁰ Özcelik, S. 11.

¹⁹¹ Rohne, S. 109.

in die eigenen Hände zu nehmen und auf diese Weise zu beschleunigen. An dieser Stelle erweist sich heutzutage – trotz der eigentlich vorislamischen Wurzeln der Sulha – die erfolgreiche Adaption des Verfahrens in den islamischen Glaubens- und Ethikkanon durchaus als vorteilhaft: Die Jaha kann neben den gemeinsamen traditionellen auch die geteilten religiösen Werte betonen und unter Umständen argumentativ unterstützende Passagen aus dem Koran heranziehen.

Nach erfolgreicher Überzeugungsarbeit der Jaha erteilt ein Repräsentant der Opferseite – gleichwohl verbindlich für jedes Mitglied – schließlich die Einverständniserklärung zur Durchführung des Sulha-Verfahrens. Für die Jaha markiert diese erteilte Prokura zur Vermittlung innerhalb des Konflikts einen entscheidenden Punkt im Verfahren. Sie hat nun die Handlungs- und Verfahrensvollmacht beider Konfliktparteien und wird fortan behutsam auf die Opferseite einwirken, um sie von den Vorteilen einer gewaltfreien Konfliktbeendigung für beide Seiten zu überzeugen:

“The mediation team takes the responsibility for implementation and compensation for the damage (justice and reconciliation).”¹⁹²

Gleichzeitig verzeichnet sie einen ersten Erfolg, da durch die ausgehandelte Einverständniserklärung der Opferseite automatisch ein *temporärer* Verzicht auf das Selbsthilferecht garantiert wird. Diese Waffenstillstandsvereinbarung (*Hudna*) wird unmittelbar durch Zahlung einer Geldsumme (*Atwa*) durch die Täterseite untermauert:

“The offender acknowledges his/her wrongdoing and apologizes to the victim. He/she also makes a commitment to repair the damage and asks for forgiveness (truth, acknowledgement and reconciliation).”¹⁹³

Aus dieser vorläufigen – keinesfalls belastbaren – „Gleichgewichtssituation“ erwachsen wiederum zwei mögliche Folge-Szenarien: Im ersten Fall nimmt die Opferseite die Geldsumme an und kann ihrerseits ab diesem Zeitpunkt den Sulha-Prozess nicht ohne erheblichen Gesichtsverlust abbrechen. Im zweiten Fall verzichtet die Opferseite zunächst auf die Annahme der Geldsumme, setzt aber ihr Ehrenwort zur Einhaltung der *Hudna* ein. Letztere Variante (*Sharaf*) wird gemeinhin als ehrwürdige Geste wahrgenommen und gewertet.

¹⁹² Özcelik, S. 11.

¹⁹³ ebd.

Letzten Endes führen beide Szenarien zu demselben Ergebnis: Die Konfliktparteien haben sich verpflichtet, die von der Jaha erzielten Verhandlungsergebnisse vollständig und ohne Ausnahme zu akzeptieren.¹⁹⁴ Die Sulha geht in die Vermittlungs- und Verhandlungsphase über.

3.2.2.2. Die Vermittlungs- und Verhandlungsphase

Das Ziel der Vermittlungs- und Verhandlungsphase ist die Festlegung einer weiteren Geldsumme (*Diya*). Dabei handelt es sich um die Entschädigung, die der Opferseite zuteilwerden soll:

“A blood price is paid to the family of the victim that usually involves an amount of money (*diya*) set by the mediators. The *diya* (blood money) or an exchange of goods substitutes for the exchange of death.”¹⁹⁵

Ihre Höhe richtet sich nach verschiedenen Faktoren, wie etwa den Folgen des Konflikts, der Art der Begehung oder der Person des Opfers:¹⁹⁶

“The decision whether to accept the payments of *atwa* and *diya* can be driven by considerations of resting upon one’s honor. Honor dictates the setting of the amount of the *diya* and whether it will be accepted, once offered.”¹⁹⁷

Die Jaha arbeitet grundsätzlich separat mit den Konfliktbeteiligten und wendet dazu eine Art Shuttleverfahren an. Die Täterseite hat dabei die fortbestehende Verpflichtung, ein direktes Aufeinandertreffen mit der Opferseite für die Dauer des Verfahrens zu vermeiden. Unter Umständen (bspw. in einem Nachbarschaftsstreit) wird dafür zur Einhaltung sogar ein vorübergehender Umzug notwendig. Bei zufälligen Begegnungen (bspw. in öffentlichen Verkehrsmitteln) ist die Täterseite verpflichtet, sich schnellstmöglich zurückzuziehen.

Am Ende des Shuttle-Verfahrens verkündet die Jaha ihr Urteil. Die Konfliktparteien sind durch ihre zuvor erfolgte Prokura-Erteilung an diese Entscheidung und die beschlossene Höhe der Entschädigungsleistung¹⁹⁸ gebunden und haben

¹⁹⁴ Vgl. Pely [2].

¹⁹⁵ Irani, S. 13.

¹⁹⁶ Vgl. Rohne, S. 112.

¹⁹⁷ Phillips.

¹⁹⁸ Vgl. Kapitel 3.2.2.1.

keine Möglichkeit der Nachverhandlung. Daraus kann sich unter Umständen ein Dilemma ergeben, denn die Jaha besitzt keine Durchsetzungsbefugnis. Gleichzeitig ist jedoch das Einverständnis der Konfliktparteien zu dem Urteil für die Beendigung der Sulha zwingend erforderlich. In einem solchen Fall „treten [...] kulturspezifische Besonderheiten zur Konsensbildung hervor.“¹⁹⁹ Zwar bleibt das Urteil der Jaha inhaltlich unveränderbar. Sie wird nun allerdings auf die vermeintlich benachteiligte Partei zugehen und ihr die Entscheidung dezidiert erläutern. Dabei wird sie auf gemeinsame, geteilte Werte und Normen verweisen, „wie sie der betroffenen Gesellschaft und damit auch dem Sulha-Verfahren eigen sind.“²⁰⁰ Sie wird darauf hinweisen, dass durch Verweigerung der Zustimmung ein Präzedenzfall entstehen würde, der die auf Vergleichsfällen beruhende Sulha-Praxis für künftige Fälle grundlegend gefährden könnte. In einer letzten Eskalationsstufe werden weitere respektierte Außenstehende zur Bestätigung der Korrektheit der Entscheidung hinzugezogen. Deren Beteiligung gilt als Anerkennung der beiderseitigen Anliegen. Die Opferseite wird spätestens zu diesem Zeitpunkt ihre Zustimmung erteilen, da eine fortdauernde Verweigerung einer Ehrverletzung der Honoratioren gleichkäme.

Damit ist die Vermittlungs- und Verhandlungsphase abgeschlossen. Der Konflikt gilt als geklärt. Die von der Jaha entschiedenen formalen Maßnahmen, wie die Zahlung der Diya, werden zügig vollzogen, um die Voraussetzungen für den nun folgenden, kulturspezifisch definierten und letztendlich wichtigsten Teil der Sulha zu schaffen: Das Abschlussritual.

3.2.2.3. Die Konfliktbeendigung und das Abschlussritual

Die Festlegung von Zeit und Ort zur Durchführung des Abschlussrituals obliegt allein der Opferseite. Nach Mitteilung an die Jaha lädt sie Familienmitglieder und zahlreiche weitere Angehörige der Gemeinschaft zur Bezeugung der Wiederherstellung ihrer Ehre ein. Dieses öffentlich durchgeführte Zeremoniell vor größtmöglichem Publikum hat „Beweis- bzw. Proklamationsfunktion, dass sich die Beteiligten vor der Gemeinschaft zu der Konfliktbeilegung verpflichten.“²⁰¹ Auch unbeteiligte Würdenträger und Personen öffentlichen Ansehens drücken durch ihre Anwesenheit ihren Respekt gegenüber der Opferseite aus. Aus meiner Sicht steht

¹⁹⁹ Rohne, S. 113.

²⁰⁰ ebd.

²⁰¹ Rohne, S. 115.

hinter dem Wunsch nach größtmöglichem Publikum aber noch ein weiterer, umgekehrt-kausaler Aspekt: Die Demütigung des Täters. Dabei gilt: Je größer das Publikum, umso größer die Genugtuung der Opferseite. Für diese These, die aus meiner Sicht durch die intrinsische Logik der Sulha legitimiert ist, habe ich allerdings in der Literatur keine Unterstützung gefunden. Ich muss sie daher an dieser Stelle ohne argumentative Flankierung stehen lassen.

Das Ritual der Konfliktbeilegung beginnt, indem sich die Opferfamilie in Gegenwart der Jaha an dem von ihr zuvor festgelegten Ort aufreihet. Im nächsten Schritt übergibt die Jaha eine weiße Fahne an einen Vertreter der Opferpartei. Dieser bindet einen festen Knoten und gibt die Fahne an die Jaha zurück. Damit wird sowohl der Wille zur Beilegung des Konfliktes dokumentiert als auch die Zusage, das Ergebnis der Sulha zu akzeptieren und an der Gegenseite keine Rache zu üben. Unter dem Schutz dieser Zusage wird die Täterseite anschließend durch die Jaha auf den Platz geführt, wobei entweder der Täter selbst, oder – beispielsweise im Falle einer Inhaftierung – ein Vertreter die Fahne trägt.²⁰² Die Täterseite reiht sich gegenüber der Opferseite auf und bittet – erstmalig direkt und unmittelbar – um Entschuldigung, woraufhin die Opferseite ohne Verzögerung entlastend antwortet:

“the village square. The families of both the victim and the guilty party line up on both sides of the road and exchange greetings and accept apologies, especially the aggrieved party.”²⁰³

Es folgt die Überreichung der vereinbarten *Diya*. Dabei wird betont, dass diese Form der Kompensation keineswegs der Preis für die zugefügte Verletzung ist, sondern lediglich eine symbolische Form der Wiedergutmachung und eine Äußerung der Reue darstellt. Die Opferseite nimmt die *Diya* an. Optional wäre auch eine unmittelbare Rückgabe möglich, was als besonders ehrwürdige Geste gelten würde. Gleichwohl wird dies nicht erwartet und das Ausbleiben einer Rückgabe hat keine negative Rückwirkung. In jedem Fall leitet die ritualisierte Kompensationsleistung zum emotionalen Höhepunkt der Sulha und dem prozessualen Abschluss über.

²⁰² Rohne weist an dieser Stelle (S. 115) unter Bezugnahme auf *Jabbour* (S. 61) darauf hin, dass zur Durchführung des Rituals ein inhaftierter Täter unter Umständen – entsprechend abhängig von der jeweiligen Jurisdiktion – vorübergehend aus der Haft entlassen werden kann.

²⁰³ Irani, S. 13.

Unter dem Schutz der weißen Fahne und der Jaha gibt der Täter – oder ein Stellvertreter – jedem Mitglied der Opferseite die Hand (*Musafaha*). Durch den Körperkontakt wird die Beilegung des Konflikts für das gesamte Publikum sichtbar dokumentiert. Zusätzlich besteht an dieser Stelle für Vertreter der Parteien oder für Unbeteiligte die Möglichkeit, durch Reden ihre Wertschätzung auszudrücken und ihren Respekt für den Abschluss des Sulha-Verfahrens zu bekunden.

Nach diesem formalen Abschluss erfordert das Sulha-Verfahren zwei weitere elementare Rituale: den gemeinsamen Kaffee und das gemeinsame Essen. Die Opferseite lädt zu einer gemeinsamen Tasse bitteren Kaffees in ihr Haus ein, wobei der Kaffee traditionell nur aus einer Tasse getrunken wird. In Erwiderung spricht die Täterseite eine Einladung zu einem gemeinsamen Essen in ihrem Haus aus. Die wechselseitige Einladung hat bis zum heutigen Tage in der arabischen Kultur eine hohe Symbolkraft:

“The rituals help the one party to express his/her acknowledgement through the kissing and the embracing of opponents, the eating of a common meal, and the drinking of a bitter coffee.”²⁰⁴

Der Ritus des geteilten Essens gilt als Bekundung des gegenseitigen Respekts:

“All attendants eat together and share the bread that symbolizes a commitment of friendship.”²⁰⁵

Damit ist das Sulha-Verfahren sowohl formal als auch rituell beendet. Die Ehre der Opferseite gilt unmissverständlich als wiederhergestellt.

3.2.2.4. Die Dokumentation der Ergebnisse

Die Ergebnisse des Sulha-Verfahrens werden durch die Jaha schriftlich formuliert und von den Konfliktparteien unterzeichnet. Diese formale Absicherung ist eher als Ausdruck der Anpassungsfähigkeit des Sulha-Rituals an heutige Zeiten zu werten, denn im Grundsatz gilt die Überzeugung, dass das Abschlussritual, die öffentliche Bezeugung und der Respekt vor den Persönlichkeiten der Jaha für die Durchsetzung des Urteils ausreichend verbindlich sind.

²⁰⁴ Özcelik, S. 11.

²⁰⁵ ebd.

3.3. Fokus: Die Bedeutung der Sulha in der Gegenwart

Bis zum heutigen Tag findet sich die Sulha „im Gewohnheitsrecht der Beduinen bei vielen unterschiedlichen Problemen in der Anwendung wieder.“²⁰⁶ Ein beduinischer Richter sieht in der Wahrung der Gruppen Ehre die zentrale Handlungsmotivation: „Wir Beduinen jagen beständig in allen Verhältnissen der Ehre nach; wir leben und sterben für Ehre und Ruhm und wir ahnden die Beschimpfung, die Verletzung der Bürgerschaft, des Schutzes sowie der Heiligkeit des Zeltens und das Blutvergießen nur, um unsere verlorene Ehre zurückzufordern. Denn die meisten unserer Strafen gehen von verlorener Ehre aus.“²⁰⁷ Das spezifische kulturelle Verständnis von Ehre in der arabischen Kultur, in den Clans und Familien als der zentrale, zu erhaltende Wert gibt der Sulha eine zeitlose Legitimation:

“Its [Sulha’s] motivating considerations are an amalgam of the community’s desire for stability, aggrieved parties’ need for restored honor, and accused parties’ need for reconciliation and regaining face.”²⁰⁸

Die praktische Relevanz des Sulha-Verfahrens in der Gegenwart geht weit über die Anwendung innerhalb der Beduinenstämme hinaus. Sulha hat bis heute einen regionalen Wirkungsraum und findet für zahlreiche Konfliktthemen Anwendung.

