

# Wie Bürgerkriege erzählt werden Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik

ALBRECHT KOSCHORKE

## 1.

Im März 2007 kam ein *Time Magazine* mit dem Titel ›Sunnis vs. Shi'ites. Why They Hate Each Other‹ heraus. Darin war von der wachsenden Gewalt zwischen den religiösen Gruppen, von der Eskalation des wechselseitigen Terrors, von zunehmendem Hass und von der Trennung der Wohngebiete die Rede. Wo man sich noch zwei Jahre vorher gegenseitig geholfen hatte, in gemischten Ehen und Freundschaften lebte, wurden nun nach und nach alle Bindungen gekappt. Der Artikel berichtet von der Fassungslosigkeit, mit der die Betroffenen die wachsende Intoleranz ihrer Nachbarn, ihrer Freunde, ja sogar ihrer eigenen Kinder registrierten.

Diese Art der Erzählung ist in Bürgerkriegsszenarien oft zu vernehmen. Sie handelt davon, wie auf eine für die Beteiligten selbst schwer erklärliche Weise Risse zwischen Gruppen entstehen, die neben- und miteinander gelebt und sich teilweise sogar ineinander aufgelöst hatten, und die in einem Prozess wechselseitiger Radikalisierung überhaupt erst lernen müssen, worin ihre ›eigentliche‹ und von den anderen distinkte Identität besteht. Diese Gruppen erfahren, dass sich bisher unmaßgebliche oder schlummernde Unterschiede nun in angebliche kulturelle Bruchlinien verwandeln, die quer durch bestehende Partnerschaften, Familien, Dörfer, Städte, Landstriche oder ganze Staaten verlaufen.

Der *Time*-Artikel ist hier offenbar auf praktische Nutzenanwendung bedacht. Ein eingerücktes Schaubild soll Hinweise geben, »How to Tell Sunnis and Shi'ites Apart« (*Time*, 12. März 2007: 16). Sechs Möglichkeiten der Erkennung werden geboten, von Namen bis zu Autokennzeichen. Der Verfasser warnt aber selbst davor, sich auf die angegebenen Merkmale zu verlassen. Er schreibt gleichsam in der Präambel seiner Differenzierungslehre:

»Iraq's Sunnis and Shi'ites have a great deal in common: ethnicity, language, cuisine and apparel. The ways in which they differ are subtle and vary from region to region. There are some unwritten rules that govern how each sect practices its faith, names its children and decorates its homes. But differentiation is not an exact science, and mistaken identity is commonplace.« (Ebd.)

Mit einem so schwankenden Fundament des Konflikts gab sich aber die *Time*-Redaktion nicht zufrieden. Deshalb ergänzte sie die Reportage aus dem Alltag des Bürgerkriegs durch einen großen historischen Aufriss. Die Wut der verfeindeten Nachbarn, heißt es, »has much deeper and older roots«. Dann folgt die bekannte Geschichte: von der Spaltung des jungen Islam nach Mohammeds Tod, der Tötung von dessen Großneffen Hussein ibn Ali bei Kerbela 680 n.Chr. mitsamt seiner tapferen Schar und von dem Märtyrerkult, der seither die schiitische Glaubensrichtung auszeichnet. Nach den Linien dieser Spaltung wird die islamische Welt kartographiert – so als ob es sich um eine Front handeln würde, die das politische und kulturelle Feld des gesamten Nahen Ostens seit Jahrhunderten beherrscht und an der sich die Akteure seit jeher orientiert hätten.

2.

In diesen beiden Erzählweisen spiegeln sich zwei zutiefst widersprüchliche Konfliktmodelle, die trotzdem auf merkwürdige Art nebeneinander bestehen und offenbar optional eingesetzt werden können.

