

Israel-Palestina   
en Vrede

Een Analyse van Sociale Theorieën en de Praktijk van Religie



Inge Geerlings  
5533732  
15/06/2018  
Ges-BA-Eindwerkstuk (GE3V14054)  
Begeleider: Stefanie Massink  
9248 woorden

Inhoudsopgave

* Inleiding: Context, ‘Peacemaking’, Religie en Methode  
  **2**
* Hoofdstuk 1: De rol van religie in het verloop en de huidige situatie van het conflict  **10**
* Hoofdstuk 2: De rol van religie in de-escalatie: ‘Virtue Based Ethics’ en de Sociaal Kapitaal Theorie  
  **15**
* Hoofdstuk 3.1: ‘Peacemaking’ in de praktijk: Menachem Froman geanalyseerd  
  **20**
* Hoofdstuk 3.2: Theorieën toegepast op Abrahamic Reunion  
  **24**
* Conclusie  
  **27**

Samenvatting

Religie is een veelbesproken onderwerp in de wetenschappelijke en maatschappelijke wereld. Voor het Israël-Palestina conflict geldt hetzelfde. Een andere gemene deler is het negatieve daglicht waarin ze beide vaak geplaatst worden. Het streven naar vrede wordt al zeventig jaar lang gekenmerkt door internationale actoren, hun eigen belangen en buitenlandhulp. Om tegenwicht te bieden aan de negatieve connotatie die kleeft aan de onderwerpen, wordt in dit onderzoek aandacht besteed aan lokale vredesimplementatie in het Israël-Palestina conflict door middel van religie. Aan de hand van twee sociale theorieën, ‘Virtue Based Ethics’ (VBE) en de sociaal kapitaal theorie, zullen vervolgens twee lokale actoren geanalyseerd worden. De tweeledige werking blijkt uit de inzichten die enerzijds door analyse verkregen worden in de praktijk van religieuze ‘peacemaking’, en anderzijds wordt door middel van praktische toepassing de bruikbaarheid van de theorieën getoetst. De belangrijkste conclusies hebben betrekking op de (on)bruikbaarheid van VBE en de rol van internationale actoren in het creëren van sociaal kapitaal. Zijn lokale actoren wel in staat een zodanig draagvlak te creëren dat stabiele vrede een realistische ambitie kan zijn?