3.3.1. Regionale Anwendung

Ein Blick in die Geschichte des Mittleren Ostens und die Verbreitung der Beduinenstämme macht deutlich, dass die wirtschaftlichen und umweltspezifischen Rahmenbedingungen der Region zu unterschiedlichen Zeiten wechselnde Strategien zum Bestreiten der Existenz notwendig machten:

“Geography has an impact on the ways people interact and behave for the protection of their honor.”²⁰⁹

²⁰⁶ Bergner, S. 8.

²⁰⁷ Gräf, S. 123.

²⁰⁸ Phillips.

²⁰⁹ Irani, S. 6.

Für Beduinenstämme war das im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert aufkommende Konzept von Staatlichkeit unvereinbar mit ihren Traditionen. Bis zum heutigen Tag ist ihre Existenz durch die Bewahrung staatlicher Unabhängigkeit gekennzeichnet. Gleichzeitig sind es vor allem ihre Riten und kulturellen Eigenheiten, die den Mittleren Osten bis zum heutigen Tage prägen:

“Although pastoral nomadism has become increasingly rare as a viable mode of subsistence, due to the advent of nation-states with closed borders and the rapid, dramatic urbanization and of the region’s population, nomadic peoples and their traditions have nonetheless left a very deep imprint on Middle Eastern culture, society and politics.”²¹⁰

Der heutige Anwendungsraum der Sulha ist konsequenterweise nahezu deckungsgleich mit dem historischen Verbreitungsraum der Beduinenstämme bzw. des Nomadentums und erfasst Teile des heutigen Libanon, Ägypten, Jordanien, Nordisrael und der Palästinensischen Gebiete.²¹¹ Gerade in der Region des ehemaligen Britischen Mandatsgebietes „Palästina“, dem heutigen Israel und den Palästinensischen Gebieten, ist Sulha in den Clan- und Familienstrukturen der arabischen Bevölkerung nach wie vor sehr präsent. Tatsächlich wird Sulha in der Literatur mehrheitlich als „palästinensische Form der Konfliktbeendigung“ bezeichnet.²¹² Die Gründe dafür sind nachvollziehbar: Besonders in den Grenzen existenter oder angestrebter Staatlichkeit, in denen (noch) keine belastbaren sozialen und verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen vorherrschen, erfolgt oftmals ein Rückgriff auf ein systemunabhängiges, kulturell-historisch anerkanntes und ordnungspolitisch regulierendes Konfliktbeendigungsverfahren:

“It is noteworthy, with the creation of the state of Israel in 1948 and the subsequent implementation of martial law, many Palestinian communities reinstated tribal laws and customs to manage and reconcile conflict.”²¹³

²¹⁰ ebd.

²¹¹ Vgl. Rohne, 103.

²¹² Vgl. Zoughbi.

²¹³ Gellman/Vuinovich, S. 5., unter Bezug auf Moussalli, S. 69.

In einem solchen Umfeld verbleibt „die Regelung von Konflikten und Bestrafung von Normbrüchen [...] damit in den Händen lokaler, gemeinschaftlicher Institutionen oder der betroffenen Konfliktpartner.“²¹⁴ Das bedeutet jedoch nicht, dass in diesen Räumen Chaos herrscht. Tradition füllt hier eine Lücke und dient der Stabilisierung.²¹⁵ Folglich ist die Praxis der Sulha noch sehr lebendig „und dient [...] als einziges bzw. unverzichtbares Mittel zur effektiven Konfliktbewältigung, da entweder keine ausreichende staatliche Rechtspflege zur Verfügung steht oder diese nur sehr begrenzt konfliktregulierend wirken kann.“²¹⁶ Gleiches gilt für den Norden Israels, wengleich hier rechtsstaatliche Strukturen existieren. Trotzdem ist auch hier die Sulha innerhalb der palästinensisch-arabischen Community verbreitet. In diesem Fall scheint der Abgleich zwischen Recht und Kultur eine entscheidende Rolle zu spielen. Formale Rechtssysteme im Allgemeinen und auch jene, „die in Nordisrael im Besonderen angewendet werden, behandeln in der Regel Gesetzesverstöße von Einzelpersonen und gehen nicht auf die durch die Konflikte entstandenen Schädigungen des Lebensgefühls der Gemeinschaft oder vor allem des Lebensgefühls der erweiterten Familien der Streitgegner ein.“²¹⁷ Es ist bemerkenswert, dass vor der Gründung des Staates Israel die Anwendung der Sulha zur Konfliktbeilegung zwischen Palästinensern arabischer und jüdischer Herkunft selbstverständlich war. Erst seit die arabischen Einwohner der ehemaligen Region Palästina eine eigene nationale Identität geformt haben, findet Sulha nur noch bei Konflikten innerhalb der arabischen Community Anwendung.²¹⁸

3.3.2. Konfliktspezifische Anwendung

Sulha dient zur Beilegung einer Vielzahl von Konflikten. Mit ihrer Hilfe kann es gelingen, den Wunsch nach Rache bei den Streitparteien in eine Bereitschaft zur Konfliktbeilegung umzuwandeln:

“The Sulh ritual remains important as an indigenous response to conflict because it meets the needs of Middle Eastern communities in ways that nation-state institutions often cannot.”²¹⁹

²¹⁴ Oberwittler/Kasselt, S. 30.

²¹⁵ Vgl. Romund, S. 93.

²¹⁶ Rohne, S. 107.

²¹⁷ Pely [2], S. 31.

²¹⁸ Vgl. Jabbour; Irani.

²¹⁹ Irani/Funk, S. 21.

Traditionell wird Sulha seit jeher bei vergleichsweise kleinen, relativ geringfügigen Streitfällen angewendet, um eine mögliche Ausweitung hin zu größeren Konflikten zu vermeiden. In der arabischen Kultur gilt ein andauernder Konflikt als ein unhaltbarer und destruktiver Zustand, denn eine „langwierige Fehde zwischen Clans beeinträchtigt die gesamte Gemeinschaft. Kein Konflikt gilt als zu klein für ein Sulha-Verfahren, da er sich, wenn er unbearbeitet bleibt, sehr schnell zu einem Gruppenkonflikt ausweiten kann.“²²⁰ Durch die reintegrierende Wiederherstellung der Ehre des Geschädigten-Clans kann eine Versöhnung der streitenden Parteien und eine friedliche Beziehung innerhalb des erweiterten sozialen Umfeldes erreicht werden.²²¹ Darüber hinaus besitzt das Sulha-Verfahren aber durchaus auch die moralische Autorität, mit schweren Straftaten umzugehen.²²² So werden „strafrechtliche Fälle durch das Sulha-Verfahren effektiv behandelt, was auch solche gravierender physischer Konflikte, wie etwa Körperverletzung oder Totschlag bzw. Mord beinhaltet.“²²³ Sulha ist meist die einzige Alternative zu dem Selbsthilfe- bzw. Racherecht, das in diesen Fällen traditionell greift und ermöglicht, „den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen.“²²⁴

“For this reason, the ritual is [...] used to achieve reconciliation following blood feuds, honor crimes, and cases of murder.”²²⁵

Sulha kann einen wichtigen Beitrag leisten, „wenn es darum geht, weitere Eskalationen zu verhindern und den gesellschaftlichen Frieden wiederherzustellen. [...] Prozess und [...] Symbolik sind stark in der Gesellschaft verankert.“²²⁶ Die Vereinbarung, die bei einem Sulha-Verfahren erzielt wird, gilt für die Streitenden „für alle Generationen in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft“²²⁷ als bindend.

²²⁰ Romund, S. 94.

²²¹ Vgl. Pely [2], S. 34.

²²² Vgl. Pely [2], S. 32.

²²³ Rohne, S. 106f.

²²⁴ ebd.

²²⁵ Irani/Funk, S. 21.

²²⁶ Ramlow/Mansour, S. 26.

²²⁷ Pely [2], S. 33.

3.3.3. Rechtliche Verankerung

Innerhalb der heutigen Anwendungsgebiete der Sulha variiert die formale Verankerung entsprechend der jeweiligen Rechtssysteme. Darüber hinaus ist das Verfahren auch in den Ländern, in denen es nicht Teil der Rechtsprechung ist, weitgehend anerkannt:

“Though not universally legitimated by Middle Eastern states, communities continue to make recourse to the ritual as a means of controlling conflict and maintaining harmony within and between tightly knit social groups.”²²⁸

Jordanien hat das Sulha-Verfahren offiziell als traditionelle Form der Konfliktbeilegung innerhalb der Beduinenstämme anerkannt und in das Justizwesen übernommen. Dabei sind die Ergebnisse der Sulha „bindend für die Gerichte und werden in den relevanten Tageszeitungen veröffentlicht.“²²⁹ Im Libanon und in den Palästinensischen Gebieten wurde die Sulha nicht juristisch verankert.²³⁰

“In Lebanon, the judicial system does not include Sulh as part of its conflict regulation process. Nonetheless, Sulh rituals are approved and encouraged in rural areas where state control is not very strong.”²³¹

Der Staat Israel begreift die Anwendung bei Konflikten in der arabischen Bevölkerung als zulässig.²³²

“In Israel, sulha has a unique embedded relationship with formal court mechanisms. It does not replace civil or criminal state law. In many cases, Arab victims adopt the two paths simultaneously.”²³³

²²⁸ Irani/Funk, S. 21.

²²⁹ Ramlow/Mansour, S. 26.

²³⁰ 30 Days of Prayer.

²³¹ Irani/Funk, S. 21.

²³² Vgl. Irani/Funk, S. 21.

²³³ Tarabeih/Shmueli/Khamaisi, S. 53.

Die Form der Adaption belegt die andauernde soziale Bedeutung und Anwendbarkeit der Sulha. Während das formale Rechtssystem bindend den Sachverhalt klärt, sorgt Sulha kultursensibel für die langfristige Wiederherstellung der Ehre:²³⁴

“The Sulha in Israel is officially separate from the country’s formal legal system, yet it plays a central role in maintenance of peace within Israel’s Arab community.”²³⁵

Sheik Abdel Rahman Zuabi, pensionierter Richter des Obersten Gerichtshofes in Israel und muslimischer Araber, ist davon überzeugt, dass der arabische Teil des Landes ohne die Sulha im „Chaos“ versinken würde.²³⁶ Für Professor *Musa Abu Ramadan*, Experte für islamisches Recht in Israel, ist Sulha „als zentraler Bestandteil der Verfahren im Gewohnheitsrecht der Region von wesentlicher Bedeutung für die Erhaltung und Erneuerungen der Beziehungen innerhalb der palästinensischen Gemeinde Israels.“²³⁷

3.3.4. Wissenschaftliche Wahrnehmung

Es gibt nicht viel Literatur zum Thema Sulha. Umso mehr erstaunt daher – zunächst – die Diversität der Darstellung. Aus meiner Sicht liegt das an der Komplexität der historischen, politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Region und der, je nach Zielsetzung und Kontext der Befassung, entweder im positiven Sinne notwendigen, oder im negativen Sinne ideologischen Einbettung in das intendierte Narrativ.

Das „Sulha Research Center“ in Shefa-’Amr im Norden Israels ist die bislang einzige Einrichtung, die sich allein dem ritualisierten Sulha-Verfahren widmet.²³⁸ Es wird betrieben durch Doron *Pely* und hat zum Ziel, das traditionelle Wissen über das Sulha-Ritual zu schützen:

²³⁴ Vgl. Gellman/Vuinovich, S. 6.

²³⁵ Pely [1], S. 67.

²³⁶ Vgl. Pely [2], S. 32.

²³⁷ ebd.

²³⁸ Vgl. Sulha Research Center.

“The Sulha Research Center is the first established effort to study, preserve, and disseminate existing and evolving Sulha-related knowledge into the academic, legal, policy making, conflict resolution communities and the public arena.”²³⁹

Im Verlauf dieser Arbeit habe ich einzelne Aussagen von *Pely* kritisch kommentiert. Zur Untermauerung bestimmter Thesen leidet in seinen Ausführungen für meine Begriffe stellenweise die wissenschaftliche Präzision.²⁴⁰ *Pelys* Forschungen bezüglich des Rituals erlauben hingegen einen wertvollen Einblick in den Ablauf des Sulha-Verfahrens. Zudem gebührt *Pely* für sein Bemühen um den Erhalt dieser Tradition Anerkennung, wenngleich kritisch zu konstatieren ist, dass Sulha über Generationen mündlich überliefert wurde und ohne institutionelle Vorschaltung „überlebt“ hat. Trotz meiner kritischen Anmerkungen sei auf die Arbeit von *Pely* für eine weitere Befassung verwiesen. Ergänzend empfehle ich die Arbeiten von *Irani*, *Rohne* und *Jabbour*.

3.4. Fazit: Abschluss Kapitel 3

Das Sulha-Verfahren wurzelt tief in der arabischen Tradition. Auf eine kritische Würdigung habe ich in dieser Arbeit bewusst verzichtet, weil sie für die Themenstellung nicht relevant ist. Dabei wäre eine solche Auseinandersetzung durchaus interessant für eine eigenständige Befassung geeigneter Autoren. Dabei könnte zahlreichen Fragen nachgegangen werden, bspw. nach der Rolle der Frau im Sulha-Verfahren. Oder: Ist Sulha der Beweis für die Gewaltfreiheit des Islam, wie manche Autoren anführen?²⁴¹ Oder ist dieses Verfahren lediglich die einzige Alternative zu einer kulturell legitimierte Selbstjustiz durch Anwendung von Gewalt? Ein weiterer interessanter Aspekt wäre eine Analyse der Sulha als Täter-Opfer-Ausgleich (Restorative Justice). Auch wenn *Romund* Sulha – ohne erläuternde

²³⁹ Sulha Research Center.