Modell 1	Modell 2
Ausgangspunkt: kollektive Identitäten	Ausgangspunkt: Vielfalt von Differenzen
Problem: Differenz als Konflikt-generator	Problem: <i>Verhärtung</i> von Differenzen zu konträren Identitäten
»Naturwüchsigkeit« von Identität	Durchsetzung einer hegemonialen Konfliktsemantik
Plausibilität des Konflikts	Implausibilität des Konflikts
ethnische, kulturelle, religiöse etc. Unvereinbarkeit als <i>Motiv</i> von Konflikten	<i>nachträgliche</i> Motivierung des Konflikts durch ethnische etc. Faktoren
<i>Passivität</i> des kulturellen Gedächtnisses: Vergangenheit determiniert Gegenwart	<i>Aktivität</i> des kulturellen Gedächtnisses: Gegenwart schafft sich Vergangenheiten
Macht der Tradition	<i>invention of tradition</i>
»Kampf der Kulturen«	Wie wurde »Kultur« als Herrensingifikant von Konflikten verwendbar?

Für das erste Modell liefert in der populären politischen Philosophie Samuel P. Huntingtons *clash of civilizations* die Blaupause: Es geht von Kulturen im Sinn von kollektiven Identitäten aus, die Gemeinsamkeit und Gemeinschaft im Innern durch Abgrenzung nach außen erzeugen; es platziert Konflikte vorrangig an den Außengrenzen solcher kollektiver Identitäten, an den Bruchlinien zwischen ihnen; es sieht diese kollektiven Identitäten in langen historischen Entwicklungen verankert, wobei es vor allem *endogene* kulturelle Prozesse betont. Nach diesem Modell gibt es bestimmte, aus einer langen Geschichte erwachsene, kulturspezifische Merkmale, die es evident machen, wer zusammengehört und wer nicht zusammengehört. Pauschal gesagt, ist hier Differenz das Problem, nicht Identität; und am besten geht man damit um, wenn man andere Identitäten so lässt, wie sie historisch, ethnisch und/oder religiös-kulturell determiniert sind und ein tolerantes und friedliches Auskommen mit ihnen sucht (Huntington 1997).

Das zweite Modell lässt sich unter anderem mit dem Namen Amartya Sen verbinden, der bekanntlich eine Erwiderung auf Huntington verfasst hat (Sen 2007). Es ist bis zu einem gewissen Grad die Umkehrung des ersten. Danach bestehen Gesellschaften zunächst einmal aus Myriaden von kleinen Unterschieden – Abweichungen, Besonderheiten, Partikularitäten –, die an und für sich nicht besonders bedeutungsvoll sind. Statt der großen Weltkarte mit ihren Kulturblöcken, die über Zugehörigkeit und Identität entscheiden, müsste man hier viele mikrodifferenzielle Karten aufeinanderlegen, je nach Perspektive oder Systemreferenz. Dieses Modell ist also plural und geht davon aus, dass jeder von uns eine plurale Identität hat, in vielen Beziehungen steht, die ihn teilweise definieren oder ihm doch Spielräume lassen, dass wir unterschiedliche Rollen einnehmen können, dass wir wandlungsfähige Wesen sind etc. Für dieses Modell ist nicht Differenz das Problem – alles ist Differenz, jedes Leben eine Serie von tausendfachen Unterscheidungen –, sondern die *Verhärtung* von Differenzen zu konträren Identitäten. Was in Modell 1 als quasi natürlicher Vorgang erscheint, ist nach Modell 2 unwahrscheinlich und erklärungsbedürftig: dass die vielen mikrodifferenziellen Gewebeschichten plötzlich entlang einer Linie zu reißen beginnen – dass *eine* unter den vielen umlaufenden oder möglichen Differenzsemantiken so etwas wie einen »Herrensingifikanten« errichtet, der nach und nach alle Unterscheidungsenergien auf sich zieht. Modell 2 zufolge ist das ein *struktureller* Vorgang, der nicht in erster Linie inhaltlich oder ideologisch motiviert ist. Im Gegenteil, das Zerreißen des sozialen Bandes wird erst *nachträglich* durch religiöse, ethnische, kulturelle etc. Unvereinbarkeit motiviert, weil der Riss selbst als ein Attraktor für alle aggressiven Bestrebungen dient, weil er das Spiel von Gewalt und Gegengewalt bis zu einem gewissen Grad übersichtlich macht und organisiert, bis schließlich ein gemischtes Zusammenleben, wie es vorher bestand, unmöglich scheint.