Inleiding: Context, ‘Peacemaking’, religie en methode

Religie wordt in publiek debat en in massa- en populaire media steeds vaker aangemerkt als bron van geweld en oorzaak van conflict. De term ‘haatimam’ staat gelijk aan 55.500 google-resultaten, te pas en te onpas schuiven islamologen aan bij televisiedebatten, en dan spreken we nog niet over de heftige discussies omtrent religie die inmiddels meer onderdeel uitmaken van de vaste prik dan dat ze incidenteel voorbijkomen op je tijdlijn van sociale media.[[1]](#footnote-1) In andere woorden: vandaag de dag is religie algemeen erkend als oorzaak, en niet als oplossing, van vele conflicten die wereldwijd dagelijks plaatsvinden.[[2]](#footnote-2) Polarisering en verharding van opvattingen aan alle zijden van een conflictsituatie kunnen en worden bekeken in religieuze kaders. Een uitsluitend negatieve representatie van de rol van religie in strijd geeft niet alleen een eenzijdig beeld van een situatie, maar doet ook te kort aan wat het concept omvat en hoe het ingezet kan worden om een conflict te de-escaleren. Richard Holbrooke stelt in het boek *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* van David Little dan ook zeer accuraat dat de focus op religie als onderdeel van de oorzaak van een conflict slechts het halve verhaal vertelt.[[3]](#footnote-3) Om tegenwicht te kunnen bieden aan het heersende negatieve imago van religie en de polarisering die hiermee gepaard gaat is het noodzakelijk de andere helft van het verhaal te belichten- die van religie als onderdeel van de oplossing van een conflict. Het Israël-Palestina conflict leent zich bij uitstek voor deze zaak, onder andere vanwege de bijna onvermijdelijke uitzichtloosheid van de chaos en wanorde die de regio al zeventig jaar lang teisteren. De casus wordt gekarakteriseerd door een meer en meer complexer wordende status quo van vijandschap die zowel de lokale bevolking en organisaties, als internationale statelijke en niet-statelijke actoren een strop om de hals doen. Verharding van tegenstellingen en opvattingen ten aanzien van ‘de ander’, gewelddadig conflict over grondgebied, politiek, slachtofferschap, identiteit en het verleden zijn allemaal factoren die bijdragen aan de instandhouding en ontwikkeling van het conflict[[4]](#footnote-4), maar te weinig aandacht wordt besteed aan de realiteit van een vreedzame toekomst en de rol die religie hierin kan vervullen. De focus van dit onderzoek zal liggen op lokale vredesimplementatie, met specifieke nadruk op de religieuze aspecten hiervan. Dit wil uiteraard niet zeggen dat andere factoren ondergeschikt zijn, maar het analyseren van ieder element is simpelweg een te grote taak. Voor aanvullende, maar bondige informatie over de algemene context van het conflict is het desbetreffende hoofdstuk in het bovengenoemde boek van Little zeer geschikt. Het boek van Martin Bunton biedt een introductie tot het Palestijns-Israëlisch conflict en kan geraadpleegd worden voor een meer uitgebreide beschrijving van de geschiedenis.[[5]](#footnote-5) Tenslotte wordt de casus, voor de lezer die er nog geen genoeg van kan krijgen, overzichtelijk en duidelijk uiteengezet en in bredere context geplaatst in het handboek over de geschiedenis van het moderne Midden-Oosten, geschreven door William Cleveland en Martin Bunton.[[6]](#footnote-6) Wel zal voorzien worden in een korte beschrijving van gebeurtenissen om de historische context waarbinnen het proces van ‘peacemaking’ op het niveau van statelijke actoren zich voltrekt te duiden. Vervolgens zal de historiografische context omtrent peacemaking en religie verduidelijken op welke vorm van vredesimplementatie de rest van dit onderzoek zich zal richten, door de wetenschappelijke literatuur rondom het onderwerp aan te stippen. Voor nu is echter van belang om het vredesproces enigszins chronologisch uiteen te zetten. De Algemene Vergadering van de Verenigde Naties (VN) besloot in november 1947 dat het Britse mandaat over Palestina zou eindigen, het land zou in tweeën worden gedeeld waarmee een Joodse en Arabische moesten ontstaan. Een dag na het uitroepen van de staat Israël op 15 mei 1948 brak echter een oorlog uit die een abrupt einde maakte aan het verdelingsplan van de VN dat was vastgelegd in Resolutie 181.[[7]](#footnote-7) Met het tekenen van een wapenstilstand in 1949 eindigde de oorlog die minder dan een decennium later gevolgd zou worden door een andere kortstondige ontlading van opgelopen spanningen rondom Egypte. In 1956 was Gamal Abdel Nasser, die drie jaar eerder president werd van Egypte, bezig met een programma van nationalisering waarbij hij onder andere het Suez Kanaal onder Egyptisch bewind wilde brengen. Dit zou voor andere landen beperkte toegang tot het kanaal betekenen, waarop Groot-Brittannië, Frankrijk en Israël samenwerkten en Egypte aanvielen. Met Resolutie 997, riepen de VN op om de wapens neer te leggen en alle troepen direct terug te trekken uit buitenlandse gebieden.[[8]](#footnote-8) Israël eiste in ruil voor terugtrekking dat de Verenigde Staten (VS) en de VN zich zouden inzetten voor behoud van vrijheid van navigatie rond de Suez, waarna de UN Emergency Force werd opgericht.[[9]](#footnote-9) Tijdens de periode 1948 tot 1967 was Nasser een campagne gestart die door middel van Pan-Arabisme de Arabische identiteit en saamhorigheid in de gehele regio moest versterken. In 1967 trokken op aanvraag van Nasser de VN-troepen terug en luidde het startsignaal van de Zesdaagse Oorlog. De uitkomst was een zodanig radicale, geopolitieke en strategische verandering ten opzichte van de landkaart van 1949 dat de Palestijnse zaak op de regionale en internationale agenda kwam te staan.[[10]](#footnote-10) Ondanks het zetten van de eerste voorzichtige stappen richting wederzijdse acceptatie van een tweestaten-oplossing duurde het nog bijna vijfentwintig jaar voordat het vredesakkoord in Oslo in 1993 werd getekend.[[11]](#footnote-11) In de aanloop naar dit vredesakkoord werd met een rapport van de VN-Veiligheidsraad duidelijk gemaakt dat de organisatie meer aandacht wilde besteden aan de internationale veiligheid. Zo wordt bijvoorbeeld gesteld dat sinds de oprichting van de VN in 1945 meer dan honderd verschillende grote conflicten ter wereld zeker twintig miljoen mensen het leven had gekost.[[12]](#footnote-12) De vredesonderhandelingen leken op gang te komen, maar het proces ging bergafwaarts en kwam nagenoeg tot een stop in het jaar 2000 met de mislukking van de Camp David vergadering en de tweede Palestijnse opstand (*intifada*)later dat jaar.[[13]](#footnote-13) Wanneer in 2001 vervolgens 9/11 aanbreekt en in de nasleep hiervan buitenlandse hulp terugkeert als speerpunt van het Amerikaanse buitenlandbeleid om democratie te promoten als onderdeel van de *War on Terror*, worden religieuze spanningen tot kernthema gemaakt.[[14]](#footnote-14) Twee dingen vallen op aan deze beknopte behandeling van het verloop van het conflict en het vredesproces. Ten eerste bestaan vanaf het eerste moment in 1948 spanningen in de regio waar de internationale gemeenschap bijna twintig jaar lang nauwelijks naar heeft omgekeken. Wanneer de zoveelste geweldsuitbarsting leidt tot erkenning van het probleem in 1967, wordt nog steeds niet kordaat opgetreden. De consequentie hiervan wordt weerspiegeld door de actuele situatie waarin dagelijkse geweldsincidenten de norm zijn en zowel vrede, als wederzijdse acceptatie vaak ver te zoeken is. Wat ten tweede opvalt, is dat met geen woord gerept wordt over religie in de meeste beschrijvingen van het conflict of de vredesondernemingen van de VN, terwijl het in toenemende mate een rol begon te spelen aan beide zijden.[[15]](#footnote-15) In het eerste hoofdstuk zal verder worden ingegaan op deze ontwikkeling, en religie is uiteraard een concept dat met zorg moet worden behandeld want, zo stelt Scott Thomas terecht in zijn artikel over Amerikaans buitenlandbeleid en op geloof gebaseerde organisaties, van staten wordt over het algemeen verwacht dat ze zich niet mengen in religieuze of morele aangelegenheden.[[16]](#footnote-16) Hij brengt hier echter direct tegenin dat een deugdethische aanpak van buitenlandbeleid, waarvan de kenmerken later uiteengezet worden, beter in staat zal zijn zich aan te passen aan het veranderende landschap van ontwikkelingshulp. Het algemene beeld bestaat dat ontwikkelingshulp voornamelijk bestaat uit publiek gefinancierde programma’s, maar tegenwoordig komt het vooral uit de private sfeer.[[17]](#footnote-17) Officiële ontwikkelingshulp keldert gestaag en geld komt vaak van hulporganisaties zoals ontwikkelings-NGO’s en religieuze organisaties. Het is van belang een formule voor ontwikkelingshulp te creëren die geschikt is voor deze omstandigheden.[[18]](#footnote-18)Thomas is niet de enige die het concept ‘peacemaking’ kritisch benadert en een alternatief biedt voor vredesimplementatie door internationale, al dan niet statelijke, actoren. Jan Selby schreef een kritische analyse van het algemeen aanvaarde standpunt dat ‘peacemaking’ gekenmerkt wordt door Westerse liberale waarden.[[19]](#footnote-19) Hij ontkent niet per definitie dat liberale waarden een objectief vormen in internationale vredesondernemingen, maar onderschrijft statelijke belangen, strategieën en geopolitieke omstandigheden als bepalende factoren voor vredesakkoorden.[[20]](#footnote-20) Het eerdergenoemde Oslo Akkoord benadrukte volgens Selby zodanig de regionale ontwikkelingscoöperatie, dat het als overwegend economische document bestempeld kan worden.[[21]](#footnote-21) Het akkoord was deels resultaat van een lobby van Israëlische zakenelites voor een overeenkomst die de Arabische boycot op zou heffen, en de legitimiteit van de staat Israël bevestigd zou worden om hiermee toegang te krijgen tot financiële markten in New York en oost-Azië. Aan Palestijnse zijde speelden eveneens economische belangen naar aanleiding van de Iraakse invasie van Koeweit. De PLO had deze invasie gesteund waarmee de steun van de Golfstaten verviel en zich met het akkoord een nieuwe mogelijkheid tot internationale financiële ontwikkelingshulp voordeed.[[22]](#footnote-22) Selby ontkent echter niet dat internationale actoren als enige invloed kunnen uitoefenen op het vredesproces, zo stelt hij dat de VS net zo veel als Israël, de voorwaarden van het akkoord hebben bepaald, dat uiteindelijk overigens niet veel zoden aan de dijk heeft gezet.[[23]](#footnote-23) Een artikel dat verder ingaat op het falen van pogingen tot externe ‘peacemaking’ is geschreven door Barnett, Fang en Zuercher, die proberen te verklaren waarom externe vredesimplementatie vaak niet succesvol is in het wegnemen van fundamentele oorzaken van conflicten, en zelfs de neiging hebben strategieën aan te nemen die de status quo en niet-liberale orde respectievelijk versterken en behouden.[[24]](#footnote-24) Eén van de redenen die de auteurs hiervoor aandragen is het onrealistische doel van internationale actoren om in luttele jaren, en onder zeer complexe omstandigheden, te bewerkstelligen wat west-Europese landen eeuwen heeft gekost.[[25]](#footnote-25) Liberale vrede is een belangrijk onderdeel van dit ideaal en ook John Heathershaw, die veel heeft geschreven over, maar ook heeft meegewerkt aan, internationale vredesprocessen wijdt een artikel aan dit onderwerp. Hij stelt dat het zogenaamde ‘third party privilege’, de aanname dat de externe partij over superieure kennis beschikt, tot gevolg heeft dat een eenzijdig subject-object onderscheid wordt gemaakt. De relatie tussen hulgever en –ontvanger moet volgens Heathershaw getransformeerd worden tot een intersubjectieve relatie die geen hybride politiek systeem neerzet, maar nieuwe politiek en staatsvormen.[[26]](#footnote-26) Bovendien zet hij vraagtekens bij het gebrek aan kennis over de transnationalisering van post-conflict situaties en de tegenstrijdige werking die het in de praktijk kan hebben, en acht hij hiertoe noodzakelijk dat het vakgebied betere theorieën blijft ontwikkelen die doorlopende processen, doelen en kernthema’s zoals autoriteit en soevereiniteit respecteren en op den duur zelfs voorspellend kunnen werken.[[27]](#footnote-27) Nu gaat zijn laatste punt enigszins in tegen de algemene lijn van het betoog waarin de generaliserende werking van externe, liberale vredesimplementatie wordt verworpen. Toch hebben ook Brewer, Higgings en Teeney in hun artikel over de conceptualisering van religie en ‘peacemaking’ een vergelijkbaar standpunt ingenomen. Hun ambitie een algemeen conceptueel raamwerk te realiseren dat de relatie tussen religie en ‘peacemaking’ theoretiseert en beter in staat zou stellen voor comparatieve analyse is bewonderenswaardig, maar niet per definitie wenselijk. Het antropologische karakter van dit slag onderzoek leent zich niet bij uitstek voor een vergelijkende studie omdat juist de unieke, specifieke situatie van een conflict zou moeten bepalen op welke manier vredesimplementatie geschiedt en vervolgens gehandhaafd wordt. De artikelen geven de voorzet voor een onderzoek waarin de focus ligt op lokale actoren en praktijken, en hoe religie door hen gebruikt wordt om een stabiele vruchtbare voedingsbodem voor de-escalatie van het conflict en, uiteindelijk, vrede te creëren. Alasdair MacIntyre, een Britse filosoof, duidt waarom religie een belangrijke rol kan spelen in buitenlandhulp. De meeste Westerse overheden hebben een ‘cultuur van ongeloof’ aangenomen in publieke debatten over sociaal- en buitenlandbeleid. Ze pogen dat religie het helpen van de armen of het bevorderen van ontwikkeling in de weg staat.[[28]](#footnote-28) Volgens Max Webers definitie voorziet religie op geloof gebaseerde NGO’s van innerlijke motieven en praktische impulsen, zoals liefde, liefdadigheid, compassie of rechtvaardigheid, die ervoor zorgen dat ze deelnemen aan ontwikkelingshulp.[[29]](#footnote-29) Religie zou volgens Weber, in lijn met Thomas standpunten over staten, echter nooit mogen interveniëren in de inhoud van de beoogde ontwikkeling, die effectief seculier moet zijn naar de richtlijnen van rationaliteit, vooruitgang en moderne economische ontwikkeling.[[30]](#footnote-30) De denkwijze van Weber wordt net als de definitie van antropoloog Clifford Geertz, die ervanuit gaat dat religie een cultureel systeem is dat de specifieke symbolen inherent aan specifieke individuen toeschrijft, afgewezen door MacIntyre.[[31]](#footnote-31) Volgens hem moet religie geïnterpreteerd worden als een sociale traditie, gekenmerkt door een historische ingebed, continu debat over de aard van ‘het goede’ in een specifieke samenleving. [[32]](#footnote-32) Dit debat wordt belichaamd in, en kan hierdoor niet onderscheiden worden van, de specifieke sociale en culturele context.[[33]](#footnote-33) Het feit dat de definities van Weber en Geertz worden bestempeld als een Westerse vorm van ‘invention of religion’, in combinatie met de overtuiging dat religie onlosmakelijk verbonden is met sociale en culturele context leidt tot de conclusie dat de beste poging tot vrede te komen waarschijnlijk ligt in lokale, specifieke inspanningen die door middel van religie mensen trachten te verbinden. Bovendien kan het gehele debat over internationale economische en politieke belangen, de implementatie van liberale democratie en nog vele andere zaken die aan de orde komen tijdens het aansnijden van het grote internationale onderwerp ‘peacemaking’ aan de kant geschoven worden als afstand genomen wordt van het top-down verloop van vredesimplementatie. Bij de mensen die de situatie leven, voelen en trachten te verbeteren, begint een zoektocht naar manieren om vrede te vestigen, niet in VN-kantoren, -vergaderingen en literatuur. Door ‘bottom’, niet eens per se ‘up’, te kijken naar de situatie, wordt de hele weg die ‘top-down’ afgelegd moet worden geëlimineerd en hiermee ook de factoren die afleiden en afstand creëren tussen het proces en doel, maar ook de onderzoeksvraag en het antwoord. In de rest van het onderzoek zal dan ook niet naar het concept ‘peacemaking’ worden verwezen in de zin van het internationale concept waar veel belangen mee gemoeid zijn, maar naar een nominaal synoniem van vredesimplementatie. Om geen kans te lopen onterechte analogieën te ontdekken en verkeerde vergelijkingen te trekken, zal dit onderzoek zich focussen op één casus, die zich op drie manieren onderscheid van het gemiddelde onderzoek in dit vakgebied: het is interdisciplinair, analyseert zowel theorieën als de praktijk, en is gericht op de toekomst. Het onderzoek sluit namelijk het meest aan op het wetenschappelijke religieuze domein, maar voorziet eveneens in een historische inbedding die niet alleen de casus in context plaatst, maar ook in perspectief. Uiteenzetten wat de rol van religie is geweest in het verloop van het conflict is essentieel voor het aantonen van de relevantie van het gebruik van religie in oplossing van het conflict, maar ook voor het begrip van religieuze actoren te allen tijde. Dit komt in het eerste hoofdstuk aanbod, dat gevolgd wordt door een beschrijving en analyse van MacIntyres sociale theorieën toegepast op de rol van religie in de-escalatie. Vervolgens worden in de resterende twee hoofdstukken na waardering van hun bruikbaarheid, MacIntyres theorieën gebruikt om de praktijk van twee lokale actoren en de plaats die religie hierin krijgt te analyseren. Dit heeft een tweeledige functie: enerzijds om de theorieën te toetsen aan de praktijk van de Israëlisch-Palestijnse casus en anderzijds het in kaart brengen van de lokale ondernemingen van zowel een spraakmakend figuur dat individuele inspanningen van een peacemaker op lokaal niveau illustreert (rabbijn Menachem Froman) en een organisatie die overkoepelend functioneert voor vijftien individuele peacemakers (Abrahamic Reunion). Wanneer de aandacht verschuiven wordt van internationale actoren naar lokale ondernemingen, moet uiteraard daarnaar gehandeld worden door de individuen en organisaties dan ook een stem te geven. Door een synthese tussen verschillende disciplines wordt getracht een compleet, weloverwogen beeld te geven van de stand van zaken en een antwoord te formuleren op de overkoepelende vraag op welke manier de praktijk van vredesimplementatie en de-escalatie door middel van religie, zoals het door de Abrahamic Reunion (AR) en Menachem Froman wordt beoogd op lokaal niveau in het Israëlisch-Palestijns conflict, aansluit bij MacIntyres sociale theorieën. Voor de beantwoording van deze vraag zal ten eerste gelegitimeerd worden waarom religie een taak behoort te vervullen in de de-escalatie van het Israël-Palestina conflict door in de eerste twee hoofdstukken de rol van religie uiteen te zetten. Vervolgens worden de sociale theorieën van MacIntyre, ‘Virtue Based Ethics’ (VBE) en de sociaal kapitaal theorie uitgelegd en gewaardeerd aan de hand van de toepassing door Thomas. Aan de hand van de getoetste bruikbaarheid worden daarna de theorieën gebruikt om een drietal video’s van Froman waarin hij zijn gedachtegoed deelt te analyseren. Daarna wordt dezelfde toepassing uitgevoerd op de AR, waar Froman overigens post-mortem ‘peacemaker’ is.