²⁴⁰ Vgl. Kapitel 3.1.2.

²⁴¹ Vgl. Klußmann et. al.

Ausführungen – als „Mediationsverfahren“ bezeichnet,²⁴² halte ich eine Gegenüberstellung von Sulha und westlicher Mediation, wie es Pely versucht²⁴³, aufgrund der völlig verschiedenen Hintergründe beider Verfahren für nicht gewinnbringend. Bei dem Versuch einer Abgrenzung kulturell geprägter Verfahren ist immer eine „Gefahr des westlichen Ethnozentrismus vorhanden.“²⁴⁴

Dieses Kapitel endete mit der Feststellung, dass Sulha im entsprechenden Umfeld auch heute noch eine besondere Bedeutung hat. Dabei hat sich gezeigt, dass Sulha vorrangig auf der Ebene von Streitigkeiten zwischen Familien und Clans Anwendung findet. In Kapitel 4 nutze ich Sulha als Hebel und Ausgangspunkt zur Darstellung meiner Überzeugung, dass das Verständnis von Ehre und Ehrverletzung auch auf der Makroebene des Nahost-Konflikts ein entscheidender Faktor ist.

²⁴² Vgl. Romund, S. 93.

²⁴³ Vgl. Pely [4].

²⁴⁴ Romund, S. 93.

4. „Salaam“: Die Konfliktrelevanz der Ehre auf der Makroebene

Dieses Kapitel schließt einen weiten Argumentationskreislauf, der mit kulturtheoretischen Erläuterungen begann und anschließend das daraus resultierende Konfliktlösungsverfahren Sulha vorstellte.

Zunächst erfolgt eine komprimierte Einführung zum Nahost-Konflikt. In der für die Zielsetzung dieser Arbeit ausreichenden Detailtiefe konzentriere ich meine Ausführungen auf die Ursprünge, Positionen, Lösungsansätze und bisherigen Hindernisse zur Lösung dieses Konflikts. In weiterer Annäherung werde ich die Bedeutung des Faktors der Ehre in diesem Kontext erläutern, indem ich die bisher gewonnenen, kulturtheoretischen und auf das unmittelbare Umfeld – wie Familie oder Clan – bezogenen Erkenntnisse auf die Makroebene transferiere. Schließlich sollen meine abschließenden Überlegungen, ob sich aus dem Sulha-Prinzip Elemente für einen künftigen Friedensprozess ableiten lassen können, als Ansatzpunkt für vertiefende Befassungen dienen.

4.1. Rahmensetzung: Der Nahost-Konflikt im Überblick

Der Nahost-Konflikt kann in seiner Komplexität im Rahmen dieser Arbeit nur stark verallgemeinernd dargestellt werden. Die *Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestages* führen an, dass eine einleitende Darstellung eines „so komplexen und lang anhaltenden Konfliktes [...] in einer knappen und zusammengefassten Form [...] nur einen allgemeinen Überblick liefern“²⁴⁵ kann und „notwendigerweise auf eine vertiefende Analyse des Friedensprozesses ebenso wie auf eine detaillierte Beschreibung der Akteure [...] verzichten“²⁴⁶ muss. In diesem Sinne werde ich es ebenfalls bei einem bündigen Überblick belassen, der für meine zentralen Überlegungen im späteren Verlauf dieses Kapitels ausreichende Basis sein wird.

Der Nahost-Konflikt polarisiert. Umso wichtiger ist es in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, nicht in Kategorien wie richtig und falsch, Recht und Unrecht oder Schuld und Unschuld zu denken und zu argumentieren. Die Themensetzung gibt eine Befassung mit dem Aspekt der Ehre für die arabische Seite vor. Durch

²⁴⁵ Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages, S. 4.

²⁴⁶ ebd.

die Verknüpfung eines kulturellen Aspekts mit einer realpolitischen Herausforderung biete ich eine differenzierte Betrachtungsperspektive an. Es ist meine Hoffnung, damit Raum für neue, konstruktive Überlegungen zu schaffen. In Kapitel 4.2.2. werde ich begründen, warum der kulturelle Faktor Ehre für die arabische Seite eine Einschränkung des politischen Handlungsspielraums bedeutet. Ich lege Wert auf die Feststellung, dass mir eine Positionierung fern liegt und meine Ausführungen wissenschaftlich-neutral motiviert sind.

4.1.1. Die Konfliktparteien und die Ursachen

Über die *Bundeszentrale für Politische Bildung* definieren *Schubert/Klein* den Nahost-Konflikt als eine politische und wiederholt militärische Auseinandersetzung „um das ehemals britische Mandatsgebiet Palästina, in die neben Israel und der Palästinensischen Befreiungsfront (PLO) nahezu alle arabischen Staaten verwickelt sind.“²⁴⁷ Die Komplexität des Konflikts zeigt sich bereits in der allgemeinen Uneinigkeit über seinen Ursprung. Vor allem Historiker gehen bis zu den Ursprüngen des Volkes Israel zurück, das mit der Siedlung des jüdischen Propheten Abraham in Kanaan im 17. Jahrhundert vor der Zeitenwende eine „Nation“²⁴⁸ wurde. Etwa 400 Jahre später „führte Moses die in ägyptische Sklaverei geratenen Israeliten zurück in das ihren Vätern verheißene Land. Dort lebten sie bis zur Zerstörung ihres Tempels in Jerusalem im Jahr 70 nach Christus durch die Römer und ihrer Vertreibung in die Diaspora. Seitdem ersehnten Juden ihre Rückkehr nach ‚Eretz Israel‘. An ihrem Pessach-Fest in Erinnerung an den Auszug aus Ägypten wünschen sie sich traditionell: ‚Nächstes Jahr in Jerusalem!‘.“²⁴⁹

Obwohl es zu allen Zeiten um das Gebiet des heutigen Staates Israel und der Palästinensischen Gebiete Kriege und Auseinandersetzungen gab, sehen vor allem Journalisten und Politikwissenschaftler die Ursprünge des heutigen Nahost-Konfliktes eher in der jüngeren Vergangenheit. Zumeist orientieren sich diese Ausführungen an der sich Anfang des 20. Jahrhunderts beginnenden Herausbildung einer palästinensischen Identität und dem daraus erwachsenden Streben nach Staatlichkeit.²⁵⁰ „Die erste Forderung nach einer eigenen politischen Vertretung wurde auf

²⁴⁷ Schubert/Klein.

²⁴⁸ Vgl. Welt.de

²⁴⁹ Welt.de

²⁵⁰ Vgl. Welt.de

dem syrisch-palästinensischen Kongress von 1921 erhoben. In Opposition zum Zionismus, der [...] jüdischen Besiedlung und zur Staatsgründung Israels 1948 [...] entwickelte sich der palästinensische Nationalismus dann rasant.“²⁵¹ Spätestens nach der Gründung der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und dem Krieg von 1967 begann die Herausbildung einer palästinensischen Identität. In diesem Selbstbewusstsein wurde in der im Jahr 1968 verabschiedeten Palästinensischen Nationalcharta sogleich dem jüdischen Volk die nationale Identität abgesprochen: „Das Judentum ist eine Religion und nicht eine unabhängige Nationalität; ebenso wenig stellen die Juden ein einzelnes Volk mit eigener Identität dar, vielmehr sind sie Bürger der Staaten, denen sie angehören.“²⁵² Bis heute wird die Auseinandersetzung entlang dieses und ähnlicher, durch Interpretation zu formenden, Aspekte vor allem *politisch* geführt.

Historisch erscheint die Faktenlage eindeutig: Das Königreich Israel ist bereits in der Bibel erwähnt.²⁵³ Demgegenüber gibt es keine Überlieferung der Existenz eines palästinensischen Staates. Trotz dieser fehlenden Möglichkeit einer historischen Bezugnahme haben die jüngeren geschichtlichen Entwicklungen in der Region zu einem Streben der arabischen Bevölkerung nach einem eigenen Staat geführt. Die so genannte „Zwei-Staaten-Lösung“ gilt international als das politisch anzustrebende Ziel.²⁵⁴ Die Chance auf eine solche Lösung wurde bedauerlicherweise wiederholt nicht wahrgenommen. Allem voran mit dem Teilungsplan aus dem Jahr 1947 war die Zwei-Staaten-Lösung zum Greifen nah: Am 29. November 1947 haben die Vereinten Nationen in Resolution 181 (II) die Aufteilung der Region Palästina in einen jüdischen und einen arabischen Staat beschlossen:

“Independant Arab and Jewish States and the Special International Regime for the City of Jerusalem [...] shall come into existence in Palestine two months after the evacuation of the armed forces of the mandatory Power has been completed.”²⁵⁵

Die jüdische Administration hat auf Basis dieses Beschlusses am Tag nach Ablauf des britischen Mandats den Staat Israel ausgerufen. Anstatt ebenfalls dem Votum der Vereinten Nationen zu folgen und einen palästinensischen Staat auszurufen,

²⁵¹ Tagesspiegel.de

²⁵² Die Palästinensische Nationalcharta, Artikel 20.

²⁵³ Vgl. Bibel-Online.

²⁵⁴ Vgl. Auswärtiges Amt [1].

²⁵⁵ Resolution on the Future Government of Palestine, A3. UN General Assembly. In: Laqueur/Rubin, S. 71.

griffen die Armeen Ägyptens, Syriens, Iraks, Transjordaniens und des Libanon den jungen Staat Israel mit dem Ziel der Auslöschung und der Inbesitznahme des gesamten ehemaligen britischen Mandatsgebietes an. Israel konnte allerdings zur allseitigen Überraschung die Angriffe abwehren und seine Existenz bis auf weiteres sichern. Diese Niederlage ist bis heute für die arabischen Staaten eine große Schmach und hat die Ehre der gesamten arabischen Welt tief verletzt. Bis heute wird an die Nakba, den „Tag der Katastrophe“, erinnert. Kapitel 4.2.1. wird dieses historische Ereignis erneut aufgreifen und den Aspekt dieser Ehrverletzung mit den entsprechenden Folgewirkungen bis in die Gegenwart weiter vertiefen.

Vor dem Hintergrund des Themas der vorliegenden Arbeit belasse ich es bei dieser kompakten Übersicht. In der Fülle vorhandener Literatur verweise ich zur weiteren Befassung auf die Ausführungen von *Wolffsohn*.²⁵⁶ Für einen ersten Überblick empfehle ich die entsprechenden Internetseiten der *Bundeszentrale für Politische Bildung*.²⁵⁷

4.1.2. Der Nahost-Friedensprozess in der Rückschau

Die Geschichte des Friedensprozesses ist ernüchternd. Auf kurzfristige Erfolge und Hoffnungsschimmer folgten wiederholt Rückschläge und Enttäuschungen. Trotz der Vielschichtigkeit der Gründe für das wiederholte Scheitern im Friedensprozess, halte ich die konsequente Vernachlässigung einer Einbeziehung kultureller Aspekte in diplomatische Prozesse für bemerkenswert:

“In order to bring peace to the Middle East, policymakers must foster and encourage a dialogue that takes into consideration indigenous rituals and processes of reconciliation. [...] In this context, one of the basic criticisms launched against Western conflict resolution techniques is that they are either too mechanistic or based on therapy-oriented formulas.”²⁵⁸

Selbstverständlich sind in erster Linie die Konfliktparteien für das Scheitern aller bisherigen Friedensbemühungen verantwortlich. Dennoch ist festzuhalten, dass westliche Vermittlungsversuche nach wie vor nahezu ausschließlich auf sachlich zu regelnde Parameter fokussieren. Ich bin der Meinung, dass nach Jahrzehnten

²⁵⁶ Vgl. Wolffsohn.

²⁵⁷ Bundeszentrale für Politische Bildung [2].

²⁵⁸ Irani, S. 10.

des Scheiterns ein Reflektionsprozess zu dem Ergebnis führen sollte, kulturellen Faktoren zusätzliche Beachtung zu schenken.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die zahlreichen Friedensverhandlungen, Vorschläge, Treffen, Resolutionen und bilateralen Gespräche in der Gesamtheit abzubilden. Für die weitere Befassung möchte ich auf die Ausführungen von *Laqueur/Rubin*²⁵⁹ und *Ibrahim/Ashkenasi*²⁶⁰ verweisen. Die *Bundeszentrale für Politische Bildung* bietet hierzu auf ihrer Internetpräsenz in diesem Zusammenhang eine übersichtliche Zeitleiste an.²⁶¹

4.1.3. Der Status Quo und der Blick in die Zukunft²⁶²

Nachdem die Friedensinitiative des früheren US-Außenministers John Kerry keine Erfolge verzeichnen konnte²⁶³, gab es zur Überraschung vieler politischer Beobachter mit der Unterzeichnung der „Abraham Accords Declaration“²⁶⁴ unter der US-Präsidentschaft von Donald Trump konkrete Fortschritte in den Beziehungen einzelner arabischer Staaten mit Israel. Auf eine baldige Wiederbelebung der Bemühungen um eine Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts besteht aktuell dennoch wenig Hoffnung. Der Nahost-Konflikt scheint, trotz der gewaltsamen Auseinandersetzungen im Juni 2021, durch die umliegenden Konfliktherde im Mittleren Osten derzeit eingefroren. Daraus ergibt sich ein scheinbares Gleichgewicht, das vorübergehend stabilisierend wirkt. Gleichzeitig sinkt dadurch der politische Handlungsdruck. Somit scheint für die nahe Zukunft eine Politik der kleinen Schritte eher opportun als umfassende Lösungsansätze. Momentan ist es ausreichend darauf zu achten, „dass die konfrontativen politischen Narrative sich nicht weiter verhärten, sondern durch Dialog abschwächen.“²⁶⁵ Es bleibt abzuwarten, welchen Einfluss die USA unter dem aktuellen Präsidenten Joseph Biden im Nahen Osten in den kommenden Jahren haben werden.