Wie man einen Bürgerkrieg erzählt, hängt davon ab, wie man ihn erklärt und umgekehrt. Es bezeichnet den Gegensatz zwischen den beiden Modellen, wie sie das Verhältnis zwischen der Gegenwart und der Vorgeschichte des Konflikts

bestimmen. In Modell 1 steuert die Vergangenheit das gegenwärtige Handeln und Denken der Akteure; sie prägt ihnen die Zugehörigkeiten und Feindschaften auf, und die einzige Variable besteht darin, ob und in welchem Maß die Vorgeschichte sich der Gegenwart bemächtigt. Auch in Modell 2 gehört es zur erfolgreichen Einrichtung einer hegemonialen Differenz, sie mit der nötigen Anciennität und historischen Tiefe auszustatten. Aber dies erscheint als ein nachträglicher, mehr noch: als ein *rückwirkender* Vorgang. Hier determiniert nicht die Geschichte die Gegenwart, sondern es sind umgekehrt die aktuellen Konfliktkonstellationen, die aus dem Fundus der Historie eine Vorgeschichte hervorziehen oder erfinden – Mythen ethnischer, nationaler, kultureller, religiöser Herkunft und Identität, die zugleich als mythische Begründung für Feindschaften dienen. Das kulturelle Gedächtnis wird im zweiten Modell also nicht in seiner passiven, sondern in seiner aktiven Rolle in Anspruch genommen – als *Überschreibung* der Vergangenheit unter den Vorzeichen zeitgenössischer Konfliktsemantiken.

»Nobody asked us if we were Shi'ite or Sunni«, so erinnert sich ein Bewohner von Bagdad an die Zeit vor der amerikanischen Invasion. »And we never thought to ask each other. I have friends I didn't know [they] were Shi'ite until quite recently.« Und der Artikel fährt fort: »Among the urban educated classes, it was considered unsophisticated and politically incorrect to ask people their sect.« (Time, 12. März 2007: 20) Hier gab es also gar keine »prägende Macht der Vergangenheit« mehr, sie musste mit Gewalt ins Bewusstsein gerufen oder vielmehr neu erzeugt werden. Die Beziehung Vergangenheit–Gegenwart verläuft in der entgegengesetzten Richtung: nicht von einer prägenden Vergangenheit zu einer dadurch determinierten Konfliktlage in der Gegenwart, sondern von einem Konflikt heute *zurück* in eine Vergangenheit, die nach den Vorgaben des Konflikts akzentuiert, aktiviert, erfunden wird. Das Stichwort heißt hier: *invention of tradition* (vgl. Hobsbawm/Ranger 1983) – und genau darin besteht das Geschäft so genannter »Traditionalisten«.

### 3.

Die Erzählweisen vom Krieg, oder allgemeiner: von gewaltförmigen Konflikten, sind nicht einfach sprachliche Repräsentationen von etwas, das außerhalb von ihnen besteht und auf die eine oder andere Weise aufgefasst werden kann. Vielmehr dienen sie gewissermaßen als Formatierungsvorlagen, mit denen sich sowohl die Beteiligten selbst als auch die Außenstehenden den Konflikt begrifflich zu machen versuchen und wonach sie ihr Handeln ausrichten. Sie beschreiben also nicht nur, was geschieht, sondern intervenieren in das Geschehen, indem sie ihm ein Deutungsschema und *cognitive mapping* aufprägen. Es ist deshalb keine harmlose Frage, was und wie erzählt wird und welche Erzählweise sich auf dem jeweiligen Deutungsmarkt durchzusetzen versteht. Von Huntingtons Thesen wissen wir,