Hoofdstuk 1: De rol van religie in het verloop en de huidige situatie van het conflict

In de aankomende twee hoofdstukken zal religie enerzijds als onderdeel van het probleem worden geïllustreerd en anderzijds als onderdeel van de oplossing van het conflict. Op het eerste oog lijken dit tegenstrijdige doelen, maar Yehezkel Landau, auteur van verschillende artikelen over het Israelisch-Palestijnse conflict, stelt dat het gegeven van groeiend religieus extremisme in alle geloofsgemeenschappen reden genoeg zou moeten zijn om eenieder ervan te overtuigen dat een diplomatisch, rationalistisch en pragmatische aanpak die zich uitsluitend richt op economische en militaire zaken, nooit zal werken.[[34]](#footnote-34) Wat ‘peacemaking’ volgens Landau hard nodig heeft, is een constante mate van begrip en aandacht voor religieuze dimensies van een conflict waarin een actieve rol is weggelegd voor geloofwaardige religieuze autoriteiten. Alleen op deze voorwaarden kunnen stappen gemaakt worden richting succesvolle onderhandelingen over praktische compromissen, zoals de claims op heilige plekken.[[35]](#footnote-35) De conclusie: waar religie onderdeel is van de oorzaak van het conflict, zou het gelijkerwijs onderdeel van de oplossing moeten zijn. De relatie tussen religie en ontwikkeling wordt vandaag de dag veelal getypeerd als dichotomisch, terwijl dat grofweg driehonderd jaar geleden nog niet zo vanzelfsprekend was.[[36]](#footnote-36) Voordat de meer dualistische manier van redeneren werd geïntroduceerd door Europese denkers ten tijde van de Verlichting, bestond geen strikt onderscheid tussen de twee domeinen. Tot de achttiende eeuw maakt religie in Europa dus onderdeel uit van de dagelijkse gang van zaken en het betrekken van religie bij aangelegenheden die tegenwoordig doorgaans worden geschaard onder het kopje ‘ontwikkeling’ is een praktijk die tot de relatief kort geleden van alledag was. In gezondheidszorg, educatie, maar ook de cyclus van landbouw werd bijvoorbeeld gebruik gemaakt van spirituele praktijken en met het aanbreken van een nieuw seizoen werd gebeden. Gebedshuizen fungeerden op hun beurt traditioneel als plek voor gemeenschapsactiviteiten.[[37]](#footnote-37) Scott Thomas schreef een artikel over de wereldwijde heropleving van religie en de misvatting dat incomplete modernisering in ontwikkelingslanden hiervoor verantwoordelijk is.[[38]](#footnote-38) Thomas stelt, ten eerste, dat religieuze heropleving in ontwikkelingslanden het resultaat is van het tekortschieten van de seculiere moderniserende staat ten aanzien van de constructie en ontwikkeling van democratie. Een tweede oorzaak vindt hij in neoliberale opvattingen over open economieën en vrijemarktwerking. Het gevolg hiervan is de verspreiding van ongelijkheden in welvaart en het ontstaan van frictie tussen enerzijds religieus nationalisme en anderzijds seculier nationalisme.[[39]](#footnote-39) Deze wrijving, door Thomas gekenschetst als één van de meest belangrijke politieke ontwikkelingen van de jaren negentig, is terug te zien in een scala aan conflicten van de Balkan tot Sri Lanka, en ook in Israël en Palestina.[[40]](#footnote-40) Aangezien Israël en Palestina zich bevinden op land dat door de drie grote religies als heilig wordt beschouwd, is de aanwezigheid en invloed van religie al eeuwenoud. Wat echter relatief nieuw is, is de opkomst van religieuze ideologieën.[[41]](#footnote-41) Politieke Islam aan de Palestijnse kant, ontstond eind jaren tachtig met de oprichting van Hamas door Sheikh Ahmed Yassin, als afsplitsing van de Moslimbroederschap (MB) dat in de jaren twintig in Egypte was ontstaan. Hun eerste statement in december 1988 stelde dat de beweging weerstand wilde bieden aan de Israëlische bezetting van Palestina op grond van de Islamitische principes van de MB.[[42]](#footnote-42) Voordat Hamas werd opgericht was de Palestinian Liberation Organisation (PLO) de Palestijnse nationale beweging, die het conflict beschouwde als nationalistische en politieke strijd voor Palestijnse onafhankelijkheid, maar religie verder grotendeels achterwege liet. Uitsluitend éénmaal wordt verwezen naar religie in het Palestijnse Handvest van 1968. Vanuit spiritueel oogpunt werd verwezen naar de bevrijding van Palestina als noodzakelijk voor het creëren van de rust en veiligheid die de heilige plek nodig had om iedereen vrijheid te geven om te aanbidden en vrijheid van bezoek te garanderen ongeacht ras, kleur taal en religie.[[43]](#footnote-43) Onder invloed van de Egyptische MB en in de nasleep van de Iraanse Islamitische revolutie die zich in 1979 voltrok, werd de religieuze dimensie van het conflict explicieter en werd langzamerhand steeds meer in religieuze termen geïnterpreteerd.[[44]](#footnote-44) Liefdadigheidswerk in Gaza, jeugd- en sportclubs, lessen over de Koran, het is een greep uit de activiteiten die Hamas organiseerde in Palestijnse gebieden.[[45]](#footnote-45) Het religieuze sentiment werd verder uitgediept door de Palestijnse tragedie toe te schrijven aan verwaarlozing van religie en vervolgens te stellen dat de enige manier om bevrijd te raken van Israëlisch bewind ligt in een terugkeer naar de Islam. Bovendien werd de strijd in de verbeelding uitgebreid door het conflict niet alleen vanuit Palestijns oogpunt te ‘framen’, maar toe te schrijven aan de gehele Islamitische gemeenschap (*umma*).[[46]](#footnote-46) In artikel 11 van de Hamas Overeenkomst van de Islamitische Verzetsbeweging (HIRM) wordt gesteld dat Palestina Islamitisch grondgebied is uitsluitend is weggelegd voor toekomstige generaties moslims tot de dag des oordeels aanbreekt. Dit geldt niet alleen voor Palestina, maar voor alle gebieden die door middel van strijd zijn veroverd door eerdere generaties moslims.[[47]](#footnote-47) In artikel 2 van dezelfde overeenkomst uit 1988 wordt verwezen naar de universaliteit van de organisatie en haar begrip en omarming van Islamitische concepten die alle facetten van het leven beslaan, waarna in artikel 5 de methode wordt beschreven. De wedergeboorte van de Islamitische boodschap is het doel, de profeet het voorbeeld, de Koran de constitutie, *jihad* (spirituele, dan wel fysieke, strijd) is de weg ernaartoe en dood in de naam van Allah is het hoogste goed.[[48]](#footnote-48) Deze artikelen demonstreren een ontwikkeling van de relatie tussen Palestijns nationalisme en religie, die door Hamas zodanig wordt vervlochten dat een misstap gericht tegen Palestina tegelijkertijd een aanval op de Islamitische religie is. Een beweging als Hamas, gevoed door onzekerheid, armoede, religieuze sentimenten en het ontbreken van een toekomst en juiste oplossing voor het conflict, illustreert de discrepantie die kan bestaan tussen het discours waarin bepaalde religieuze taal wordt gebezigd en de praktijk van de politieke beweging gebaseerd op religieus geïnspireerde en geëxploiteerde teksten.[[49]](#footnote-49) Hamas wil het ‘Palestijnse probleem’ namelijk oplossen door het gebruiken en misbruiken van religieuze teksten in het politieke domein om de bevrijding van Palestina te realiseren.[[50]](#footnote-50) Aan Israëlische zijde gaat het ontstaan van de politieke beweging verder terug in de geschiedenis. In de negentiende eeuw ontstond, gelijktijdig met andere Europese nationalistische ideologieën, het zionisme als sociaalpolitieke beweging.[[51]](#footnote-51) De ideologie floreerde vooral binnen Europees-joodse kringen en was in de beginperiode overwegend pragmatisch in het uitdragen van messianistische claims op land.[[52]](#footnote-52) Na de Zesdaagse Oorlog in 1967 werd het zionisme echter steeds meer gekarakteriseerd door radicalisme, apocalyptisch joods messianisme en territoriale starheid.[[53]](#footnote-53) Waar de soevereiniteitsverklaring van 1948 refereert aan uitspraken van Hebreeuwse profeten over liefde voor een ander en naastenliefde om te verwijzen naar rechtvaardigheid, vrede en vrijheid lijkt dit ideaal vanaf 1948 geleidelijk te vervagen. Dat de Barmhartige Samaritaan als symbolische belichaming van *ve’ahabhath le-re’akha* (naastenliefde) minder draagvlak krijgt sinds het uitroepen van de staat Israël is bijvoorbeeld terug te zien in de onrechtvaardige behandeling van sommige Bedoeïenen, sinds 1948 officieel Israëlische staatsburgers van Palestijnse afkomst, die vaak niet dezelfde rechten genoten als Joodse burgers.[[54]](#footnote-54) Het is daarentegen niet zo dat religie en politiek in de staat Israël van meet af aan verbonden en prominent waren. Evenals bij Palestijnse evenknie Hamas loopt de politieke ontwikkeling en de introductie van religieus-fundamentalistische standpunten in politiek redelijk synchroon. Ook in het Israëlische geval is het jaar 1967 met de Zesdaagse Oorlog een belangrijk keerpunt in het politieke beleid.[[55]](#footnote-55) De Zesdaagse Oorlog betekende aan Palestijnse zijde het begin van Hamas, terwijl het voor een aantal Israëliërs na de bezetting van gebieden in de Westbank het gevoel van vastberadenheid creëerde deze gebieden te verzekeren als permanent Israëlisch grondgebied.[[56]](#footnote-56) Ondanks het feit dat de beweging pas in 1973 officieel politiek ging bedrijven, hielden toekomstige leden van *Gush Emunim* (blok van gelovigen) zich vanaf 1967 bezig met het stichten van nederzettingen in bezette gebieden.[[57]](#footnote-57)Avraham Yitzhak ha-Cohen Kook, een Israëlische rabbijn die een vooraanstaande rol heeft gespeeld in de stichting en ontwikkeling van *Gush Emunim* was ervan overtuigd dat het tijdperk van verlossing voor het Joodse volk al was aangebroken met het ontstaan van het modern zionisme en de groeiende zionistische onderneming in Palestina. De overwinning van Israël in 1967 droeg bij aan de geloofwaardigheid van de theologie van Kook, en de dagelijkse realiteit verwierf hiermee een heilige status waarmee elke gebeurtenis in een metahistorisch proces van verlossing kon worden geplaatst.[[58]](#footnote-58) De overtuigingen worden breed gedragen door religieuze autoriteiten in Israël, maar Kooks zoon Rabbi Zvi Yehuda Kook heeft ze uitgediept en gebruikt om te verwijzen naar Israël als het Koninkrijk van Hemel op Aarde. *Gush Emunim* erkent een selectieve interpretatie van Joods-religieus recht als enige legitieme autoriteit en het doel is om een Halachisch-Joodse staat te creëren, een orthodoxe regeringsvorm waarin de wet uitsluitend van religieuze aard is en alle plichten en rechten gedefinieerd worden aan de hand traditionele religieuze termen.[[59]](#footnote-59) De staat Israël was en is, geen geografisch, door grenzen afgebakend, territorium, maar een spiritueel en theologisch te realiseren concept. Voor bewegingen als *Gush Emunim* is het poldermodel onbekend en krijgt iedere zandkorrel een heilige status van de hoogste rang waar geen enkel individu omheen kan.