Die Komplexität der Umstände setzt Lösungsstrategien enge Grenzen. Der israelisch-palästinensische Kernkonflikt findet für beide Parteien auf mehreren Bedeutungsebenen statt. Eine für alle Seiten tragbare Lösung müsste daher weit über

²⁵⁹ Vgl. Laqueur/Rubin.

²⁶⁰ Vgl. Ibrahim/Ashkenasi.

²⁶¹ Vgl. Bundeszentrale für Politische Bildung [1].

²⁶² Vgl. Bundesakademie für Sicherheitspolitik.

²⁶³ Vgl. Hexel.

²⁶⁴ The Abraham Accords Declaration.

²⁶⁵ Bundesakademie für Sicherheitspolitik.

offensichtliche Aspekte der Sachebene hinausgehen. Es wird sich daher erst dann eine Lösung finden lassen, wenn die Gesamtheit der relevanten Aspekte verstanden und bearbeitet wird.²⁶⁶ Aus meiner Sicht darf der kulturelle Faktor „Ehre“ dabei nicht weiter vernachlässigt werden:

“Due to group identity, to insult one of them is to insult them all. To say honor is important to Muslims is an understatement. We must keep in mind that Arab Muslims believe the West has intentionally humiliated and shamed them throughout history.”²⁶⁷

Ich bin überzeugt: Der Nahost-Konflikt wird sich nicht lösen lassen, wenn Verhandlungsergebnisse politischer Diplomatie nicht auch Möglichkeiten zur Wiederherstellung der als verletzt empfundenen Ehre anbieten. Dafür ist es notwendig, die Ursachen für das in der arabischen Welt bestehende Gefühl der verletzten Ehre zu kennen.

4.2. Vogelperspektive: Die verletzte Ehre der arabischen Welt

Das kulturell verankerte Verständnis von Ehre, das ich in Kapitel 2 erläutert habe, hat als bestehendes Prinzip auch auf der Makroebene Gültigkeit. Das Gefühl der Ehrverletzung geht dabei über die unmittelbare Bezugsgruppe wie Familie oder Clan hinaus und überträgt sich auf die arabische Welt als Ganzes. Trotz bestehender interner, zumeist religiös-ideologischer Konflikte, scheint das gemeinsam empfundene Gefühl einer tiefen Ehrverletzung ein einendes Element für die arabische Welt zu sein.

Tatsächlich fühlt sich die arabische Welt schon lange durch den Westen in ihrem kollektiven Ehrempfinden verletzt. Dieses Faktum wird vom Westen weitgehend übersehen:²⁶⁸

(Scholars and journalists) “had systematically underplayed the role of honor-shame cultures in Arab and Muslim societies.”²⁶⁹

²⁶⁶ Vgl. Bundeszentrale für Politische Bildung [2].

²⁶⁷ Goerges, S. 2.

²⁶⁸ Vgl. Marks [2].

²⁶⁹ Landes [1], S. 2.

„Der Westen“, schreibt der türkische Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger Orhan *Pamuk*, „ist sich kaum des überwältigenden Gefühls der Demütigung bewusst, das die Mehrheit [...] empfindet.“²⁷⁰ Vor allem Islamisten nutzen diesen Umstand und appellieren an das Trauma der Kreuzzüge, „indem sie Israel als Verbündeten der Kreuzzügler darstellen, die heilige Stätten besetzen. Diese Wahrnehmung wird gefördert, wenn von westlicher Seite der Kampf gegen den islamistischen Terror als ‚Kreuzzug‘ propagiert wird.“²⁷¹ Im Verlauf des Kolonialismus wurde dieses Trauma reaktiviert.²⁷² Diese und zahlreiche weitere Ereignisse wurden „gemäß dem arabisch-islamischen Wertesystem erlebt, in der Würde und Ehre von zentraler Bedeutung sind: eine charakteristische Schamkultur.“²⁷³

Es ist unerheblich, ob historische Fakten dafür oder dagegen sprechen: Der Westen muss verstehen, dass sich die arabische Welt im Verlauf der Geschichte bis zum heutigen Tag vom Westen erniedrigt und beschämt fühlt.²⁷⁴ Zur tieferen Befassung mit den historischen Ursachen für diese Wahrnehmung verweise ich auf Ausführungen von *Schlicht*.²⁷⁵ Meine nachfolgenden Betrachtungen sind auf den konkreten Konflikt zwischen Juden und Arabern fokussiert.

4.2.1. Die Bedeutung der Ehre im Nahost-Konflikt

„Um die Rolle der Ehre/Scham-Sorgen der Araber gegenüber Israel zu verstehen“, erläutert *Landes*, „muss man zuallererst die Rolle der Juden in der arabisch-muslimischen Ehren-Gruppierung verstehen. In den 13 Jahrhunderten vor dem Zionismus waren die Juden in den muslimischen Ländern Subjekte eines politischen Statutes, der genau um die Ehre (der Muslime) und der Scham (die Juden) herum gebaut war.“²⁷⁶ Während dieser Zeit waren die Juden vor muslimischer Gewalt lediglich durch das Akzeptieren ihrer täglichen Erniedrigung und rechtlichen Unterdrückung geschützt. Mehr als ein Jahrtausend lang bestand die arabische und muslimische Ehre darin, die Juden zu beherrschen.²⁷⁷

²⁷⁰ Lau.

²⁷¹ Marks [2].

²⁷² Vgl. Marks [1], S. 6.

²⁷³ ebd.

²⁷⁴ Vgl. Goerges.

²⁷⁵ Vgl. Schlicht.

²⁷⁶ Landes [2].

²⁷⁷ Vgl. Landes [2].

„The Mussulmans [...] deeply deplore the loss of that sort of superiority which they all and individually exercised over and against the other sects. [...] A Mussulman [...] believes and maintains that a Christian – and still more a Jew – is an inferior being to himself.“²⁷⁸

An dieser Stelle betont *Landes*, dass weder alle Epochen muslimischer Herrschaft eine absichtliche Herabwürdigung der Juden mit sich brachten, noch dass alle Araber so denken würden:²⁷⁹

“On the contrary, this kind of testosterone-fueled, authoritarian discourse imposes its interpretation of ‘honor’ on the entire community, often violently. Thus, while some Arabs in 1948 Palestine may have viewed the prospect of Jewish sovereignty as a valuable opportunity, the Arab leadership and ‘street’ agreed that for the sake of Arab honor Israel must be destroyed and that those who disagreed were traitors to the Arab cause.”²⁸⁰

Mit der Gründung des Staates Israel wurde die arabische Ehre nicht von einem als würdig empfundenen Feind verletzt, sondern ausgerechnet „von den Juden, der traditionell passivsten, niedrigsten und feigsten Bevölkerung, über die die Muslime herrschten.“²⁸¹ Aus diesem Grund befleckt „Israels bloße Existenz [...] die arabische Ehre und verdunkelt den arabischen Raum.“²⁸² Die arabische Niederlage im israelischen Unabhängigkeitskrieg 1948 wurde schließlich zum katastrophalsten Ereignis (Nakba) überhaupt:

“Seven Arab armies, representing the honor of hundreds of thousands of Arabs (and Muslims), were defeated by less than a million Jews [...]. To fall to people so low on the scale that it is dishonorable even to fight them – nothing could be more devastating. And this humiliating event occurred on center stage of the new postwar global community [...]. In the history of a global public, never has any single and so huge a group suffered so much dishonor and shame in the eyes of so great an audience.”²⁸³

²⁷⁸ Landes [3].

²⁷⁹ Vgl. Landes [2].

²⁸⁰ Landes [3].

²⁸¹ Landes [2].

²⁸² Harkabi.

²⁸³ Landes [3].

Die arabischen Palästinenser, die im Zuge dieses Krieges flohen oder fliehen mussten, verwendeten den Begriff „Nakba“ zunächst als Vorwurf an die arabischen Staaten, die den Krieg begonnen hatten und die sie nun für ihr Schicksal verantwortlich machten. Allerdings führte die schmerzhafteste Niederlage nicht zu diplomatischen Versuchen der Schadensbegrenzung, wie es vermutlich von Vertretern einer weniger von Ehre geprägten Gesellschaft, die zur Selbstkritik fähig ist, zu erwarten gewesen wäre. Stattdessen wählten die arabischen Staaten den Weg der Leugnung, Selbsttäuschung und Realitätsverweigerung:

“The Jews did not, could not, have not won. The war was not – could never – be over until victory.”²⁸⁴

Aus diesem Denkmechanismus ergaben sich für die Flüchtlinge dramatische Folgen. Entsprechend den Charakteristika einer Schamkultur stand für die arabischen Anführer eines fest: Wenn sie die palästinensischen Flüchtlinge aufnehmen, bzw. wenn diese „absorbiert würden von den Brüdern, in deren Länder sie geflohen waren, dann wäre dies die Anerkennung des Unerträglichen – dass Israel gewonnen hat.“²⁸⁵ Weil das niemals geschehen durfte, wird bis heute das Leid der Flüchtlinge in Kauf genommen und als Hebel zur Anklage benutzt:

“They made them suffer in camps, frozen in time at the moment of the humiliation, waiting and fighting to reverse that Zionist victory that could not be acknowledged. The continued suffering of these sacrificial victims on the altar of Arab pride called out to the Arab world for vengeance against the Jews.”²⁸⁶

Bis heute leben palästinensische Flüchtlinge in Lagern, die von einer Unterorganisation der Vereinten Nationen²⁸⁷ betrieben werden. Diese Zementierung des Flüchtlingsstatus einer Bevölkerungsgruppe ist einmalig in der Geschichte und in der Arbeit der Vereinten Nationen. Die bestehende Kritik an dieser Politik sei hier mangels Relevanz für diese Arbeit lediglich angedeutet. Zur intensiveren Befassung verweise ich auf die Ausführungen von *Tawil*.²⁸⁸

²⁸⁴ ebd.

²⁸⁵ Landes [2].

²⁸⁶ Landes [3].

²⁸⁷ United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNWRA).

²⁸⁸ Vgl. Tawil.

Die Realitätsverweigerung der arabischen Staaten hatte propagandistischen Erfolg. Heute machen die palästinensischen Flüchtlinge nicht mehr die arabischen Staaten für ihr Schicksal verantwortlich, sondern einzig den gemeinsamen Feind Israel:

“This honor-shame dynamic explains much of the Arab and Muslim hostility to Israel, as well as to the West. Israel, a state of free Jews, living inside the historic *Dar al-Islam* (realm of submission), constitutes a living blasphemy; and Israel’s ability to survive repeated Arab efforts to destroy it constitutes a permanent state of Arab shame before the entire global community. [...] Any effort to understand what is happening in the Arab world today needs to take into account this religio-cultural dynamic.”²⁸⁹

Seither steht die Zerstörung Israels im Mittelpunkt. „Die neue arabische Ideologie sagte: Nur gemeinsam könnten alle Araber die arabische Wiedergeburt einleiten, die geschändete arabische Ehre wiederherstellen.“²⁹⁰

4.2.2. Der Einfluss der Ehre auf die Politik

Der Präsident der Palästinensischen Autonomiegebiete, Mahmoud Abbas, wurde in den vergangenen Jahren – mit Einschränkungen – von der israelischen Seite als moderater Gesprächspartner betrachtet. Bedauerlicherweise lässt sich das nicht für einen Friedensprozess nutzen. Das Verständnis von Ehre in der arabischen Welt begrenzt den politischen Handlungsspielraum. Die Macht von Präsident Abbas ist legitimiert durch den Rückhalt einer palästinensischen Bevölkerung, die jahrzehntelang identitätsbildend auf den gemeinsamen Feind Israel eingeschworen wurde: „Eine ganze [...] Generation ist mit der vergifteten Idee grossgeworden, dass schon die Erwägung von Kompromissen mit Israel einen Verrat darstellt.“²⁹¹ Die vom palästinensischen Kollektiv empfundene Ehrverletzung erlaubt keine Zugeständnisse, sondern verlangt eine absolute Wiederherstellung:

²⁸⁹ Landes [3], S. 4.

²⁹⁰ Wolffsohn/Schreiber, S. 175.

²⁹¹ Toameh.

“In cultures where, for honor’s sake, what was taken by force must be re-taken by force, any negotiations are shameful and cowardly.”²⁹²

In Artikel 17 der Palästinensischen Nationalcharta steht, dass einzig die „Befreiung Palästinas [...] dem einzelnen Palästinenser seine Würde, seinen Stolz und seine Freiheit wiedergeben“²⁹³ wird. Damit ist das gesamte ehemalige britische Mandatsgebiet – einschließlich des heutigen Israels – gemeint. Artikel 9 beschreibt den Weg dorthin: „Der bewaffnete Kampf ist der einzige Weg zur Befreiung Palästinas. [...] Das arabische palästinensische Volk bekundet seine unbedingte Entschlossenheit und seinen festen Willen, diesen bewaffneten Kampf fortzusetzen und auf dem eingeschlagenen Weg einer bewaffneten Volksrevolution zur Befreiung seines Landes und der Rückkehr in dieses Land voranzuschreiten.“²⁹⁴ Solange sich diese Denkweise nicht verändert, wird weder Abbas – selbst bei bestem, persönlichen Willen – noch seine Nachfolger jemals Interesse daran haben, als Architekt eines Friedensschlusses mit dem Erzfeind in die Geschichte einzugehen. Jeglicher Kompromiss würde als Niederlage gewertet und würde die Schmach der *Nakba* auf alle Ewigkeit im kollektiven Gedächtnis verankern:

“For the honor driven, championing a side in a conflict is not about integrity or liberal values, but about honor, about how one looks, about face.”²⁹⁵

Entsprechend wird Abbas im November 2016 zitiert: „Ich bin 81 Jahre alt, und ich werde meinen Lebensabend gewiss nicht damit verbringen, nachzugeben, Zugeständnisse zu machen oder mir untreu zu werden. [...] Ich habe nicht vor, als Führer in die Geschichte einzugehen, der sich auf Kompromisse mit Israel eingelassen hat.“²⁹⁶ Diese Position ist „tief verwurzelt in der palästinensischen Tradition und Kultur, in der jedes Zugeständnis und jeder Kompromiss mit Israel als ein Akt des Hochverrats angesehen werden.“²⁹⁷

Damit folgt Abbas der Strategie von Jassir Arafat, der im Jahr 2000 in Camp-David im Rahmen des Oslo-Friedensprozesses die Rahmenbedingungen für einen palästinensischen Staat zunächst ausgehandelt und später abgelehnt hatte:

²⁹² Landes [3], S. 9.