dass sie von Ethnonationalisten etwa in Indien dankbar rezipiert wurden, deren Ideologie bestärkten und dementsprechend einen Mechanismus der *self-fulfilling prophecy* in Gang setzten (vgl. Sen 2007: 61). So wird eine akademische Diagnose zum Drehbuch für die weitere Eskalation. Solche Rückkopplungseffekte gibt es überall, selbst wo nur die besten Absichten herrschen. Diplomatische Demarchen, die Entscheidung über militärische Intervention und nicht zuletzt die tägliche humanitäre Hilfe vor Ort orientieren sich an den vorherrschenden Konflikt Narrativen. Und genau dasselbe tun die Konflikte auch: Sie reagieren auf ihre Außendefinition und passen sich ihrerseits den »Formatierungsvorlagen« an. Der Konflikt modelliert die Erzählung und die Erzählung modelliert den Konflikt. Deshalb ist die Erzähltheorie, so wie sie hier verstanden sein soll, eine *politische Wissenschaft*.

In die Zirkelbeziehung zwischen Erzählung und Konflikt sind allerdings zusätzliche Variablen einzutragen, wenn daraus ein tragfähiges heuristisches Modell abgeleitet werden soll. Ob eine bestimmte Erzählversion sich gegen die Vielzahl möglicher und konkurrierender Narrative durchsetzt oder nicht, hängt von mehreren Kriterien ab. Einige davon betreffen den Charakter der Erzählung als solcher: Sie muss an aktivierbare soziale Wahrnehmungen und kulturelle Gedächtnisbestände anknüpfen und ihnen eine Evidenz leihen, die für sich selbst zu sprechen scheint. Eine wichtige Vorentscheidung betrifft dabei den *Erzählansatz*, der das gegenwärtig Gemachte, die erzählte Welt, von einer diffusen, narrativ ungeordneten Prähistorie trennt und auf diese Weise immer auch schon das Problem definiert, auf das die Erzählung antwortet. Besonders in Bürgerkriegserzählungen ist die Wahl des Anfangs folgenreich, weil von dem jeweils festgelegten Beginn an gleichsam der Zähler des Unrechts mitläuft, das einer Konfliktpartei zugefügt wurde und das ihre Gegenwehr legitimiert.<sup>1</sup> Denn nur, was Teil der erzählten Welt ist, lässt sich in eine

<sup>1</sup> Alex Veit bin ich für folgenden Kommentar zu dem vorliegenden Beitrag dankbar (E-Mail, November 2009): »Die Suche nach Konfliktursachen [...] ist auch so schwierig und oft fruchtlos, weil der Konfliktbeginn immer künstlich gesetzt wird. Bei Bürgerkriegen wird oft sogar ein Datum für den Beginn des Konflikts genannt. Dies scheint eher unbefriedigend. In der Regel lassen sich Konflikte lange vor ihrer Gewaltsam-Werdung beobachten. [...].

Ein Beispiel: Wo setzen wir Beginn und Ursache der Konflikte in Ruanda? Im vorkolonialen politischen System, das in einem (vermutlich) sehr langen Prozess immer wieder unterschiedliche Definitionen von Hutu und Tutsi hervorbrachte, die (vermutlich) immer konfliktreich waren, weil dadurch Privilegien und Rechte definiert wurden? Ende des 19. Jahrhunderts, als beginnende Kolonisierung und ein »Tutsi-Putsch« in der Oberschicht zusammenfielen? Um 1920, als ein Passsystem eingeführt wurde, das vorher fluktuierende Identitäten festschrieb? 1959, als der Hutu-Tutsi-Konflikt zum ersten Mal im 20. Jahrhundert gewaltsam ausgetragen wurde? 1990, als die RPF den Bürgerkrieg begann? 1994, als der Genozid von Interahamwe und Regierung organisiert wurde? Hier wird vielleicht klar, dass Ursachen immer in Prozessen zu suchen sind [...]. Es ließe sich im Falle Ruandas auch von einem einzigen langen Konflikt sprechen, wie dies ja auch gerne getan wird (Seit Jahrhunderten bekämpfen sich Hutu und Tutsi...) Aber dieser Konflikt verändert immer wieder sein Aussehen, und kann und muss deshalb analytisch differenziert werden. Mal betrifft er einzelne Segmente der Gesellschaft (die Oberschicht), mal alle (Genozid), mal ist er mehr