Hoofdstuk 2: De rol van religie in de-escalatie: ‘Virtue Based Ethics’ en de Sociaal Kapitaal Theorie

Dat religie inmiddels een grote rol speelde en nog steeds speelt in het conflict moge duidelijk zijn. De relevante vraag die daaropvolgend gesteld moet worden in het kader van dit specifieke onderzoek is niet waarom of hoe dit gebeurt, maar hoe religie vervolgens de-escalerend kan fungeren. Volgens de definitie van MacIntyre, die reeds kort is geïntroduceerd, ten aanzien van de sociale structuur waarbinnen hij het concept plaatst, moet religie geïnterpreteerd worden als een sociale, historisch ingebedde traditie. ‘Het goede’ in een gemeenschap wordt continu ter discussie gesteld, maar vindt zijn wortels in de, voor de betreffende gemeenschap specifieke, sociale en culturele context.[[60]](#footnote-60) Met andere woorden: religie heeft onvermijdelijk wortels in de sociaal-culturele tradities, maar dat betekent niet logischerwijs dat het een statisch concept is. Integendeel, MacIntyre wil juist laten zien dat religie zowel traditioneel als dynamisch en veranderlijk is. Bovendien oefenen religies en geloofsgemeenschappen niet uitsluitend invloed uit door middel van een ethisch raamwerk, maar trachten ze ook te voorzien in voorbeelden van zulke waarden en de middelen om ernaar te handelen.[[61]](#footnote-61) De oprechtheid van de overtuigingen van een geloofsgemeenschap zijn cruciaal voor het soort gemeenschap en de plaats die het wil innemen in de wereld. In tegenstelling tot Weber, die de rol van religie afkapt bij religieus gebaseerde waarden en motieven die sociale verandering tot gevolg hebben, voegt deze denkwijze hieraan toe dat de morele redenatie die de inhoud creëert van overtuigingen en geloofsgemeenschappen waarin ze plaatshebben evenzeer beïnvloed wordt door religie.[[62]](#footnote-62) Dat religie zich vervlecht met aspecten uit de sociaal-culturele context wordt duidelijk in Thomas analyse van de strijd tegen segregatie en racisme in het Amerikaanse Zuiden. Hij stelt dat veel mensen, aan alle zijden van het conflict, behoefte hadden aan het optreden van een morele autoriteit binnen hun religieuze traditie. De vraag die mensen zich dan ook stelden is niet: ‘wat moet ik doen?’, maar: ‘van welk verhaal maak ik deel uit?’.[[63]](#footnote-63) Deze analogie gaat ook op voor het Israëlisch-Palestijns conflict, waar in de burgerrechtenbeweging, volgens Amerikaans theoloog David Burrell, ‘verschillende narratieven wedijverden voor onze zielen’.[[64]](#footnote-64) Religie en autoriteit bevinden zich kortom niet in een vacuüm[[65]](#footnote-65) en de enige manier waarop een oprechte dialoog tussen gemeenschappen kan plaatsvinden, is door acceptatie van geworteld wereldburgerschap dat gebaseerd is op sociale praktijken van verschillende religieuze tradities, en het loslaten van ideeën over universele rationaliteit van de Verlichting.[[66]](#footnote-66) Eén van de antwoorden op de vraag hoe dit te bereiken, ligt in de aanpak die is ontstaan in navolging op MacIntyres visie op religie, namelijk ‘virtue based ethics’, ofwel de deugdethische aanpak van buitenlandhulp. Deze benadering is sterk verwant aan wat vandaag de dag ‘faith-based diplomacy’ wordt genoemd, waarin een actieve rol is weggelegd voor religie als essentieel onderdeel van diplomatie en vredesimplementatie.[[67]](#footnote-67) De deugdethische benadering benadrukt het belang van kerken, moskeeën of tempels, die onmisbaar zijn voor geloofsgemeenschappen in het streven naar hun doelen. De manier waarop noties van vrede, vrijheid, sociale rechtvaardigheid worden ingevuld zijn geen geïsoleerde goederen waar iedereen van goede wil simpelweg zijn bevestiging aan kan geven. De manier waarop ze worden geïnterpreteerd is bepalend voor de praktische invulling, belichaming en verspreiding van een deugd of goed.[[68]](#footnote-68) Geloofsgemeenschappen kunnen religie volgens VBE op vier manieren inzetten om duur- en vreedzame geloofsgemeenschappen te creëren,[[69]](#footnote-69) te beginnen met deugdethiek als algemeen beginsel en beginpunt van dialoog over sociale praktijken en tradities. Ten tweede tracht VBE geloofsgemeenschappen in staat te stellen sociale ruimte te creëren waarin deugden in sociale praktijk gebracht kunnen worden. Dit geschiedt op basis van de aanwezige geloofsovertuigingen en het voortborduren op deugden die een antwoord kunnen vormen op de specifieke problemen die zich binnen een gemeenschap voordoen. In arme geloofsgemeenschappen bestaat hiermee bovendien de mogelijkheid dat mensen door participatie tijdens lokale gemeenschapsactiviteiten, in een poging gebeurtenissen en processen in hun leven te sturen, op hun geloof verder kunnen bouwen. Tenslotte gaat het laatste argument uit van partnerschap als morele formatie van buitenlandhulp met als doel het op gelijke voet zetten van donor en ontvanger. Grotendeels in lijn met Heathershaws beschrijving van hiërarchische subject-object die externe ondernemingen vaak karakteriseren en plaats moet maken voor een intersubjectieve relatie waarbij de ontvanger van hulp verantwoordelijkheid over het ontwikkelingsprogramma krijgt.[[70]](#footnote-70) De deugdethische benadering is echter dubieus indien niet uitsluitend lokaal toegepast, maar ontwikkeld tot internationale onderneming. Thomas illustreert perfect hoe de theorie op een zelfzuchtige manier gebruikt zou kunnen worden, wanneer hij op de valreep in de conclusie een laatste voordeel van de benadering noemt. Hij stelt namelijk dat het feit dat religie een rol speelt in deugdethiek een politiek voordeel voor de VS kan betekenen, omdat ze hiermee hun ‘soft power’ kunnen uitbreiden. De term mag dan onschuldig klinken, maar het is precies wat in de inleiding wordt omschreven als te vermijden factor wanneer het doel is op lokaal niveau een vruchtbare voedingsbodem voor vrede te bewerkstelligen. De poppenkasten en politieke afleidingen die top-down bestaan, blijken ook via de deugdethische benadering in ontwikkelingshulp gestalte te krijgen in de vorm van ‘soft power’- omschreven door Cambridge Dictionary als het gebruik van de culturele en economische invloed van een land om andere landen te overtuigen iets te doen.[[71]](#footnote-71) Thomas stelt tevens dat religieuze patronen in de VS meer dan met West-Europese landen, overeenkomen met de beleving van religie in ontwikkelingslanden.[[72]](#footnote-72) Vervolgens concludeert hij dat het verspreiden van de deugdethische aanpak ervoor zal zorgen dat de macht van de VS vergroot, door de creatie van een religieus ‘framework’ waar ze op aan kunnen sluiten. Nog niet eens met inachtneming dat dit een puur egoïstisch standpunt is, spreekt Thomas zichzelf tegen met dit onnozele argument. Waar hij zes pagina’s eerder nog schreef dat de meeste ontwikkelingslanden een notie hebben van religie die onbekend is met de Westerse concepten van moderniteit, haalt hij vervolgens een aantal enquêtes aan waaruit hij opmaakt dat de VS hun zogenaamde religieuze overeenkomsten met ontwikkelingslanden voor hun eigen gewin kunnen gebruiken. Het feit dat dit bij uitstek juist niet wordt gepoogd door MacIntyre en zijn theorie is waarschijnlijk aan Thomas voorbij gegaan. De deugdethische benadering lijkt, ondanks de ambitie religie te integreren en hiërarchische relaties te elimineren, alsnog enigszins veel lijkt te leunen op hulp van buitenaf en de internationale diplomatieke samenwerking met hulporganisaties. De redenatie volgend dat samenwerking met internationale actoren noodzakelijk is om te voorzien in het kapitaal en de infrastructuur waarbinnen autoriteiten van de gemeenschap in de gelegenheid worden gesteld doelen te bereiken. Dit wekt de indruk, dat automatisch uitgegaan wordt van een scenario waarin gemeenschappen die een deugdethische benadering aannemen hoogstwaarschijnlijk tekort zullen schieten in het ontwikkelingsproces wanneer geen hulp van buiten- of bovenaf wordt geboden. Een aanpak die beter aan lijkt te sluiten op de mogelijkheden van lokale ondernemingen waarbij religie een rol vervult is de ‘sociaal kapitaal theorie’, door Robert Putnam beschreven in relatie tot religie.[[73]](#footnote-73) Religie kan namelijk volgens hem een cruciale rol spelen in het faciliteren van sociaal kapitaal, wat gedefinieerd wordt als de netwerken van sociale connecties en normen van wederkerigheid en betrouwbaarheid die eruit voortkomen.[[74]](#footnote-74) Binnen de theorie worden twee vormen van sociaal kapitaal onderscheiden, ‘bonding’ en ‘bridging’ sociaal kapitaal waarnaar Putnam metaforisch verwijst als respectievelijk sociologische superlijm en WD40.[[75]](#footnote-75) Hij doelt hiermee op de sterke ‘in-group’ loyaliteit die ontwikkelt wordt door ‘bonding’ kapitaal door middel van bijvoorbeeld groepsactiviteiten in geloofsgemeenschappen, etnische broederschappen en door een kerk georganiseerde leesgroepen voor vrouwen. Het heeft dan ook de neiging naar binnen te kijken en exclusieve identiteiten in religieuze en etnische homogene omstandigheden te vormen.[[76]](#footnote-76) Deze vorm van sociaal kapitaal wordt het meest in verband gebracht met religieuze gemeenschappen., terwijl de sociologische WD40, of ‘bridging kapitaal’, naar buiten gerichte netwerken vormt en sociaal en religieus onderscheid doorkruist in bijvoorbeeld burgerrechtenbewegingen, ontwikkelingsprojecten, interreligieuze coöperatie en oecumenische bijeenkomsten.[[77]](#footnote-77) Bovendien kan ‘bridging’ sociaal kapitaal bredere identiteiten en wederkerigheid vormen, terwijl ‘bonding’ kapitaal volgens Putman vaak onze ‘bekrompen zelf’ versterkt.[[78]](#footnote-78) Een expliciet waardeoordeel wordt tot nu toe nog niet toegekend aan het sociale kapitaal, maar aanhangers van de theorie erkennen dat twee mogelijkheden zich voordoen met betrekking tot religie in sociaal kapitaal ontwikkeling.[[79]](#footnote-79) Naast het positieve kapitaal dat door middel van religie gegenereerd kan worden, kan ook negatief sociaal kapitaal ontstaan. Zoals het eerste hoofdstuk van dit onderzoek heeft geïllustreerd, kan religie een rol spelen in oorzaak en intensivering van het conflict, en negatief kapitaal kan in het ergste geval leiden tot intolerantie, racisme en geweld. Als dit het geval is, stelt Putman, is het niet een kwestie van elimineren van het negatieve kapitaal, maar is het zaak dit te transformeren tot positief kapitaal dat sociale integratie en de vernieuwing en ontwikkeling van het fundament van de gemeenschap bevordert.[[80]](#footnote-80) De sociaal kapitaal theorie lijkt zeer bruikbaar om de stand van zaken in geloofsgemeenschappen te duiden en onderscheid te maken in de verschillende aspecten die gemoeid zijn met ‘peacemaking’ op lokaal niveau. Hiermee kan beter inzicht worden verkregen in de af te leggen weg en de factoren waarop de focus dient te liggen. Met de kenmerken en ideeën in het achterhoofd zou gekeken moeten worden naar wat lokale organisaties, geloofsgemeenschappen of individuen kunnen betekenen in een conflictsituatie. Dat de toepassing van VBE door Thomas niet foutloos is en soms nogal kort door de bocht lijkt, doet niet af aan het feit dat met hulp van buitenaf het ‘bridging’ kapitaal zodanig vergroot kan worden dat het op grotere schaal stappen gezet kunnen worden en een breder draagvlak voor vrede gecreëerd zou kunnen worden. Nu wordt hiermee niet geheel afgeweken van het originele plan om ‘bottom’ en niet ‘up’ naar het conflict te kijken, aangezien de benadering een hiërarchische constructie in extenso afwijst. Het jargon dat partnerschap bevordert is volgens de deugdethische benadering zeer belangrijk voor de effectieve implementatie van stabiele gemeenschappen op de lange termijn. Op nog één ander punt komen de theorieën en wetenschappers overeen, consensus wordt namelijk in ieder geval bereikt over het feit dat succesvolle ontwikkeling, onafhankelijk van de definitie hiervan, alleen kan plaatsvinden als de sociaaleconomische veranderingen overeenkomen met de morele basis van een gemeenschap.[[81]](#footnote-81) Hiertoe moeten intra- en interreligieuze samenwerking centraal staan om ons geworteld te houden in onze religieuze traditie, maar tegelijkertijd de blik naar buiten gericht is. op interreligieuze samenwerking. [[82]](#footnote-82)