²⁹³ Die Palästinensische Nationalcharta, Artikel 17.

²⁹⁴ Die Palästinensische Nationalcharta, Artikel 9.

²⁹⁵ Landes [3], S. 6.

²⁹⁶ Toameh.

²⁹⁷ ebd.

“What the Oslo architects and their Western supporters so completely underestimated was the hold that his native honor-world held over Palestine Liberation Organization (PLO) chairman Yasser Arafat.”²⁹⁸

Wie Arafat seinen Vertrauten später mitteilte, hat er das Angebot zurückgewiesen und das Treffen verlassen, „weil er nicht als Führer in die Geschichte habe eingehen wollen, der sich dem Druck der Israelis und Amerikaner gebeugt habe.“ Darüber hinaus gab er an, „er wolle nicht an einem Tisch Tee trinken mit dem (später ermordeten) ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat, dem ersten arabischen Führer, der eine Friedensvereinbarung mit Israel unterzeichnete.“²⁹⁹

Aus dem Zusammenwirken eines kulturellen Korsetts und realpolitischer Notwendigkeiten entsteht ein Dilemma. Das zeigt sich wiederholt durch widersprüchliche Äußerungen der palästinensischen Führung. Entsprechend wird gegenüber der internationalen Gemeinschaft stets der unbedingte Wille zu einem Friedensschluss betont:

“We want peace with Israel. We want the people in Israel to live in security in its state and the Palestinian people will also live in its independant state. [...] I’m telling the Israeli people that we’re neighbors, we’ve fought many wars, and I pray to God that the wars between us have stopped.”³⁰⁰

Gegenüber der palästinensischen Bevölkerung, deren Ehre Abbas an vorderster Front zu verteidigen hat, klingen seine Äußerungen allerdings anders. So werden Attentate auf Israelis zwar nicht begrüßt, aber auch nicht verurteilt.³⁰¹ Oftmals gewährt die palästinensische Führung sogar eine finanzielle Zuwendung: Im Januar 2017 fuhr ein Attentäter mit einem LKW in eine Gruppe israelischer Soldaten, wobei vier Personen getötet wurden. Die Witwe des Attentäters hat eine Zahlung von 1.580 Euro erhalten und darüber hinaus nach „Gesetzen der Palästinensischen Autonomiebehörde (PA) [...] lebenslang Anspruch auf [...] monatliche Rente. Der Fonds der PA für ‚Märtyrer‘ hat [...] ein Jahresbudget von 160 Millionen Euro.“³⁰² Der Familie einer weiteren Attentäterin, die 2016 mit einem Auto in eine Gruppe

²⁹⁸ Landes [3], S. 8.

²⁹⁹ Toameh.

³⁰⁰ www.ynetnews.com.

³⁰¹ Vgl. The Tower.

³⁰² Fokus Jerusalem.

israelischer Soldaten gerast war und daraufhin erschossen wurde, schrieb Abbas einen Kondolenzbrief. Dort huldigte er die Terroristin als Märtyrerin, die ihr Leben für die Ehre der Palästinenser gegeben hat:

“We consider her a Martyr by Allah’s side, who watered the land of Palestine with her pure blood.”³⁰³

Der Faktor Ehre bestimmt das politische Handeln und lässt Präsident Abbas keine Möglichkeit, Schritte in Richtung einer möglichen Friedensinitiative zu unternehmen, die über ernsthaft über politische Manöver hinausgeht. Er weiß, „wenn er Zugeständnisse von seiner Seite aus machen würde, würde sein Volk darauf spucken – oder ihn töten.“³⁰⁴ Damit erklärt sich vieles im Vorgehen der palästinensischen Politik der letzten Jahre. Abbas hat konsequent vermieden, „auch nur den geringsten Anschein von Verhandlungsbereitschaft mit Israel zu erwecken und nutzte stattdessen all seine Energien dafür, die internationale Gemeinschaft unter Druck zu setzen, um Israel eine Lösung aufzuzwingen – eine, die tatsächlich die Palästinenser in all ihren Forderungen unterstützen würde.“³⁰⁵

Die Abgrenzung zu Israel hat sich zu einem identitätsbildenden Element der palästinensischen Gesellschaft entwickelt. Eine Ursache für diese Wahrnehmung liegt im Gefühl der verletzten Ehre. Ohne diesem Aspekt Beachtung zu schenken, werden aus meiner Sicht auch zukünftige Friedensinitiativen schwierig bleiben. Es stellt sich die Frage, ob der Rückgriff auf traditionelle Elemente der Konfliktbeilegung wichtige Impulse liefern könnte.

4.3. Fokus: Von Sulha lernen? Überlegungen zum Friedensprozess

Die Überlegung, ob ein anerkanntes und tief in einer Kultur verwurzelttes Verfahren für einen Prozess der Aussöhnung zwischen Israelis und Palästinensern in irgendeiner Form zu nutzen wäre, ist reizvoll. Vereinzelt Autoren formulieren in ihren Ausführungen ein ähnliches Potential. Als stellvertretendes Beispiel zitiere ich *Gellman/Vuinovich*:

³⁰³ Vgl. Middle East Media Research Institute.

³⁰⁴ Toameh.

³⁰⁵ ebd.

„Sulha [...] could be incorporated into standard negotiation techniques by international actors.“³⁰⁶

Bedauerlicherweise führen weder *Gellman/Vuinovich* noch andere Autoren diesen oder den jeweilig vergleichbar formulierten Gedanken inhaltlich weiter aus bzw. konkretisieren das von ihnen vermeintlich erkannte Potential der Sulha für den Friedensprozess durch konkrete Punkte. Meine komprimierten Überlegungen sollen Anreiz für eine vertiefende Befassung sein.

4.3.1. Die Makroebene

Die Sulha – im Verständnis eines traditionellen *palästinensischen* Verfahrens – lässt sich nicht bedingungslos auf die Makroebene des Nahost-Konflikts übertragen. Die israelische Position würde von Anfang an isoliert sein und die Einwilligung in ein rein arabisches Verfahren als Schwäche Israels gewertet werden. Ein Friedensprozess benötigt Verhandlungen auf Augenhöhe:

“The parties who construct the conflict will ultimately be the parties who build the resolutions.”³⁰⁷

Allerdings lassen sich aus meiner Sicht für die Makroebene bestimmte Elemente des Sulha-Prinzips extrahieren und – wenn auch nicht deckungsgleich – in einen möglichen Friedensprozess einbinden:

“Contemporary Arab and Western conflict resolution literatures and processes should be analyzed in an effort to extract principles and practices which can assist in the evolution of a model that significantly represents the parties.”³⁰⁸

Nachfolgende Überlegungen sind keinesfalls alleinstehende Lösungsansätze. Für sich genommen stehen sie auch nicht für einen Erfolg künftiger Friedensinitiativen. Es handelt sich jedoch um Elemente, die aus meiner Sicht bislang zu wenig beachtet wurden. Durch Ableitung aus dem anerkannten traditionellen Konfliktbeendungsverfahren Sulha sind sie für die arabische Seite legitim und könnten mit dieser Autorität Wirkung entfalten.

³⁰⁶ Gellman/Vuinovich, S.2.

³⁰⁷ Gellman/Vuinovich, S. 19

³⁰⁸ Gellman/Vuinovich, S. 21.

4.3.1.1. Überlegungen zur Drittpartei

Die Geschichte des Nahost-Friedensprozesses ist im Wesentlichen eine Geschichte westlicher Vermittlungsversuche. Zahlreiche Länder, allen voran die Vereinigten Staaten, und Zusammenschlüsse wie das so genannte „Nahost-Quartett“ unter der Leitung des ehemaligen britischen Premierministers Tony Blair haben in beständigem Bemühen große Anstrengungen zur Erreichung eines dauerhaften Friedens unternommen. Dabei konnten durchaus Erfolge verzeichnet werden, die gleichzeitig allerdings auch das Spiegelbild rationaler, westlicher Diplomatie und Verhandlungsführung sind:

“Exclusive negotiations brokered by elites continue to fail in the Middle East because they do not use all the cultural conflict management tools at their disposal.”³⁰⁹

Als Beispiel hierfür seien die so genannten Endstatus-Fragen zu nennen, die für viele Betrachter die einzig verbleibenden, zu klärenden Fragen zu sein scheinen:³¹⁰

“As one baffled BBC announcer exclaimed, ‘Good grief, this is so simple it could be resolved with an email’; or as Jeremy Ben-Ami puts it, ‘It would take sixty seconds to lay out the basic solution’.”³¹¹

Abgesehen davon, dass der Faktor „Ehre“ bislang nicht beachtet wurde, bin ich der festen Überzeugung, dass für die arabische Seite nur ein Ergebnis noch schlimmer wäre als das Eingeständnis der Niederlage gegenüber Israel: Eine Niederlage unter Vermittlung des Westens. Sicherlich begrüßt die palästinensische Seite wiederholt die Initiativen westlicher Staaten, wie zuletzt die Nahost-Konferenz in Frankreich.³¹² Allerdings dürfte es sich hierbei eher um taktische Manöver auf politischer Ebene handeln.

Im Sulha-Prozess übergeben die Konfliktparteien die Handlungs- und Verfahrenshoheit der Jaha. Die Erteilung einer solchen „Blanko-Prokura“ erfordert großes Vertrauen, weshalb ausschließlich renommierte und allseits geschätzte Persönlichkeiten ausgewählt werden. Aus diesem Sulha-Element wäre aus meiner Sicht

³⁰⁹ Gellman/Vuinovich, S. 19.

³¹⁰ Vgl. Bundeszentrale für Politische Bildung [4].

³¹¹ Landes [3].

³¹² Vgl. tagesschau.de.

für die Makroebene Nutzen zu ziehen. So könnte darauf geachtet werden, die vermittelnde Drittpartei nicht rein „westlich“, sondern – wenigstens teilweise – mit arabischen Repräsentanten zu besetzen, die eine hohe Wertschätzung und den Respekt der palästinensischen Seite genießen. Eventuelle Verhandlungsergebnisse wären damit wesentlich tragfähiger und würden den Eindruck minimieren, vom Westen eine Lösung „diktiert“ bekommen zu haben:

Understanding the “constructions of conflict, with meaningful culturally based approaches to conflict management, is integral to constructing sustainable resolutions.”³¹³

In diesem Geiste war die Friedensinitiative³¹⁴ der Arabischen Liga im Jahr 2002 ein vielversprechender Ansatz, der letztlich nur an der wiederholten Weigerung der palästinensischen Führung scheiterte, Israel offiziell als „jüdischen“ Staat anzuerkennen, wie es bereits im Teilungsplan der Vereinten Nationen von 1947 steht. Sollte letzten Endes einzig dieser Aspekt einen Friedensschluss verhindern, halte ich einen erneuten Anlauf unter Teilnahme einer von der palästinensischen Seite anerkannten und geschätzten Partei für äußerst vielversprechend.

4.3.1.2. Überlegungen zur Erteilung der Prokura

Grundsätzlich steht die israelische Administration Vermittlungsinitiativen von Drittparteien skeptisch gegenüber und fordert die palästinensische Seite regelmäßig zu bilateralen Gesprächen auf:

“Israel adheres to its position that the best way to resolve the conflict between Israel and the Palestinians is direct, bilateral negotiations.”³¹⁵

Sollte allerdings in der Zukunft eine Drittpartei, eventuell unter arabischer Beteiligung, erneut mit Aushandlung eines Friedensvertrages beauftragt werden, muss diese von beiden Seiten mit einer entsprechenden Handlungs- und Verfahrensvollmacht ausgestattet sein. Dieses Sulha-Element ist aus meiner Sicht auch auf der Ebene einer möglichen Friedensinitiative unabdingbar, damit Zwischenergebnisse nicht politisch „torpediert“ und somit Fortschritte verhindert werden.

³¹³ Gellman/Vuinovich, S. 19.

³¹⁴ Vgl. Bundeszentrale für Politische Bildung [5].

³¹⁵ Jewish Telegraphic Agency.

4.3.1.3. Überlegungen zur Verschwiegenheit

Die aus meiner Sicht wichtigste Bedingung für einen erneuten, ernsthaften Versuch einer Friedensinitiative ist eine Vereinbarung zu absoluter Verschwiegenheit aller beteiligten Parteien. In Zeiten, in denen – ob fallspezifisch zu Recht oder zu Unrecht – immer mehr Transparenz auch bei politischen Prozessen gefordert wird, mutet diese Aussage zunächst seltsam an. Allerdings halte ich es im speziellen Fall dieses hochemotionalen und komplexen Konfliktes für unabdingbar. Eine erneute Friedensinitiative erfordert – wie in der Vergangenheit – von allen Beteiligten einen langen Atem, den Mut zu Kompromissen und die Offenheit für neue Denkrichtungen. Der frühere israelische Präsident Shimon Peres sah durch Indiskretion wichtige Zwischenerfolge, die immer mit Zugeständnissen der einen oder anderen Partei verbunden sind, in Gefahr:

“It’s not too wise to publicize compromises because people want to see their representatives winning.”³¹⁶

Bereits ein geringes Entgegenkommen könnte von der Öffentlichkeit fehlinterpretiert werden und zu einer Delegitimierung des eigenen Verhandlungsführers oder gewaltsamen Ausschreitungen führen. Die Selbstverpflichtung der Jaha zur Verschwiegenheit ist Ausdruck von Ernsthaftigkeit und Lösungswillen. Ein Zuwiderhandeln gilt als schwere Ehrverletzung. Wenn mit ähnlicher Gewissheit die Verschwiegenheit der israelischen Seite gesichert werden könnte, kann dieses Element des Sulha-Verfahrens für die palästinensische Seite eine Anleitung sein.