Gesamtrechnung von Schuld und Rache einbeziehen, wie sie in solchen Fällen aufgestellt wird. Grundsätzlicher noch entscheidet sich mit der Wahl des Anfangs, ob ein Konflikt überhaupt als Bürgerkrieg wahrgenommen und dargestellt wird: ob man dem Streit der Parteien erzählerisch eine ethnische oder politische Einheit vorschaltet, die es glaubhaft macht, den Krieg zu einem *inneren* Krieg, einem Bruderkrieg zu erklären.

Neben solche immanenten Kriterien tritt die Frage, wie sich – potentiell oder faktisch – ein Narrativ im Machtraum einer Gesellschaft positioniert. Welche kollektiven Akteure bringt es ins Spiel, welche Organisationen können daraus ihre *raison d'être* gewinnen oder erneuern und vor allem: Über welche Medien und Institutionen vermag es sich auszubreiten und gesellschaftliche Breitenwirkung zu erlangen? Findet es den Weg in die staatlich sanktionierten Lehrpläne und Schulbücher oder vervielfältigt es sich über gegen- bzw. subkulturelle Kanäle? Das hängt wiederum mit der Frage zusammen, welche Statusgruppen sich einer bestimmten Erzählung annehmen, damit ihr Schicksal verbinden und sie mit der nötigen existentiellen Schwere ausstatten.<sup>2</sup>

Bis zu einem gewissen Grad sind Narrative mit semantischen *Investitionen* vergleichbar, bei denen hohe Opportunitätskosten anfallen können. Das gilt für den Kampf zwischen den Parteien ebenso wie für das Kalkül, das sie im Hinblick auf die Außenwahrnehmung ihres Konflikts anstellen müssen. So lässt sich auch die zu beobachtende Abhängigkeit lokaler Konfliktdefinitionen von geopolitischen Rahmenbedingungen erklären. In den vergangenen Jahrzehnten hat man mehrfach einen Wechsel in der vorherrschenden Konfliktsemantik feststellen können. Die Blockbildung des Kalten Krieges ließ Konflikte vorrangig als weltanschauliche Kämpfe bzw. Klassenkämpfe erscheinen. Das Ende des Kolonialismus brachte in der Dritten Welt eine Welle von Nationalismen hervor, die sich häufig mit Sozialismen amalgamierten; nun erschien es als kollektive Aufgabe, kolonialen Kunstgebilden eine nationale Seele einzuhauchen. Seit den 1980er Jahren hat sich dieser Nationalismus zusehends ethnisiert, oder anders ausgedrückt findet ethnische Diskriminierung besondere internationale Resonanz – mit der Folge, dass sich dem auch die Narrative der Betroffenen anpassen, sei es, um das eigene Handeln zu legitimieren, sei es, um Massenmedien und Hilfsorganisationen auf sich aufmerksam zu machen.

Die 1990er Jahre schließlich setzten die Wiederkehr des Religiösen und den Bedeutungszuwachs von Kultur auf die internationale Agenda. Dies wird von Kulturwissenschaftlern gern mit einer merkwürdigen Befriedigung konstatiert. Aber

oder weniger gewaltfrei (Pässe), mal gewaltsam, mal wird Tutsi so, mal anders definiert. »Kultur« spielt dabei selbstverständlich immer eine Rolle, denn immer begleiten Diskurse diese Konflikte, sie erklären, treiben voran, begrenzen, deeskalieren usw.«

<sup>2</sup> Genaueres hierzu in meinem Vortrag »Liminalität und Prekariat«, Konferenzpapier, Konstanzer Tagung »Prekäre Figuren – Politische Umbrüche«, Konstanz, 26.11.2009 (unpubliziert).

die eigentliche Frage ist nicht: Wie verschaffen wir religiösen bzw. kulturellen Faktoren in Bürgerkriegsszenarien die ihnen zukommende Geltung, sondern: Wie ist es gelungen, »Religion« und »Kultur« als Herrensichtweisen von Konfliktsemantiken zu etablieren, und welche Folgen hat das?