Hoofdstuk 3.1: ‘Peacemaking’ in de praktijk: Menachem Froman geanalyseerd

In het geval Israël-Palestina is duidelijk een grote hoeveelheid negatief sociaal kapitaal aanwezig, in de vorm van vijandschap, slachtofferschap, wantrouwen maar ook diepgewortelde haat jegens ‘de ander’. Met het oog op het toeten van de bruikbaarheid van de theorieën en het, aan de hand hiervan, analyseren van het gebruik van religie voor vredesimplementatie wordt gekeken naar de praktijk van organisaties en individuen. In de komende twee paragrafen van dit hoofdstuk zullen dan ook opeenvolgend een individu, rabbijn Menachem Froman, en een organisatie, AR, illustreren hoe zij invulling trachten te geven aan de stappen die gezet moet worden volgens de sociaal kapitaal theorie en VBE. Maar ook, hoe trachten zij negatief kapitaal te transformeren tot het positieve alternatief dat sociale integratie, vernieuwing van het fundament van de gemeenschap en de ontwikkeling hiervan tot stand moet brengen. Eén van de meest bekende individuen die zich heeft ingezet voor een vreedzaam dialoog, is de in 2013 overleden Menachem Froman, joods-Israëli en hoofd rabbijn van Tekoa, een Israëlische nederzetting in de West Bank, zestien kilometer ten zuiden van Jeruzalem.[[83]](#footnote-83) Froman is bekend vanwege zijn ontmoetingen met voormalig Palestijns President Yasser Arafat en zijn bezoek aan de Gazastrook om Sheik Ahmed Yassin, oprichter van Hamas, te ontmoeten.[[84]](#footnote-84) Internationaal gezien en bij het algemene publiek valt zijn bekendheid echter enigszins tegen, wat het des te meer de moeite waard maakt het gedachtegoed van deze opvallende persoonlijkheid te analyseren in dit onderzoek, naast het feit dat hij perfect aansluit bij het profiel van een lokale actor die religie gebruikt voor vredesimplementatie. Hij stelt in een video die onderdeel is van een documentaire waarin zijn inspanningen in beeld worden gebracht en waarin hij zelf ook veel spreekt voor de camera, dat als we vrede willen stichten, niet in Oslo of in Washington, maar hier in het ‘heilige land’, dan moet de religieuze factor in beschouwing worden genomen.[[85]](#footnote-85) Froman beschrijft bijvoorbeeld ook in een video dat het Joodse volk niet als enige *exodus*, de Bijbelse variant van migratiestroom, heeft meegemaakt. Hij stelt dat het Palestijnse volk van Kreta naar het ‘Heilige Land’ is geëmigreerd.[[86]](#footnote-86) Hij vervolgt zijn betoog met de stelling: ‘God heeft ons keer op keer profeten gestuurd om ons te redden van onze trots … om tot vrede te komen moet je nederig zijn. En degene die nederig is ten opzichte van de almachtige Heer is dat ook ten opzichte van zijn buren. Je moet van je buren houden, zegt de Heer, en de Palestijnen zijn mijn buren, dus de liefde voor de Palestijnen is de essentie van mijn religie.’’[[87]](#footnote-87) Hiermee laat hij zien dat de Bijbelse boodschap van naastenliefde cruciaal is voor zijn beleving van zowel religie als Palestijns nabuurschap. Froman gebruikt ook met regelmaat Arabische zinnen en uitdrukkingen in zijn speeches, zoals de bekende Arabische uitdrukking *insha’allah* (als God het wil).[[88]](#footnote-88) Dit is duidelijk terug te op verschillende momenten in bijna elk van de geanalyseerde filmpjes. Telkens wanneer hij verwijst naar een gesprek met Yassin, citeert hij wat er in het Arabisch werd gezegd en hoe hij in het Arabisch wordt aangesproken.[[89]](#footnote-89) Dat het taalgebruik van Froman voor hem een belangrijk middel is, wordt eveneens belicht door zijn bewuste woordkeuze ten aanzien van de staat, of het land, Israël. Dat de geografische ontwikkeling een gevoelig punt is weet hij handig te mijden door te verwijzen naar ‘het heilige land’, een term die wederom verbroederend kan functioneren omdat het land heilig is volgens alle abrahamitische religies. Dit zijn allemaal voorbeelden van sociaal kapitaal creatie die moet zorgen voor een sterkere band tussen gelovigen, hun gemeenschap en de ontwikkeling hiervan. Zijn pogingen om raakvlakken te vinden tussen de verschillende gelovigen en dan met name islamitische Palestijnen geven aan hoe Froman bewust is van de invloed die zijn woordkeuze heeft op de manier waarop mensen een preek of argument interpreteren. Niet geheel onbelangrijk is ook het deugdethische aspect van de morele verantwoordelijkheid die een religieuze autoriteit draagt ten opzichte van een geloofsgemeenschap. Fromans discours is gericht op het benadrukken van overeenkomsten en elimineren van verschillen, en het tijdens het luisteren naar zijn redevoeringen wordt al snel duidelijk dat hij liever spreekt over toekomstdromen dan over een pijnlijke geschiedenis of realiteit. Of hij door het niet expliciteren van het negatieve kapitaal, de transformatie tot positief sociaal kapitaal niet optimaal uitvoerde is betwistbaar, maar Froman opereerde in een actieve conflictsituatie die dermate gevoelig was, en nog steeds is, dat voorzichtigheid geboden was en zijn aanpak de juiste leek. De verschillende doelen die Froman stelt illustreren de ambitie waarmee hij invulling geeft aan het aspect ontwikkeling. In het laatste jaar van zijn leven nam Froman vanuit zijn huis in Tekoa een video op, waarmee hij zijn boodschap nog eenmaal wilde vereeuwigen. Hij begint met de stelling dat de religieuze energie in het heilige land extreem explosief is en dat dit gebruikt zou moeten worden voor vredesimplementatie.[[90]](#footnote-90) Het doel is Jeruzalem de wereldhoofdstad van de vrede te maken, met God’s hulp, in de naam van God en in de naam van vrede.[[91]](#footnote-91) Fromans gedachtegoed is, ondanks de wetenschap dat hij een zeer religieuze orthodoxe rabbijn is, verbazingwekkend doordrenkt met religieuze verwijzingen, en het is zelfs moeilijk een zin te vinden waarin hij niet verwijst naar religie. Bovendien legt hij een groot deel van de verantwoordelijkheid en motivatie om te streven naar vrede bij God, weliswaar in een positieve, inspirerende context, maar de vraag doemt op of dit niet, net als de top-down peacemaking-inspanningen van internationale organen, de verantwoordelijkheid bij de lokale gemeenschap weghaalt. Wordt hiermee de ‘agency’ van mensen en het beoogde horizontale partnerschap, dat zeer belangrijk wordt geacht binnen de sociaal kapitaal theorie en VBE, in verticale lijn tot een soort metafysische top-down vredesimplementatie voor gelovigen van alle soorten en maten gevormd? Of gebruikt Froman religie uitsluitend om handreikingen te bieden voor het aanwakkeren van innerlijke motivatie door beroep te doen op argumenten en sentimenten die het grootste deel van de doelgroep zullen aanspreken en tegelijkertijd homogeniseren? Door iedereen aan te spreken als geheel, en niet te onderscheiden in etniciteit en religie op basis van waardeoordelen of rangschikking, wordt namelijk het sociaal kapitaal gestimuleerd dat de band moet versterken tussen ‘in-group’ personen. Juist door het bezigen van homogeniserende taal en het scharen van iedereen onder dezelfde God tracht Froman iedereen te verbinden en verbroederen. De verticale relatie met God kan in dit opzicht worden beschouwd als voorwaarde voor het begin van een egale horizontale lijn onder de lokale bevolking, joods, christelijk én islamitisch. ‘Bridging’ kapitaal toegepast op Froman kan op twee niveaus bekeken worden: religieus en algemeen. Vanuit het religieuze standpunt slaat Froman de stap van het ‘bonding’ in feite over, door niet de ‘in-group’ te versterken, maar een nieuwe ‘in-group’ te creëren voor gelovigen van verschillende religies. Het doorbreken van sociale en religieuze kaders door naar buiten gerichte netwerken was voor Froman het startpunt, waardoor hij eigenlijk een synthese van de twee componenten gebruikte. Het doel om de afstand tussen mensen te overbruggen zoals ‘bridging’ kapitaal dat beoogt, wordt bevestigd door Fromans stelling dat: ‘’we af moeten van de barrières die ons scheiden en een brug moeten creëren, want alles is mogelijk, maar het is afhankelijk van ons.’’ [[92]](#footnote-92) Interreligieuze coöperatie, net als ontwikkelingsprojecten zijn, als onderdeel van ‘bridging’ kapitaal, een speerpunt van Fromans gedachtegoed. Dit komt samen in zijn stelling dat het belangrijkste dat we nu kunnen doen aan vrede is het stichten van een interreligieuze universiteit voor moslims en joden.[[93]](#footnote-93) Hiermee zou een blijvende institutionele verandering worden aangebracht die bredere identiteiten stimuleert. Bovendien heeft hij gezegd dat Yassin hem ooit zei dat ze samen binnen vijf minuten vrede konden stichten, omdat ze beiden religieus zijn.[[94]](#footnote-94) Wat deze uitspraak zo opvallend maakt is het feit dat beide mannen duidelijk van een verschillend kaliber zijn, de één oprichter van een organisatie die door de ander als terroristisch wordt bestempeld, maar toch de overeenkomst in religie kunnen vinden. Religie is hierin niet slechts een gemene deler, maar een middel zo krachtig dat het binnen vijf minuten een decennialang conflict zou kunnen oplossen. ‘’Omdat we beide ermee instemmen dat de soevereiniteit van het land bij God ligt en dat is een zeer sterke basis voor politieke overeenstemming.’’.[[95]](#footnote-95) Dezelfde manier van redeneren past hij toe op de vraag van de interviewer of Froman bereid is in Tekoa onder een Palestijnse overheid. Heel even kijkt Froman naar beneden en grinnikt, de betekenis hiervan kunnen we alleen nog maar naar raden, maar daarna herpakt hij zich en stelt het er niet toe zo veel toe doet omdat hij in de staat van God leeft. Moeilijkheden daargelaten, vervolgt Froman, moeten we uitgaan van wat onze Arabische buren zeggen: *Allahu Akbar* (God is groot).[[96]](#footnote-96)