4.3.1.4. Überlegungen zur Hudna

Ein erneuter Anlauf für Friedensverhandlungen braucht einen Vertrauensvorschuss. Dieses in die Ernsthaftigkeit der Absichten des Gegenübers investierte Vertrauen darf nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden. Gegenseitige Provokationen sind kontraproduktiv und nicht Ausdruck von ernsthaftem Willen.

Ein wichtiges Element des Sulha-Verfahrens ist die *Hudna*. Wie zuvor ausgeführt handelt es sich dabei um die Vereinbarung eines temporären „Waffenstillstandes“. Ohne diese Einigung gibt es keine Sulha. Auf der Ebene eines Nahost-Friedensprozesses muss es ebenfalls eine solche Vor-Einigung geben. Weil die

³¹⁶ Jerusalem Post.

Möglichkeiten der gegenseitigen Provokation hier vielfältig sind, führe ich diesen Gedanken an zwei Beispielen aus:

- 1) Israel müsste sich im Falle einer erneuten Friedensinitiative, zunächst für die Dauer der Verhandlungen, verpflichten, den Bau weiterer Siedlungen auszusetzen.
- 2) Die palästinensische Führung müsste sich deutlich und unmissverständlich von terroristischen Angriffen distanzieren bzw. verübte Gewalttaten scharf verurteilen – nicht nur in Richtung Israel, sondern vor allem in Richtung der eigenen arabisch-palästinensischen Bevölkerung. Attentäter dürften nicht als Märtyrer gefeiert werden.

Im Sulha-Verfahren wird die Hudna durch einen Geldbetrag abgesichert. Im Falle einer erneuten Friedensinitiative könnte von beiden Seiten in ihrer Höhe signifikante, und anhand der jeweiligen Wirtschaftskraft vergleichbare finanzielle Mittel, bei der Drittpartei treuhänderisch hinterlegt werden. Bei einem Bruch der Hudna wäre dieser verloren. Die Höhe des Betrages wäre so anzusetzen, dass ein Totalverlust schmerzvoll wäre. Als Zeichen der guten Absicht wäre ein solches Signal wertvoll.

4.3.1.5. Überlegungen zum Ritual

Trotz der Bedeutung der Ehre und dem Wirkungspotential der Sulha lässt sich keine internationale Friedensinitiative in ein Ritual verwandeln:

“Finally, engagement between elite negotiators and the wider community may catalyze a broad demarcation of the end of violence and a re-orientation towards non-violent co-existence. Here we see the application of the principles of honor and dignity restoration as a key lesson learned from Sulha. This should not be mistaken for advocating direct ritual application to the international negotiation process.”³¹⁷

Allerdings erkenne ich auch in der Phase des Sulha-Abschlussrituals ein Element, das im Falle eines Friedensschlusses in Nahost von wesentlicher Bedeutung wäre. Ich habe dargestellt, dass es für die palästinensische Führung schwer genug ist, der eigenen Bevölkerung, die mit dem tiefen Gefühl der verletzten Ehre aufgewachsen

³¹⁷ Gellman/Vuinovich, S. 21.

ist, die Notwendigkeit eines Friedensschlusses mit Israel zu erklären. Der Rückhalt der arabischen Welt samt ihrer Führer, Präsidenten und Könige wäre in einem solchen Szenario für jede künftige palästinensische Führung notwendig.

Das Sulha-Abschlussritual versammelt ein möglichst großes Publikum, um den Friedensschluss zu bezeugen. Es wäre ein unmissverständliches Zeichen, wenn bei der Unterzeichnung eines Friedensvertrages die Staatsoberhäupter zahlreicher relevanter arabischer Staaten anwesend wären und durch ihre Präsenz ihr Einverständnis dokumentieren würden. Allein notwendig wäre der politische Wille aller Seiten.

4.3.2. Die Mikroebene

Aus meiner Sicht kann Sulha – im Kontext eines Friedensprozesses – vor allem auf der Mikroebene eine wichtige Funktion ausfüllen. Sie kann dazu beitragen, den gesellschaftlichen Rückhalt für eine auf der Makroebene ausgehandelte Friedenslösung zu schaffen:

“Re-embedding community into international relations is one avenue to peace. Sulha has the potential to take us there.”³¹⁸

Die Heterogenität der palästinensischen Gesellschaft, in diesem Fall speziell hinsichtlich der Skepsis bezüglich eines Friedensvertrages mit Israel, könnte einen ausgehandelten, noch jungen und brüchigen Frieden gefährden. Konkret kann Sulha hier meiner Meinung nach in zwei Richtungen stabilisierend wirken.

4.3.2.1. Vertikaler Generationendialog

Kinder und Jugendliche sind immer die ersten Opfer eines Konfliktes. In generationenübergreifenden Auseinandersetzungen sind sie leicht durch entsprechende Erziehung für übergeordnete politische Ziele zu missbrauchen, ohne Rücksicht auf ihre naturgegebene Unschuld.³¹⁹ Eine Bevölkerung, die im Kindergarten, in der Schule, im Elternhaus und durch die Politik zum Hass erzogen wurde, kann allerdings keinen Frieden schließen.

³¹⁸ Gellman/Vuinovich, S. 22.

³¹⁹ Vgl. Palestinian Media Watch.

Im Falle eines Friedensschlusses hätte die palästinensische Gesellschaft einen internen Aussöhnungsauftrag, denn eine „ganze palästinensische Generation ist mit der vergifteten Idee groß geworden, dass schon die Erwägung von Kompromissen mit Israel einen Verrat darstellt.“³²⁰ Ohne eine entsprechende Vorbereitung der Bevölkerung auf Frieden mit Israel sind alle Bemühungen bedeutungslos.³²¹ Damit wären Konflikte zwischen Alt und Jung vorprogrammiert. Die Generationen, die zum Hass erzogen wurden, müssten in einen intensiven Vermittlungsdialog mit der durch Frieden und eine veränderte Erziehung geprägten, heranwachsenden Generation treten. Sulha könnte hier in Schulen, Vereinen, Universitäten, Dörfern und zwischen Clans und Familien vermitteln und generationenübergreifend herausarbeiten, dass gelebter Frieden ein alternativer Ausdruck von Ehre sein kann.

4.3.2.2. Horizontaler Aussöhnungsdialog

Die palästinensischen Araber leben sowohl in Israel und den Palästinensischen Gebieten, aber mindestens seit dem Krieg von 1948 auch in diversen „Flüchtlingslagern“ und zahlreichen Ländern auf der ganzen Welt. Ein möglicher Friedensschluss erfordert den Rückhalt einer ganzen Nation, auch wenn sie über die Erde verteilt lebt. Allerdings führen unterschiedliche Lebensumstände auch zu unterschiedlichen Ansichten und unterschiedlichen Gewichtungen.

Sulha kann hier durch Anwendung in den diplomatischen Vertretungen und anderen internationalen palästinensischen Organisationen zu einem Ausgleich der Sichtweisen beitragen. Es wäre notwendig, den Palästinensern in der Diaspora konsequent die Vorteile des ausgehandelten Friedens zu vermitteln. Dafür könnten anerkannte ehemalige Jaha-Mitglieder beauftragt werden. Ihr Ziel wäre, entweder moralische Unterstützung aus der Ferne zu generieren oder ihre Landsleute zu ermuntern, in das junge *Land* Palästina zurückzukehren, Verantwortung zu übernehmen und am Aufbau mitzuwirken. Die Jaha-Mitglieder hätten zur Aufgabe, das gemeinsame Gefühl der Ehre von der vermeintlich notwendigen Existenz des israelischen Feindes loszulösen und stattdessen von Stolz erfüllt an der eigenen Kultur und an eigenen Errungenschaften festzumachen.

³²⁰ Toameh.

³²¹ Vgl. Toameh.

4.4. Fazit: Abschluss Kapitel 4

Kapitel 4 komplettiert meine Ausführungen zum Faktor der Ehre in der arabischen Kultur und seiner Konfliktrelevanz. Ich habe dargestellt, dass der Faktor Ehre auch auf der Makroebene fundamentale Bedeutung besitzt. Die kulturellen Parameter bleiben die gleichen, lediglich die Bezugsgruppe ändert sich. Angesichts eines gemeinsamen Gegners vereint der Faktor Ehre eine ansonsten durchaus heterogene Gemeinschaft. Der Westen ist aufgefordert, diesem Faktor Beachtung zu schenken:

“Give Arabs and Muslims the benefit of the doubt, treat them with honor rather than gratuitously incensing them with criticism. That is the way to solve conflicts and bring peace.”³²²

Aber kulturelle Sensibilität ist keine Einbahnstraße. Die vorliegende Arbeit hat sich mit der Wahrnehmung der arabischen Seite auseinandergesetzt, gleichwohl steht die arabische Welt selbstverständlich gleichermaßen in der Verantwortung.

³²² Landes [3], S. 7.

5. Schlussgedanken

Die vorliegende Masterarbeit basiert auf intensiver Literaturrecherche und jahrelanger Auseinandersetzung mit dem Themenumfeld. Sie soll durch Auseinandersetzung mit dem kulturellen Faktor Ehre festgefahrene Denkstrukturen und Sichtweisen aufbrechen und zu einer neuen Perspektive animieren. Dazu wurde ein weiter argumentativer Bogen gespannt:

Die kulturtheoretischen Grundlagen in Kapitel 2 dienten dazu, den fundamentalen Unterschied zwischen dem westlichen und dem arabischen Verständnis von Ehre zu verdeutlichen und zu begründen. Auf dieser Basis erfolgte die Darstellung der Sulha in Kapitel 3 samt Dokumentation ihrer Bedeutung in der heutigen Zeit. Damit fungierte die Sulha als Hebel zur Betrachtung der Ehre auf der Makroebene am Beispiel des Nahost-Konflikts. Die diplomatische Sachlichkeit des Westens scheint konsequent kulturelle Aspekte auszuklammern. Der Nahost-Konflikt ist zwar kein *Culture-* oder *Identity-Based Conflict*³²³, aber er ist stark vom kulturellen Faktor der Ehre geprägt. Diese Arbeit soll anregen, die Konfliktsituation vor dem Hintergrund der Bedeutung des Ehrbegriffs zu betrachten. Meiner Meinung nach erklärt dieser veränderte Blick vielfach bislang unverständliche Verhaltens- und Handlungsmuster. Daraus entsteht ein neuer Raum des Denkens: „Die historischen Ereignisse sind für beide Gruppen dieselben. [...] Diese zwei Narrative werden auch weiterhin [...] prägen – aber es ist möglich, dass die beiden Seiten anerkennen, dass das andere Narrativ genauso legitim ist, wie auch das eigene.“³²⁴

Ich möchte mit dieser Arbeit dem Status Quo der Stagnation entgegenwirken und einen Anreiz zu neuen, kreativen Ideen für einen zukünftigen Friedensprozess schaffen. Nach *Hariri* ist der beste Grund, sich mit Geschichte zu befassen, „nicht um die Zukunft vorherzusagen, sondern um sich von der Vergangenheit zu befreien und sich andere Ziele auszumalen.“³²⁵ Neues Denken braucht Mut. Ich würde mich daher freuen, wenn geneigte Leser bzw. Wissenschaftler meine summarischen Überlegungen aufgreifen und daraus eventuell Handlungsempfehlungen für relevante Entscheidungsträger destillieren könnten.

³²³ Vgl. Rothman.

³²⁴ Bar-On, S. 16f.

³²⁵ Hariri, S. 106.

Literaturverzeichnis

I. Monographien

- Assmann, Aleida/Frevert, Ute (1999). *Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Deutsche Verlags-Anstalt DVA.
- Assmann, Jan (2000). *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Carl Hanser Verlag.
- Benedict, Ruth (1948). *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- bin Dschesâ, Sülejman (2013). *Islamische Sitte. Hakikat Kitabevi*, 8. Auflage. Istanbul.
- Fischer, A./Manstead, A./Rodriguez Mosquera, P.M. (1999). The role of honour-related vs. individualistic values in conceptualising pride, shame and anger. Spanish and Dutch cultural prototypes. *Cognition and Emotion*, 13. S. 149-179.
- Geertz, Clifford (1987). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Genkova, Petia (2012). *Kulturvergleichende Psychologie. Ein Forschungsleitfaden*. Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- Gräf, Erwin (1952). *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen. Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients*. Walldorf, Verlag für Orientkunde.
- Halm, Heinz (2004). *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. Verlag C.H. Beck, München.
- Hariri, Yuval Noah (2015, 2016). *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*. C.H. Beck, 10. Auflage als Taschenbuch (2019).
- Hastedt, Claudia (1998). *Selbstkomplexität, Individualität und soziale Kategorisierung*. Waxmann Münster/New York/München/Berlin.
- Hofstede, Geert (2003). *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviours, Institutions and Organizations across Nations*. Sage Publications Inc., Thousand Oaks.
- Hofstede, Geert/Hofstede, Gert Jan (2006). *Lokales Denken, globales Handeln: Interkulturelle Zusammenhänge und Globales Management*. dtv Beck Wirtschaftsberater.
- Ibrahim, Ferhad/Ashkenasi, Abraham (1997). *Der Friedensprozess im Nahen Osten. Eine Revision*. LIT-Verlag, Münster.

- Jabbour, Elias (1996). *Sulha: Palestinian Traditional Peacemaking Process*. Montreal, NC: House of Hope Publications.
- Kim, Uichol (1995). *Individualism and Collectivism. A Psychological, Cultural and Ecological Analysis*. Nordic Institute of Asian Studies. NIAS Report Series, No. 21.
- Klußmann, Jörgen et.al. (2016). *Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam*. Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Kramer, Martin [2] (2016). *The War on Error. Israel, Islam, and the Middle East*. Transaction Publishers.
- Laqueur, Walter/Rubin, Barry (2008). *The Israel-Arab Reader. A Documentary History of the Middle East Conflict*. Eighth Revised and Updated Edition. Penguin Books.
- Peoples, James/Bailey, Garrick (2003). *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*. Cengage Learning. Wadsworth.
- Petersen, Andrea (1985). *Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei*. Express Edition. Verlag Berlin.
- Qerimi, Islam (2016). *Informelle Konfliktschlichtung nach albanischem Kanun. Eine rechtsvergleichende Analyse zum alten Kanun und modernen Recht*. Hamburg. Disserta-Verlag.
- Rippl, Susanne/Seipel, Christian (2008). *Methoden kulturvergleichender Sozialforschung. Eine Einführung*. Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- Rohn, Anne Susann (2006). *Multikulturelle Arbeitsgruppen. Erklärungsgrößen und Gestaltungsformen*. GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.
- Rothman, Jay (1997). *Resolving Identity-Based Conflict in Nations, Organizations, and Communities*. Jossey-Bass Publishers, San Francisco.
- Schirmacher, Christine [2] (2015). *Politischer Islam und Demokratie. Konfliktfelder*. SCM-Verlag, Holzgerlingen.
- Schlicht, Alfred (2013). *Geschichte der arabischen Welt*. Reclam, Philipp jun. Verlag, Ditzingen.
- Son, Per (2015). *Nahost-Konflikt. Ein unhaltbarer Zustand (vorliegend als Kindle-E-Book)*. BookRix, München.
- Tibi, Bassam (1993). *Die Verschwörung - Das Trauma arabischer Politik*. Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Tiedemann, Paul (2010). *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, Band 29. Berliner Wissenschafts-Verlag GmbH, Berlin.
- Triandis, Harry C. [2] (1995). *Individualism and Collectivism. New Directions in Social Psychology*. Westview Press.

- Wildt, Carolin (2014). Kann Morden Ehre sein? Ursachen von Ehrenmorden in Deutschland am Beispiel Hatun Sürücü. Diplomica Verlag GmbH, Hamburg.
- Wolffsohn, Michael (2002). Wem gehört das Heilige Land? Die Wurzeln des Streits zwischen Juden und Arabern. Piper Taschenbuch, München.
- Wolffsohn, Michael/Schreiber, Friedrich (1996). Nahost. Geschichte und Struktur des Konflikts. Leske und Budrich, Opladen.
- Yazgan, Ayfer (2014). Morde ohne Ehre. Der Ehrenmord in der modernen Türkei - Erklärungsansätze und Gegenstrategien. transcript: Kultur und soziale Praxis.
- Zoughbi, Zoughbi (2013). Sulha: Community Based Mediation in Palestine. Holistic Solutions, Inc. Wi'am.

II. Zeitschriftenartikel

- Abu-Hassan, Mohammed (2006). Tribal Reconciliation (El Sulh) in Jordan. In: Albrecht, Hans-Jörg et al. (2006). Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies - between Tradition and Modernity. Duncker & Humblot, Berlin.
- Assmann, Aleida (1995). Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis. Zwei Modi der Erinnerung. In: Platt, Kristin et al. (1995). Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Leske + Budrich, Opladen. S. 169-185.
- Bar-On, Dan (2007). Zur Rolle von Scham und Schamabwehr im Nahostkonflikt. In: Marks, Stephan (Hrsg.). Scham - Beschämung - Anerkennung. Texte zur Menschenrechtspädagogik, Bd. 3. LIT-Verlag, Berlin.
- Dabag, Mihran (1995). Traditionelles Erinnern und historische Verantwortung. In: Platt, Kristin et al. (1995). Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Leske + Budrich, Opladen. S. 76-106.
- Flucher, Thomas (2008). Ho'o pono pono. Wie die Polynesier die Harmonie wiederherstellen. In: Perspektive Mediation 3, S. 154-159.
- Moussalli, Ahmad (1997). Tahkin. An Islamic Model for Political Conflict Resolution. In: Conflict Resolution in the Arab World. Selected Essays. American University of Beirut, Beirut.
- Osaghae, Eghosa (2000). Applying Traditional Methods to Modern Conflict. Possibilities and Limits. In: Zartman, William (Hrsg.). Traditional Cures for Modern Conflict. African Conflict „Medicine“, S. 201-219. Boulder, London.
- Pely, Doron [1] (2010). Honor: The Sulha's main dispute resolution tool. In: Conflict Resolution Quarterly. Vol. 28/1, S. 67-81.

- Pely, Doron [2] (2015). Sulha - Restorative Justice und das reintegrierende Wiederherstellen der Ehre. TOA-Magazin. Fachzeitschrift zum Täter-Opfer-Ausgleich. 02/15, S. 31-36.
- Pely, Doron [4] (2011). Where East not always meets West: Comparing the Sulha-Process to Western-Style Mediation and Arbitration. In: Conflict Resolution Quarterly. Vol. 28/4, S. 427-439.
- Reif, Elisabeth (2004). Interkulturelle Mediation. In: Mehta, Gerda/Rückert, Klaus (Hrsg.). Streiten Kulturen? Konzepte und Methoden einer kultursensitiven Mediation. Springer-Verlag, Wien.
- Rohne, Holger-C. (2016). Sulha - Gewaltfreie traditionelle Konfliktbeilegung am Beispiel der palästinensischen Praxis. In: Klußmann, Jörgen et al. (2016). Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam. Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Smith, Peter (2014). Sozialpsychologie und kulturelle Unterschiede. In: Jonas, Klaus et al. (Hrsg.). Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch. S. 565-606. Springer-Verlag, Berlin.
- Stein, Hannes (2011). Verteidiger der Ehre - Kämpfer für die Würde? - Essay. In: Internationale Politik, September/Oktober 2011. S. 122-127.
- Tarabeih, Hussein/Shmueli, Deborah/Khamaisi, Rassem (2009). Towards the implementation of Sulha as a cultural peacemaking method for managing and resolving environmental conflicts among Arab Palestinians in Israel. In: Journal of Peacebuilding & Development. Vol. 5, No. 1, 2009. S. 50-64.
- Thomas, Alexander/Utler, Astrid (2013). Kultur, Kulturdimensionen und Kulturstandards. Aus: Genkowa, Petia et al. (Hrsg.). Handbuch Stress und Kultur. Interkulturelle und kulturvergleichende Perspektiven. S. 41-58. Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- Triandis, Harry C. [1] (1988). Collectivism v. Individualism: A Reconceptualisation of a Basic Concept in Cross-cultural Social Psychology. S. 60-95. In: Bagley, Christopher et al. (1988). Cross-Cultural Studies of Personality, Attitudes and Cognition. Palgrave Macmillan UK.
- Winkler, Heinrich August (2007). Was heißt westliche Wertegemeinschaft? In: DIE ZEIT, Nr. 09/2007, S. 12.

III. Internetquellen

- Al-Ramahi, Aseel (2008). Sulh - A crucial part of Islamic Arbitration. LSE Law, Society and Economy Working Papers 12/2008. London School of Economics and Political Science. Unter: http://eprints.lse.ac.uk/24598/1/WPS2008-12_Al-Ramahi.pdf; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Beise-Ulrich, Claudete (2014). Scham - Eine brasilianische Perspektive. In: Missionsakademie an der Universität Hamburg (Hrsg.). Vom Umgang mit Scham, Schuld und Ehre in der interkulturellen Begegnung. Beiträge zur Tagung des Arbeitskreises „Mission und Seelsorge“. Unter: <http://www.missionsakademie.de-pdf-tima5-web.pdf>; Zugriff zuletzt am 30.10.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Bergner, Jörn (2015). Außergerichtliche Konflikteinigung in der islamischen Welt. CoEffort GmbH. Unter: <http://coefficient-mediation.de/wp-content/uploads/Außergerichtliche-Konflikteinigung-im-Islam-CoEffort.pdf>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Bickel, Markus (2014). Das Elend der arabischen Welt. Qantara. Unter: <https://de.qantara.de/node/18517>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Busatta, Sandra (2006). Honour and Shame in the Mediterranean. Antrocom, S. 75-78. Unter: <http://veneto.antrocom.org/veneto/pdf/honor.pdf>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Funk, Rainer (2007). Die Bedeutung von Ehre und Scham für das soziale Zusammenleben. Ein psychoanalytischer Beitrag zum Dialog der Kulturen. In: Fromm Forum, Sonderheft 11a/2007. Unter: http://fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/Funk_R_2007c.pdf; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Gellman, Mneasha/Vuinovich, Mandi (2009). From Sulha to Salaam: Connecting local knowledge with international negotiations for lasting peace in Palestine/Israel. Aus: Conflict Resolution Quarterly, Vol. 26, No. 2, 2009, S. 127-148. Vorliegend als PDF-Reprint (daher veränderte Seitenzahlen) unter: <https://papers.ssrn.com/sol3-papers-abstract-id=2753213>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Georges, Jayson (2016). Honor and Shame Societies: Keys to working with Muslims. Unter: http://www.zwemercenter.com/research/?contributor_id=1396; Zugriff zuletzt am 25.08.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Gross, Thomas (2011). Der Mythos von der japanischen Schamkultur. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.04.2011, Nr. 81, S. N3. Unter: <http://www.faz.net/wissenschaft/der-mythos-von-der-japanischen-schamkultur.html>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Hamann, Mathias (2010). Junge Muslime. Echte Helden gegen falsche Ehre. Spiegel-Online. Unter: <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/junge-muslime-echte-helden-gegen-falsche-ehre-a-668832.html>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Harkabi, Yehoshafat (1973). Friede zwischen Juden und Arabern? ZEIT-Online. Unter: <http://www.zeit.de/1973-52/friede-zwischen-juden-und-arabern>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Haun, Daniel/Wertenbruch, Martin (2013). Forschungen und Entwicklungen zum Konzept der Ehre als Potential für Konflikte zwischen Kulturen. In: ÖIF-Dossier n°31, Wien. Unter: https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Downloads/Publikationen/n31_Ehre__Haun_.pdf; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Hexel, Ralf (2014). John Kerrys Nahostinitiative ist gescheitert. In: Internationale Politik und Gesellschaft. Unter: <http://ipg-journal.de/kommentar/john-kerrys-nahostinitiative-ist-gescheitert/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Irani, George (1999). Islamic Mediation Techniques for Middle East Conflicts. Middle East Review of International Affairs, Vol. 3. Unter: https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/meria99_irc01.html; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Irani, George/Funk, Nathan (2001). Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives. In: Said, Abdul Aziz et al. (2001). Peace and Conflict Resolution in Islam. Lanham. Unter: <https://www.academia.edu/Rituals-of-Reconciliation-Arab-Islamic-Perspectives>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Königseder, Angelika/Schulze, Birgit (2006). Türkische Minderheit in Deutschland. Bundeszentrale für Politische Bildung. Unter: <http://www.bpb.de/izpb-9698-tuerkische-minderheit-in-deutschland?p=2>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Kramer, Martin [1] (2005). Cole-ture Shock. In: Sandbox - Martin Kramer on the Middle East. Unter: <http://martinkramer.org/sandbox/2005/08/cole-ture-shock/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Landes, Richard [1] (2017). „Celebrating“ Orientalism. In: Middle East Quarterly, Winter 2017. Unter: <http://www.meforum.org/6400/celebrating-orientalism>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Landes, Richard [2] (2014). Warum sich die arabische Welt in einer emotionalen Nakba verliert und wir sie darin belassen. Unter: <https://heplev.wordpress.com/2014/07/15/warum-sich-die-arabische-welt-in-einer-emotionalen-nakba-katastrophe-verliert-und-wie-wir-sie-darin-belassen/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Landes, Richard [3] (2014). Why the Arab World is lost in an emotional Nakba, and how we keep it there. Unter: <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/176673/emotional-nakba>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Lau, Jörg (2001). Geopolitik der Gefühle. DIE ZEIT 46/2001. Unter: <http://www.zeit.de/2001/46/Geopolitik-der-Gefuehle>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Lewy, Mordechai (2003). Nimm meine Schuld auf Dich. Der Islam und der Westen. ZEIT-Online, Politik. Unter: http://www.zeit.de/2003/04/Schuld_im_Islam; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Ludewig, Katharina. Was das Schamgefühl über Kulturen verrät. Unter: <https://www.uni-oldenburg.de/Download/Scham.pdf>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Marks, Stephen [1] (2008). Scham, Ehre und der „Kampf der Kulturen“. Tabuisierte Emotionen und ihre Bedeutung für die konstruktive Bearbeitung von Konflikten. Akademie für Konflikttransformation im Forum Ziviler Friedensdienst e.V., Reihe Arbeitspapiere Nr. 2. Unter: <https://www.ziviler-friedensdienst.org/de/publikation/scham-ehre-und-der-kampf-der-kulturen>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Marks, Stephen [2] (2008). Scham und Ehre. Die verborgene Dimension von Konflikt und Gewalt. In: Wissenschaft & Frieden 2008-3. Religion als Konfliktfaktor. Unter: <http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikeIID=1486>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Maroun, Fred (2016). Die historischen Fehler der Araber in ihren Interaktionen mit Israel. Gatestone Institute. International Policy Council. Unter: <https://de.gatestoneinstitute.org/8587/araber-israel-fehler>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Müller, Jochen (2008). Anerkennen und Abgrenzen. Überlegungen zur Pädagogik gegen Antisemitismus und Israelhass unter jungen Muslimen. Bundeszentrale für Politische Bildung. Unter: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/jugendkultur-islam-und-demokratie/65165/anerkennen-und-abgrenzen>; Zugriff zuletzt am 25.10.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Nagel, Tilman (2010). Steinigung. Koranische Strafe, die nicht im Koran steht. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.08.2010. Unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/steinigung-koranische-strafe-die-nicht-im-koran-steht.html>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Oberwittler, Dietrich/Kasselt, Julia (2011). Ehrenmorde in Deutschland 1996-2005. Eine Untersuchung auf der Basis von Prozessakten. Bundeskriminalamt (Hrsg.). Wolters Kluwer, Köln. Unter: https://www.bka.de/Shared-Docs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/PolizeiUndForschung/1_42_EhrenmordeInDeutschland.html; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Özcelik, Sezai (2006). Islamic/Middle Eastern Conflict Resolution for Interpersonal and Intergroup Conflicts: Wisata, Sulha and Third-Party. Uluslararası İlişkiler, Volume 3, No. 12 (Winter 2006-2007). Unter: https://www.academia.edu/1480003/The_Islamic_Middle_Eastern_Conflict_Resolution_for_Interpersonal_and_Intergroup_Conflicts_Wisata_Sulha_and_Third-Party; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Paiss, Amir (2015). The traditional way of making peace in the Middle East. Uplift. Unter: <http://upliftconnect.com/making-peace-in-the-middle-east/>; Zugriff zuletzt am 20.11.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Paul, Axel T. (2007). Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem der Historizität menschlicher Gefühle. In: Zeitschrift „Mittelweg 36“, 16. Jg., 2007, Heft 2, S. 77-99. Unter: <https://silo.tips/download/die-gewalt-der-scham-axel-t-paul-elias-duerr-und-das-problem-der-historizitt-men>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Pely, Doron [3] (2008/2009). Resolving Clan-Based Disputes using the Sulha, the Traditional Dispute Resolution Process of the Middle East. In: Dispute Resolution Journal. Nov. 2008 - Jan. 2009, S. 80 - 87. Unter: <http://www.sulha.org/2009/03/doron-pely-sulha-article-dispute-resolution-journal.pdf>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Pfahl-Traughber, Armin Prof. Dr. (2011). Islamismus - Was ist das überhaupt? Bundeszentrale für Politische Bildung. Unter: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Phillips, Peter (2011). Sulha. Traditional Arab Dispute Resolution. Unter: <http://www.businessconflictmanagement.com/blog/2011/04/sulha-traditional-arab-dispute-resolution/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Ramlow, Ulrike/Mansour, Rimonda (2009). Kritisches Hinterfragen alltäglicher Gewohnheiten. Training als Mittel für Veränderungsprozesse. Erkenntnisse aus einem Projekt des Zivilen Friedensdienstes in Palästina. Kurve-Wustrow. Bildungs- und Begegnungsstätte für gewaltfreie Aktion e.V. Kurve-Dokumentationen, Nr. 3, 2009. Unter: https://www.ziviler-friedensdienst.org/v1/sites/default/files/media/file/2020/zfd-kritisches-hinterfragen-alltaeglicher-gewohnheiten-1795_4.pdf; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Romund, Anne (2014). Frieden lernen mit Reportagen. Anregungen für Studium und Lehre. Berghof Foundation, Tübingen. Unter: <https://berghof-foundation.org/library/frieden-lernen-mit-reportagen>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Sadeghi, Behnam Prof. (2016). Den Koran wörtlich nehmen. Deutschlandfunk. Unter: <http://www.deutschlandfunk.de/sure-2-vers-255-den-koran-woertlich-nehmen.de>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Schirmmacher, Christine [1] (2002). Ehre und Schande im Islam. Aus: Schirmmacher, Christine (2002). Kleines Lexikon zur islamischen Familie. Hänssler Verlag. Unter: <https://pdfslide.tips/download/link/ehre-und-schande-und-schande-im-islam-aus-christine-schirmmacher-kleines-lexikon>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Schirmmacher, Christine [3] (2007). Ehrenmorde - Zwischen Migration und Tradition. Rechtliche, soziologische, kulturelle und religiöse Aspekte. igfm-Dokumente 5. Internationale Gesellschaft für Menschenrechte. Frankfurt. Unter: <https://www.igfm.de/ehrenmorde-zwischen-migration-und-tradition/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Schirmmacher, Thomas (2002). Scham- und Schuldkultur. Unter: <https://www.thomasschirmmacher.info/wp-content/uploads/2009/02/q200107schamundschuldkultur.pdf>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Schmitz, Thorsten (2010). Nahost. Allahs verlorene Söhne. Süddeutsche Zeitung Online. Unter: <http://www.sueddeutsche.de/politik/nahost-allahs-verlorene-soehne>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Schubert, Klaus/Klein, Martina (2016). Das Politlexikon. Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn. Unter: <http://www.bpb.de/politlexikon-nahostkonflikt>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Tawil, Bassam (2015). Erster Schritt zur Lösung des Palästinenserproblems: die UNWRA auflösen. Gatestone Institute. International Policy Council. Unter: <https://de.gatestoneinstitute.org/6734/unrwa-aufloesen>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Toameh, Khaled Abu (2016). Palästinenser: Die Botschaft bleibt Nein und abermals Nein. Gatestone Institute. International Policy Council, New York. Unter: <https://de.gatestoneinstitute.org/9509/palaestinenser-ablehnung>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Triandis, Harry C./Suh, Eunkook M. (2002). Cultural Influences on Personality. In: Annual Review Psychology, Nr. 53, 2002. S. 133-160. Unter: <http://isites.harvard.edu/icb.topic1230873.files/CulturalInfluences.pdf>; Zugriff zuletzt am 06.11.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Werden, Rita (2013). Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albrecht-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br. Unter:

<https://www.freidok.uni-freiburg.de/objects-9175-FILE1-content>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

IV. Quellen ohne Angabe eines Autorennamens

Auswärtiges Amt [1] (2016). Der Nahost-Konflikt. Unter: <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/regionaleschwerpunkte/nahermittlererosten-/203626>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

Auswärtiges Amt [2] (2016). Die Geschichte des Nahost-Friedensprozesses. Unter: <http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/NaherMittlererOsten/01-KonfliktNahost/geschichte-des-nofp.html>; Zugriff zuletzt am 15.12.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.

Berliner Zeitung (2016). Das gefährliche Gerede von der westlichen Wertegemeinschaft. Interview mit Herbert Schnädelbach, Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie. Unter: <http://www.berliner-zeitung.de/kultur/interview-das-gefaehrliche-gerede-von-der-westlichen-wertegemeinschaft-23649790>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

Bibel-Online. Unter: https://www.bibel-online.net/suche/?search=Israel&translation=luther_1912; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

BILD-Online (2016). Unter: <http://www.bild.de/hannover/haette-die-blut-fahrt-verhindert-werden-koennen-48873936.bild.html>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

Bundesakademie für Sicherheitspolitik (2016). Der Nahostkonflikt - Wege zum Frieden zwischen Israel und Palästina aus heutiger Sicht. Unter: <https://www.baks.bund.de/der-nahostkonflikt-wege-zum-frieden-zwischen-israel-und-palaestina-aus-heutiger-sicht>; Zugriff zuletzt am 15.12.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.

Bundespräsidialamt (2016). Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland. Unter: <http://www.bundespraesident.de/DE/Amt-und-Aufgaben/Orden-und-Ehrungen/Verdienstorden/verdienstorden-node.html>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). [1] Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Zeitleiste. Unter: <https://www.bpb.de/internationales/asien/israel/171045/zeitleiste>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). [2] Geschichte des Nahost-Konflikts. Unter: <http://www.bpb.de/internationales-israel-nahostkonflikt>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). [3] Vor 100 Jahren: Großbritannien und Frankreich vereinbaren das Sykes-Picot-Abkommen. Unter: <http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell-sykes-picot-abkommen>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). [4] Konfliktregelungsversuche in Nahost nach dem Scheitern des Oslo-Prozesses. Unter: <http://www.bpb.de/internationales/asien/israel/nach-oslo>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). [5] Bedeutung und Wandel der Arabischen Friedensinitiative. Unter: <http://www.bpb.de/apuz/bedeutung-und-wandel-der-arabischen-friedensinitiative>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). [6] Karten. Unter: <http://www.bpb.de/internationales/asien/israel/45164/karten>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Die Palästinensische Nationalcharta (1968). Die Palästinensische Mission. Die diplomatische Vertretung Palästinas in Deutschland. Unter: http://www.palaestina.org/PLO/palaestinensische_nationalcharta.pdf; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. (2018). [1] Gewalt gegen Frauen: Keine Frage der Ehre. Unter: <https://dgvn.de/meldung/gewalt-gegen-frauen-keine-frage-der-ehre/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. (2011). [2] Die Vereinten Nationen und der Nahost-Konflikt. UN-Basisinformationen 44. Unter: https://frieden-sichern.dgvn.de/fileadmin/publications/PDFs/Basis_Informationen/BI44_Naher_Osten.pdf; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Ehrenmord.de (2016). Dokumentierte Ehrenmorde. Unter: <http://www.ehrenmord.de/doku/doku.php>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Fokus Jerusalem (2017). Witwe des Terroristen erhält als Dank üppige Rente. Unter: <http://www.fokus-jerusalem.tv/2017/01/16/witwe-eines-terroristen-erhaelt-als-dank-uueppige-rente/>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Islaminstitut. Unter: <http://www.islaminstitut.de/media-Kindererziehung.pdf>; Zugriff zuletzt am 22.10.2016, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Jerusalem Post (2014). Peres to Austrian FM: Discretion makes for more successful negotiations. Unter: <http://www.jpost.com/Diplomacy-and-Politics/Peres-to-Austrain-FM-Discretion-makes-for-more-successful-negotiations>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.

- Jewish Telegraphic Agency (2016). Netanyahu calls for 'direct, bilateral negotiations' with Palestinians. Unter: <http://www.jta.org/israel-middle-east/netanyahu-calls-for-direct-bilateral-negotiations-with-palestinians>; Zugriff zuletzt am 24.08.2021.
- Koran. Unter: <http://www.koransuren.com>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Mahdi e.V. Unter: <http://mahdi-ev.de/blog/2014/11/25/wenn-schamkultur-auf-schuldkultur-trifft-oder-rechtfertigt-euch-gefaelligst-fuer-den-is/>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021
- Max-Planck-Institut für Bildungsforschung. Unter: <https://www.mpib-berlin.mpg.de/de/forschung/geschichte-der-gefuehle/projekte/emotionen-und-macht/ehre-und-schande-soziale-gefuehle-und-politische-praktiken-im-20>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Mediationsgesetz (2012). Unter: <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht-mediationsg-gesamt.pdf>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Orientdienst [1]. Unter: https://www.orientierung-m.de/muslime-verstehen/minikurs/ehre_schande_lebenskonzept/; Zugriff zuletzt am 24.08.2021;
- Orientdienst [2]. Unter: https://www.orientierung-m.de/muslime-verstehen/minikurs/ehre_schande_koran/; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Palestinian Media Watch (2016). Promoting violence for children. Unter: <http://palwatch.org/main.aspx?fi=844>; Zugriff zuletzt am 06.01.2017, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Sulha Research Center. Shefa-'Amr, Israel. Unter: <http://www.sulha.org>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Tagesschau.de (2016). Nahost-Konferenz in Paris. Die Skepsis überwiegt. Unter: <http://www.tagesschau.de/ausland/nahost-konferenz-paris-101.html>; Zugriff zuletzt am 06.01.2017, Link zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht mehr aktiv.
- Tagesspiegel.de (2009). Wer sind die Palästinenser? Unter: <http://www.tagesspiegel.de/politik/nahost-konflikt-wer-sind-die-palaestinenser.html>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- The Abraham Accords Declaration. Unter: <https://www.state.gov/the-abraham-accords/>; Zugriff zuletzt am 28.07.2021.
- The Middle East Media Research Institute (2016). Palestinian Authority President Abbas sends Letter of Condolence to Family of Car-Ramming Terrorist. Unter: <https://www.memri.org/reports/palestinian-authority-president-abbas-sends-letter-condolence-family-car-ramming-terrorist>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.

- The Tower (2016). Abbas: Jordanian who attempted to stab Israeli Soldiers was a “Martyr”. Unter: <http://www.thetower.org/abbas-jordanian-who-attempted-to-stab-israeli-soldiers-was-a-martyr/>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Welt.de (2014). Die Ursachen des Nahostkonflikts. Unter: https://www.welt.de/newsticker/dpa_nt/Die-Ursachen-des-Nahost-Konflikts.html; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Weltsprachen. Unter: <http://www.weltsprachen.net/weltsprache-arabisch.html>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages (2005). Der Nahostkonflikt. Geschichte und aktuelle Situation. Fachbereich WD2: Auswärtiges, Internationales Recht, Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Verteidigung, Menschenrechte und humanitäre Hilfe. Unter: <https://www.bundestag.de/414962/wd-2-133-06-pdf-data.pdf>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Ynet-News (2014). Abbas: We want Peace with Israel. Unter: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4481648,00.html>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. Unter: <http://islam.de/13827.php?sura=4>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.
- 30 Days of Prayer (2013). Unter: <https://www.pray30days.org/sulha>; Zugriff zuletzt am 27.08.2021.

Abkürzungsverzeichnis

A

Abb.	Abbildung
a.a.O.	am angegebenen Ort
ABGB	Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch

B

bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise

D

d.h.	das heißt
------	-----------

E

ebd.	ebenda
et al.	et alia; und andere

P

PLO	Palestinian Liberation Organization
-----	-------------------------------------

U

UNWRA	United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East
-------	--

V

Vgl.	Vergleiche
------	------------

Z

z.B.	zum Beispiel
------	--------------

Über den Autor

Knut Steinhäuser, Jahrgang 1976, hat Betriebswirtschaftslehre an der Hochschule Neu-Ulm und Mediation und Konfliktmanagement mit dem Schwerpunkt „Internationale Friedensprozesse“ an der Europa-Universität in Frankfurt (Oder) studiert. Mehr als 10 Jahre war er auf Bundesebene im Bereich der politischen Kommunikation tätig. Weitere Schwerpunkte seiner Arbeit sind Entwicklungs- und Sicherheitspolitik. Seit mehr als zwanzig Jahren setzt er sich mit den historischen, kulturellen und politischen Aspekten des Nahen und Mittleren Ostens auseinander.