Hoofdstuk 3.2: Theorieën toegepast op Abrahamic Reunion

De AR werd veertien jaar geleden opgericht door een groep spirituele en religieuze leiders met als doel de stemmen van religieuze leiders van joodse, christelijke, islamitische en druzen gemeenschappen te laten horen in de strijd van het herbouwen van vertrouwen tussen religieuze gemeenschappen.[[97]](#footnote-97) De organisatie bestaat vandaag de dag uit vijftien peacemakers en gaat uit van negen basisprincipes die hieronder worden geparafraseerd[[98]](#footnote-98):   
  
1. Delen van het geloof in één God door middel van wederzijds begrip voor religieuze gewoontes, spirituele praktijken, gebeden en waarden.  
2. Het bereiken van vrede door middel van religie.  
3. Bidden, mediteren en spirituele praktijken zijn belangrijke elementen van onze inspanningen.  
4. We verhouden ons tot eenieder alsof het onze eigen familie is.   
5. Het creëren van doorlopende projecten die onze idealen belichamen en voorzien in de behoeftes van het Heilige Land.  
6. Het bevorderen van liefde, vrede, communicatie, coöperatie en dialoog onder de bewoners van het Heilige Land, waaronder mannen, vrouwen, moslims, joden, christenen, druzen en andere spirituele tradities. Wij stemmen in een levend voorbeeld van onze waarden en overtuigingen te zijn, geïnteresseerden te voorzien in training in spirituele ‘peacemaking’ en de creatie en implementatie van interreligieuze programma’s, vieringen, jeugdactiviteiten en andere educatieve initiatieven, en tot slotte andere spirituele ‘peacemakers’ en organisaties met gedeelde waarden en doelen op te zoeken en te steunen.   
7. Het ontwikkelen van lidmaatschap en een steunregeling op wereldwijd niveau.  
8. Onze boodschap overbrengen aan wereldleiders.  
9. Kunst en cultuur dienen als technieken in vredesondernemingen.

Alleen al de naam van de organisatie, nog los van het feit dat die in het Arabisch, Engels en Hebreeuws wordt weergegeven, laat zien dat de gangbare scheidslijnen worden doorbroken. Door te verwijzen naar ‘abrahamitische religies’ wordt direct beroep gedaan één van de belangrijkste raakvlakken van de drie meest voorkomende religies in de regio die het Israël-Palestina conflict beslaat: monotheïsme. Het lijkt erop dat de Abrahamic Reunion tracht te promoten dat iedereen onder dezelfde Abrahamitische religie valt, en een persoonlijke invulling gegeven kan worden die vervolgens onder het kopje spirituele traditie geschaard wordt. In punt zes wordt zo ook verwezen naar ‘spirituele peacemakers’, waardoor ook weer door te verwijzen naar spiritualiteit wordt ontkomen aan mogelijke inhoudelijk religieuze, tekstuele discussies. De boodschap wordt, kortom, in een spiritueel jasje gegoten dat een overkoepelend frame voor alle drie de religies biedt. Bovendien zetten ze op deze manier hun boodschap van gelijkheid kracht bij, waardoor de gebezigde taal dus beïnvloed lijkt te zijn door een bepaald discours dat saamhorigheid promoot. Die saamhorigheid wordt expliciet beschreven in het vierde principe, dat oproept tot het beschouwen van eenieder als familie. AR doet hiermee beroep op *ve’ahabhath le-re’akha* (naastenliefde) eerder beschreven als een principe dat sinds het uitroepen van de staat Israël in 1948 langzaam begon te vervagen, maar wat een belangrijke factor is in het ontwikkelen van sociaal kapitaal. Acceptatie en verbondenheid met je eigen spirituele traditie, maar ook die van een ander is belangrijk en wordt gestimuleerd door middel van bijvoorbeeld gezamenlijk bidden, mediteren en nog veel meer activiteiten die interreligieuze coöperatie positief beïnvloeden. De inkadering van overtuigingen en principes aan de hand van de sociaal kapitaal theorie is echter niet eenvoudig. Dat kapitaal wordt gecreëerd is zeker, maar of het ‘bonding’ of ‘bridging’ is, blijkt wederom niet eenduidig. Ook de AR lijkt gebruik te maken van de ‘bonding-bridging’-synthese die Fromans gedachtegoed kenschetste. Op zich is het logisch dat geen onderscheid tussen de twee componenten gemaakt kan worden, aangezien het doel nu net is om met alle gelovigen een vertrouwensbasis te creëren die vervolgens voor de ontwikkeling van een vreedzame gemeenschap moet zorgen. Het is eigenlijk de één, die de ander mogelijk maakt en de ander die de één moet handhaven. Wat AR hiermee illustreert is het, door Thomas beoogde, gewortelde wereldburgerschap dat niet gebaseerd is op waarden van de Westerse verlichting, maar op overeenkomsten in sociale praktijken van religieuze tradities. De AR doet dit ten eerste door middel van het creëren van die gelijkwaardige bestaansbasis die gebaseerd is op naastenliefde, spiritualiteit en het gedeelde abrahamitische geloof. Vervolgens wordt de duurzaamheid en ontwikkeling van de gemeenschap gegarandeerd door de grote verscheidenheid aan projecten die scheidslijnen op de lange termijn moeten doorbreken. Voorbeelden hiervan zijn vieringen, activiteiten en projecten voor, ook specifiek voor kinderen en vrouwen. Bovendien wordt, in lijn met Fromans ideeën, aandacht besteed aan educatieve ontwikkeling, om toekomstige generaties te creëren met een dusdanig verbrede identiteit dat ze zich al verbonden voelen met andere religies, waardoor ze zich uitsluitend kunnen richten op het vormen van naar buiten gerichte netwerken. Het ‘bonding’ kapitaal is in dit geval niet wat Putman beschrijft als een bevestiging van onze bekrompen identiteit, maar dient als een eerste stap, of voorwaarde, voor het ontstaan van de individuen en gemeenschappen die zich naar buiten richten ‘bridging’ kapitaal tot stand brengen. Tot hoever de invloed reikt blijkt uit punt 8, waarin wordt beschreven dat het doel is om de boodschap over te brengen naar wereldleiders. Het streven van dit onderzoek om niet ‘bottom-up’, maar ‘bottom’, naar vredesimplementatie te kijken wordt hiermee betwist, evenals de afwijzing van VBE op basis van hetzelfde stanpunt. Bovendien geven de ontmoetingen van Froman met Arafat en Yassin hetzelfde punt weer, namelijk, vredesinitiatieven beginnen met ‘bonding’ op de ‘bottom’, maar dienen draagvlak en duurzaamheid te garanderen door hun boodschap ‘up’ te verspreiden. Lokale, ‘grassroots’ ondernemingen zijn dus essentieel voor een organisatie als AR, maar op de lange termijn en grotere schaal moet gezorgd worden voor een verzekering van de houdbaarheid van ondernemingen. Dit kunnen we op drie punten terugvinden in de basisprincipes 5, 6 en 7. In deze punten wordt respectievelijk verwezen naar, doorlopende projecten, het aanbieden van trainingen voor toekomstige ‘peacemakers’ en wereldwijde ontwikkeling. Al deze doelen komen eigenlijk samen in het begrip continuïteit, waarmee ze laten zien dat de organisatie en wat ze bereiken in gemeenschappen een breed, veilig gesteld en gegarandeerd fundament zou moeten vormen voor de toekomst.

Conclusie:

Wanneer we een paar stappen terug nemen naar de vraag op welke manier de praktijk van vredesimplementatie en de-escalatie door middel van religie, zoals het door de Abrahamic Reunion (AR) en rabbijn Menachem Froman wordt beoogd op lokaal niveau in het Israëlisch-Palestijns conflict, aansluit bij MacIntyres sociale theorieën, blijkt het antwoord niet eenvoudig. Niet in de laatste plaats omdat het moeilijk blijkt het lokale van het globale te scheiden en net als religie en het conflict onontkoombaar vervlochten zijn. Bovendien verloopt het plaatsen van de praktijk in een theoretisch raamwerk zelden onberispelijk. Desalniettemin heeft de analyse van de twee lokale actoren tot veel inzichten geleid waardoor duidelijk is geworden dat het geen vereiste is de onderste steen boven te krijgen om tot waardevolle informatie te komen. Gelijk aan de tweedeling vredesimplementatie en de sociale theorieën, zullen de verkregen conclusies naar deze indeling besproken worden. Voordat dit aan bod komt worden eerst wat algemene noties ten aanzien van religie besproken die naar voren zijn gekomen tijdens de analyses. Ten aanzien van het gebruik van religie voor vredesimplementatie in het algemeen moet een kanttekening geplaatst worden op de steekhoudende positie ervan binnen religieuze vredesinitiatieven zoals de AR. Een valkuil voor dit soort vredesondernemingen kan zijn dat de overtuiging waarmee religie als middel voor het bereiken van positieve doeleinden gebruikt wordt leidt tot verheerlijking ervan. Gaat het niet een beetje voorbij aan het idee dat iedereen, ongeacht persoonlijke achtergrond te accepteren en verbinden? Door religie of spiritualiteit voorop te stellen als die ene belangrijkere allesbetekenende factor in plaats van het gelijk te stellen aan ieder ander maatschappelijk, al dan niet sociaal-cultureel bepaalde, traditie zoals bijvoorbeeld ideologie, wordt ook een specifiek deel van de bevolking niet aangesproken. Bovenstaande kritiek geldt uiteraard eveneens voor dit onderzoek dat zich uitsluitend heeft gericht op religieuze aspecten. Er zijn echter ongetwijfeld mensen die niet-religieus of –abrahamitisch zijn, of mensen die zich gewoonweg niet zo aangetrokken voelen tot het orthodoxe geloof dat Froman drijft, of de manier waarop de AR het invult. Ondanks hun vooruitstrevende interpretatie van het geloof, en het feit dat de doelstelling niet per se religieus van aard zijn, maar de boodschap wel op die manier ‘geframed’ is, kan dit een afschrikkende werking hebben op de mensen die zich niet hierdoor aangesproken voelen. Veel spirituele en religieuze leiders, op veel verschillende plekken, werken inmiddels al samen om hun geloofsgemeenschappen te verenigen en vrede te stichten, maar wie spreekt de mensen aan de hierbuiten vallen, die in de marginaliteit leven, misschien hun familie zijn verloren in één van de geweldsacties zoals zovelen, en zonder sociale controle van een religieuze autoriteit of geloofsgemeenschap leven. Misschien moet dat de focus van een volgende studie zijn, het belichten van de mensen en groepen die zich in de marge van de samenleving bevinden, worden aangesproken noch door religieuze autoriteit, noch door politieke autoriteiten. Dit neemt uiteraard niet weg dat de resultaten van het huidige onderzoek relevant zijn voor begrip van zowel religie in ‘peacemaking’ als de algemene bruikbaarheid van VBE en de sociaal kapitaal theorie. Aan de hand van de lokale praktijk zijn de twee theorieën in perspectief geplaatst waardoor zwakheden of verbeterpunten aan het licht zijn gekomen. In het geval van VBE blijkt, ondanks het doel van de theorie en de auteur een statisch beeld van religie en de relatie met modernisering te verwerpen, dat de invulling op sommige punten alsnog verdeeldheid kan creëren. De veronderstelling dat een fundamenteel bestaat tussen de moderne invulling van religie enerzijds, en ontwikkelingslanden, waarin bepaalde invullingen van concepten die aan moderniteit worden gelinkt niet zouden bestaan, anderzijds, is hier het meest tekenende voorbeeld van. We moeten in zijn geheel af van enig onderscheid dat gemaakt wordt tussen gemeenschappen, groepen, landen of de mate van modernisering. Religie is hoe dan ook een sociale praktijk die geworteld is in bepaalde tradities, maar tegelijkertijd is het een persoonlijke aangelegenheid omdat vaak ruimte bestaat voor individuele invulling. Verwijzingen naar overeenkomsten en verschillen tussen religieuze actoren zijn triviale gegevens, vanwege het feit dat religie, noch handelingen van ‘peacemakers’ statisch zijn, zoals MacIntyre meermaals in zijn theorieën stelt. Vanuit dit oogpunt is veel kritiek te leveren op de toepassing van VBE door Thomas en de verticale lijn die hij nog steeds lijkt aan te brengen in het vredesproces. Toch moet na het analyseren van de basisprincipes van de AR en Fromans gedachtegoed, heroverwogen worden wat de rol internationale actoren kan zijn in het creëren van ‘bridiging’ kapitaal en hiermee het vergroten van het draagvlak voor stabiele vrede. Lokale actoren blijken al zeer succesvol in het vestigen van ‘bonding’ kapitaal door middel van taalgebruik en praktische middelen zoals interreligieuze coöperatie en activiteiten. Door de focus op het lokale is in dit onderzoek enigszins voorbij gegaan aan het feit dat samenwerking, in de beste omstandigheden in de vorm van partnerschap, met internationale actoren het ‘bridging’ kapitaal kan stimuleren op een manier die onbereikbaar is op lokale schaal.[[99]](#footnote-99) Door samenwerking met internationale actoren en meer theoretisch onderzoek naar het gebruik van religie door ‘peacemakers’ kan misschien zelfs zorgen dat niet-religieuze actoren in de toekomst een bijdrage kunnen leveren aan de-escalatie van een conflict door middel van religieuze teksten, technieken of gemeenschappen. Het gegeven dat wanneer religie onderdeel is van de oorzaak van een conflict, het noodzakelijkerwijs onderdeel moet uitmaken van de oplossing is cruciaal. Buitenstaanders en directe betrokkenen moeten hun aanpak dus aanpassen aan het verloop van het conflict. Een kant en klaar ‘peacemakingspakket’ met enkele aanpassingen per casus zal gegarandeerd niet zorgen voor houdbare, stabiele vrede. Hulp van buitenaf zou in het beste geval gecoördineerd moeten worden met reeds aanwezige, mogelijk religieuze, individuen die als ‘peacemakers’ zouden kunnen opereren. Door andere landen of organisaties zouden handvatten kunnen worden aangereikt die deze individuen nog meer in staat stellen doelen te bereiken. In andere woorden kan dus voorzien worden in het ‘bridging’ kapitaal dat nodig is om bonding kapitaal te kunnen bewerkstelligen, wat op zijn beurt weer in ‘bridging’ kapitaal kan voorzien. Empathisch vermogen en oordelen op het moment zelf lijkt het antwoord op de vraag hoe zowel lokale ‘peacemakers’ als buitenlandse actoren om behoren te gaan met vredesimplementatie en de-escalatie. Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer heeft met zijn theorie over horizonversmelting uiteengezet hoe men uitsluitend tot nieuwe inzichten kan komen, ofwel tot een horizonversmelting kan komen, door via empathisch vermogen in te leven in een andere ervaringshorizon. Dit doorlopende proces met de absolute waarheid als onbereikbaar einde, illustreert de manier waarop niet conflicten, maar wel de oplossing ervan benaderd zou moeten worden: als proces met onbereikbaar einde, iedere dag moeten tactieken heroverwogen en op maat gemaakt worden om op de juiste manier te kunnen reageren op een veranderend conflict. Het probleem staat meestal namelijk niet stil, dus zou het antwoord dat ook niet moeten doen.[[100]](#footnote-100)

Bronnen en literatuur:

- Barnett, Michael, Songying Fang & Christoph Zuercher. ‘’The Peacebuilders Contract: How External Statebuilding Reinforces Weak Statehood.’’ *The Dilemma’s of Statebuilding. Confronting the Contradictions of Postwar Peace Operations* (2009): 1-51.  
  
-Bunton, Martin. *The Palestinian-Israeli Conflict: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Cleveland, William & Martin Bunton. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press, 2013.

-‘’Hamas Covenant 1988.’’ Yale Law School. Geraadpleegd op 3 juni, 2018. <http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp>.  
- Heathershaw, John. ‘’Towards better theories of peacebuilding: beyond the liberal peace debate.’’ *Peacebuilding* 1, no. 2 (2013): 275-282.

-‘’How a Brutal Murder Is Changing Jerusalem’s LGBT Community.’’ Vice News, Geraadpleegd op 26 mei, 2018. <https://news.vice.com/article/how-a-brutal-murder-is-changing-jerusalems-lgbt-community>.

-‘’Islamoloog Anne Dijk mocht iets zeggen bij Pauw.’’ Geen Stijl. Geraadpleegd op 7 juni, 2018. <https://www.geenstijl.nl/5057652/red_de_islam_stort_op_giro_555/>,

- Kelman, Herbert. ‘’The Israeli–Palestinian Peace Process and Its Vicissitudes: Insights From Attitude Theory.’’ *American Psychologist* 64, no. 2 (2007): 287-303.

- Kollontai, Pauline, Sue Yore & Sebastian Kim. *The Role of Religion in Peacebuilding: Crossing the Boundaries of Prejudice and Mistrust*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2017.

- Landau, Yehezkel. ‘’Holy Land, Unholy War: The Religious Dimension of the Israeli-Palestinian Conflict.’’ *Faculty Associate in interfaith relations* (2008): 1-14.

- Little, David. *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2d ed. London: Duckworth, 1985.  
  
- MacIntyre, Alasdair. ‘’How can we Learn What *Veritatis Splendor* has to Teach.’’ *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 58 no. 2 (1994): 171-195.

-‘’Meaning of “soft power” in the English Dictionary.’’ Cambridge Dictionairy. Geraadpleegd op 5 juni, 2018.

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/soft-power>.

-‘’Menachem Froman, Ahmed Yassin, 1998.’’ YouTube. Geraadpleegd op 10 juni 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=kYJgvqSvx1I>.

-‘’Rabbi Menachem Froman’s Visions for Peace.’’ YouTube. Geraadpleegd op 9 juni, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=0rZ799SF31k>.

-‘’Our Founding Principles.’’ Abrahamic Reunion. Geraadpleegd op 6 juni, 2018. <http://www.abrahamicreunion.org/our-founding-principles/>.

- Putnam, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon & Schuster, 2000.

- ‘’Resolution 181 (II). Future government of Palestine.’’ United Nations. Geraadpleegd op 6 juni, 2018. <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/7F0AF2BD897689B785256C330061D253>.

-‘’Resolution 997 (ES-I).’’ United Nations. Geraadpleegd op 6 juni, 2018. <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/5B887DCDB63624F7852560DF0066D4B0>.

- ‘’Resolution 799 (1992).’’ Security Council United Nations. Geraadpleegd op 18 mei, 2018. <http://www.un.org/en/sc/repertoire/8992/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf>.

- Salinas, Moises & Hazza Rabi. *Resolving the Israeli-Palestinian Conflict: Perspectives on the Peace Process*. New York: Cambria Press, 2010.

- Selby, Jan. ‘’The myth of liberal peace-building.’’ *Conflict, Security & Development* 13 no. 1 (2013): 57-86.

- Tapper, Aaron. ‘’Hamas Pacifists and Settler Islamophiles: Defining Nonviolence in the Holy Land.’’ *Tikkun* (2005): 56-58.

-‘’The Abrahamic Reunion CC.’’ United Religions Initiative. Geraadpleegd op 8 juni, 2018. <https://www.uri.org/who-we-are/cooperation-circle/abrahamic-reunion-cc>.

-‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman.’’ YouTube. Geraadpleegd op 11 juni, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=atlc3egCacI>.

-‘’The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1-17.’’ Yale Law School. Geraadpleegd op 3 juni, 2018. <http://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp>.

- Thomas, Scott. ‘’Building Communities of Character: Foreign Aid Policy and Faith-Based Organizations.’’ *SAIS Review of International Affairs* 24, no. 2 (2004): 133- 148.

- Tyndale, Wendy. *Visions of development, faith-based initiatives*. Ashgate: Hampshire, 2006.

-Vessey, David. ‘’Gadamer and the Fusion of Horizions,’’ *International Journal of Philosophical Studies* 17, no. 4 (2009): 531-542.

1. ‘’Islamoloog Anne Dijk mocht iets zeggen bij Pauw,’’ Geen Stijl, geraadpleegd op 7 juni, 2018, <https://www.geenstijl.nl/5057652/red_de_islam_stort_op_giro_555/>, en  
   David Little, *Peacemakers In Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 3. [↑](#footnote-ref-1)
2. Little, *Peacemakers In Action,* 3. [↑](#footnote-ref-2)
3. Little, *Peacemakers In Action,* XI. [↑](#footnote-ref-3)
4. Herbert Kelman, ‘’The Israeli–Palestinian Peace Process and Its Vicissitudes: Insights From Attitude Theory,’’ *American Psychologist* 62, no. 4 (2007): 288. [↑](#footnote-ref-4)
5. Martin Bunton, *The Palestinian-Israeli Conflict: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2013). [↑](#footnote-ref-5)
6. William Cleveland & Martin Bunton, *A History of the Modern Middle East* (Boulder: Westview Press, 2013). [↑](#footnote-ref-6)
7. ‘’Resolution 181 (II). Future government of Palestine,’’ United Nations, geraadpleegd op 6 juni, 2018, <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/7F0AF2BD897689B785256C330061D253>. [↑](#footnote-ref-7)
8. ‘’Resolution 997 (ES-I),’’ United Nations, geraadpleegd op 6 juni, 2018, <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/5B887DCDB63624F7852560DF0066D4B0>. [↑](#footnote-ref-8)
9. Little, *Peacemakers In Action,* 312. [↑](#footnote-ref-9)
10. Kelman, ‘’The Israeli–Palestinian Peace Process,’’ 289. [↑](#footnote-ref-10)
11. Moises Salinas & Hazza Rabi, *Resolving the Israeli-Palestinian Conflict: Perspectives on the Peace Process* (New York: Cambria Press, 2010), 76. [↑](#footnote-ref-11)
12. ‘’Resolution 799 (1992),’’ Security Council United Nations, geraadpleegd op 18 mei, 2018, [http://www.un.org/en/sc/repertoire/8992/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029\_Agenda%20for  
    %20peace\_.pdf](http://www.un.org/en/sc/repertoire/8992/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf). [↑](#footnote-ref-12)
13. Kelman, ‘’The Israeli–Palestinian Peace Process,’’ 287. [↑](#footnote-ref-13)
14. Pauline Kollontai, Sue Yore & Sebastian Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding: Crossing the Boundaries of Prejudice and Mistrust* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2017), 227. [↑](#footnote-ref-14)
15. Scott Thomas, ‘’Building Communities of Character: Foreign Aid Policy and Faith-Based Organizations,’’ *SAIS Review of International Affairs* 24, no. 2 (2004): 145 [↑](#footnote-ref-15)
16. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 145. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibidem, 146. [↑](#footnote-ref-17)
18. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 146. [↑](#footnote-ref-18)
19. Jan Selby, ’’The myth of liberal peace-building,’’ in: *Conflict, Security & Development* 13 no.1 (2013): 57. [↑](#footnote-ref-19)
20. Selby, ’’The myth,’’ 57. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibidem, 57. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibidem, 77. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibidem, 73. [↑](#footnote-ref-23)
24. Michael Barnett, Songying Fang & Christoph Zuercher, ‘’The Peacebuilders Contract: How External Statebuilding Reinforces Weak Statehood,’’ *The Dilemma’s of Statebuilding. Confronting the Contradictions of Postwar Peace Operations* (2009): 1-51. [↑](#footnote-ref-24)
25. Barnett, Fang & Zuercher, ‘’The Peacebuilders Contract,’’ 1. [↑](#footnote-ref-25)
26. John Heathershaw, ‘’Towards better theories of peacebuilding: beyond the liberal peace debate,’’ *Peacebuilding* 1, no. 2 (2013): 276. [↑](#footnote-ref-26)
27. Heathershaw, ‘’Towards better theories of peacebuilding,’’ 281. [↑](#footnote-ref-27)
28. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’ [↑](#footnote-ref-28)
29. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 135. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibidem. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibidem. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibidem, 134, 135. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibidem. [↑](#footnote-ref-33)
34. Little, *Peacemakers In Action,* 442. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibidem. [↑](#footnote-ref-35)
36. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 133. [↑](#footnote-ref-36)
37. Wendy Tyndale, *Visions of Development: Faith-Based Initiatives* (Hampshire: Ashgate, 2006) XVIII. [↑](#footnote-ref-37)
38. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 133-148. [↑](#footnote-ref-38)
39. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 133. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ibidem. [↑](#footnote-ref-40)
41. Pauline Kollontai, Sue Yore & Sebastian Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding: Crossing the Boundaries of Prejudice and Mistrust* (London: Jessica Kingsley Publishers 2017), 226. [↑](#footnote-ref-41)
42. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 226. [↑](#footnote-ref-42)
43. ‘’The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1-17,’’ Yale Law School, geraadpleegd op 3 juni, 2018, <http://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp>. [↑](#footnote-ref-43)
44. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 229. [↑](#footnote-ref-44)
45. Ibidem. [↑](#footnote-ref-45)
46. Cleveland & Bunton, *A History,* 476. [↑](#footnote-ref-46)
47. ‘’Hamas Covenant 1988,’’ Yale Law School, geraadpleegd op 3 juni, 2018, <http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp>. [↑](#footnote-ref-47)
48. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 230. [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibidem. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibidem. [↑](#footnote-ref-50)
51. Bunton, *The Palestinian-Israeli Conflict,* 1-3. [↑](#footnote-ref-51)
52. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 227. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibidem,229, en Cleveland & Bunton, *A History,* 510. [↑](#footnote-ref-53)
54. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 16. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ibidem, 231. [↑](#footnote-ref-55)
56. Little, *Peacemakers In Action,* 313. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ehud Sprinzak, ‘’Gush Emumin, The Politics of Zionist Fundamentalism in Israel,’’ *American Jewish Committee, Institute of Human Relations* (1986) 5-7. [↑](#footnote-ref-57)
58. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 232. [↑](#footnote-ref-58)
59. Kollontai, Yore & Kim, *The Role of Religion in Peacebuilding,* 232. [↑](#footnote-ref-59)
60. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2d ed. (London: Duckworth,  
    1985) XI, 20. [↑](#footnote-ref-60)
61. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’138. [↑](#footnote-ref-61)
62. MacIntyre, *After Virtue,* 38. [↑](#footnote-ref-62)
63. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 140. [↑](#footnote-ref-63)
64. Ibidem. [↑](#footnote-ref-64)
65. Alasdair MacIntyre, ‘’How can we Learn What *Veritatis Splendor* has to Teach,’’ *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 58, no. 2 (1994): 182. [↑](#footnote-ref-65)
66. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 136. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ibidem. [↑](#footnote-ref-67)
68. Ibidem, 141. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibidem 142-144. [↑](#footnote-ref-69)
70. Heathershaw, ‘’Towards better theories of peacebuilding,’’ 276. [↑](#footnote-ref-70)
71. ‘’Meaning of “soft power” in the English Dictionary,’’ Cambridge Dictionairy, geraadpleegd op 5 juni, 2018,

    <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/soft-power>. [↑](#footnote-ref-71)
72. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 145. [↑](#footnote-ref-72)
73. Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York:  
    Simon & Schuster, 2000), 19–28. [↑](#footnote-ref-73)
74. Putnam, *Bowling Alone*, 19. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ibidem, 23. [↑](#footnote-ref-75)
76. Ibidem, 22. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ibidem. [↑](#footnote-ref-77)
78. Ibidem, 23. [↑](#footnote-ref-78)
79. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 136. [↑](#footnote-ref-79)
80. Putnam, *Bowling Alone*, 22. [↑](#footnote-ref-80)
81. Thomas, ‘’Building Communities of Character,’’ 136. [↑](#footnote-ref-81)
82. Yehezkel Landau, ‘’Holy Land, Unholy War: The Religious Dimension of the Israeli-Palestinian Conflict,’’ *Faculty Associate in interfaith relations* (2008): 6,7. [↑](#footnote-ref-82)
83. Aaron Tapper, ‘’Hamas Pacifists and Settler Islamophiles: Defining Nonviolence in the Holy Land,’’ *Tikkun* (2005) 57. [↑](#footnote-ref-83)
84. Tapper, ‘’Hamas Pacifists and Settler Islamophiles,’’ 57. [↑](#footnote-ref-84)
85. ‘’Menachem Froman, Ahmed Yassin, 1998,’’ YouTube, geraadpleegd op 10 juni 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=kYJgvqSvx1I> 1:05. [↑](#footnote-ref-85)
86. ‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman,’’ YouTube, geraadpleegd op 11 juni, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=atlc3egCacI> 1:57. [↑](#footnote-ref-86)
87. ‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman,’’ 1:55- 3:02. [↑](#footnote-ref-87)
88. Tapper, ‘’Hamas Pacifists and Settler Islamophiles,’’ 57. [↑](#footnote-ref-88)
89. ‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman,’’ 5:20. [↑](#footnote-ref-89)
90. ‘’Rabbi Menachem Froman’s Visions for Peace,’’ YouTube, geraadpleegd op 9 juni, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=0rZ799SF31k> 1:55. [↑](#footnote-ref-90)
91. ‘’Rabbi Menachem Froman’s Visions for Peace,’’ 4:50. [↑](#footnote-ref-91)
92. ‘’How a Brutal Murder Is Changing Jerusalem’s LGBT Community,’’ Vice News, geraadpleegd op 26 mei, 2018, <https://news.vice.com/article/how-a-brutal-murder-is-changing-jerusalems-lgbt-community>. [↑](#footnote-ref-92)
93. ‘’Menachem Froman, Ahmed Yassin, 1998,’’ 2:50. [↑](#footnote-ref-93)
94. ‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman,’’ 5:18. [↑](#footnote-ref-94)
95. ‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman,’’ 5:25. [↑](#footnote-ref-95)
96. ‘’The Challenges of Rabbi Menachem Froman,’’ 6:15. [↑](#footnote-ref-96)
97. ‘’The Abrahamic Reunion CC,’’ United Religions Initiative, geraadpleegd op 8 juni, 2018, <https://www.uri.org/who-we-are/cooperation-circle/abrahamic-reunion-cc>. [↑](#footnote-ref-97)
98. ‘’Our Founding Principles,’’ Abrahamic Reunion, geraadpleegd op 6 juni, 2018, <http://www.abrahamicreunion.org/our-founding-principles/>. [↑](#footnote-ref-98)
99. Barnett, Fang & Zuercher, ‘’The Peacebuilders Contract,’’ 2. [↑](#footnote-ref-99)
100. David Vessey, ‘’Gadamer and the Fusion of Horizions,’’ *International Journal of Philosophical Studies* 17, no. 4 (2009): 531-533. [↑](#footnote-ref-100)