In all diesen hier nur cursorisch aufgelisteten Fällen muss man die Wechselwirkung zwischen international jeweils begünstigten Konfliktdefinitionen und den Selbst-Erzählungen der lokalen Konfliktakteure stets mit einberechnen. Wer seinen Konflikt »falsch« erzählt, wer sich als Opfer »falsch« definiert, kann sich von überlebenswichtigen Ressourcen abschneiden. Er passt dann nicht in diplomatische, massenmediale und humanitäre Schablonen. Das kann zu dem paradoxen Phänomen führen, dass Opfererzählungen die Opfer allererst hervorbringen, von denen sie erzählen. Für die Akteure in Bürgerkriegsgebieten bedeutet dies, dass sie zusätzlich zu dem Durcheinander, als das ihnen der tägliche Terror auf den Straßen gewöhnlich erscheint, auch noch das Gemenge der auswärtigen Konfliktdefinitionen im Blick haben müssen – dass ihre Existenz also doppelt auf dem Spiel steht, physisch *und* diskursiv.

#### 4.

Es ergibt sich hier ein sehr grundsätzliches und folgenreiches Problem, nämlich die Frage nach der *Wechselbeziehung zwischen Kultur und Konflikt*. Wenn wir Huntington folgen (oder entsprechenden Modellen, die sonst allenthalben kursieren), dann entspringen Konflikte vor allem aus der Differenz zwischen kollektiven Identitäten. »Kultur« kommt bei Huntington als Inbegriff solcher Identitäten ins Spiel; sie ist sozusagen immer schon da und bestimmt dadurch die Grenzlinien, an denen sich das Konfliktpotential sammelt. Das hat aber die Konsequenz, dass ein solcher Ansatz die kulturellen Einteilungen der Welt letztlich nur objektsprachlich behandeln kann und die *Aktivität* dieser Einteilung selbst gar nicht in den Blick bekommt. Doch die Frage ist ja nicht nur: In welche Kulturblöcke lässt sich (wenn überhaupt!) die Welt untergliedern? Sondern auch und vor allem: Wie kommen die kulturellen Distinktionen zustande, nach denen wir solche Grenzen ziehen? Nach welchen Regeln werden Zuschreibungen von Identität und Alterität vorgenommen? In welchem kulturellen Feld oder welchen kulturellen Feldern spielen sie sich ab?

»Kultur« ist hier auf zwei Ebenen wirksam: auf der Ebene der zugeschriebenen Merkmale der einen oder anderen Kultur – und auf der Ebene dieser klassifikatorischen Tätigkeit selbst. Auch Huntingtons Lehre beschreibt die Welt nicht etwa aus einer neutralen Vogelperspektive, sondern ist ihrerseits in kulturelle Traditionen eingebettet – in seiner Eigenschaft als weißer Amerikaner; als Angehöriger einer gebildeten westlichen Elite, der noch von einer Allianz USA/Europa her denkt; als Adept der Kulturkreislehre, die über Oswald Spengler tief in deutschen Denktradi-

tionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts verankert ist etc. Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass der Beobachter kultureller Phänomene immer selbst in dem Feld steht, das er beobachtet und niemals ›reine‹ Aussagen treffen kann.

In den Sozialwissenschaften wird eine für unsere Zwecke nützliche Unterscheidung zwischen drei Typen von Theoretikern im Hinblick auf die Rolle von Kultur bzw. Religion in sozialen Konflikten getroffen (vgl. zum Folgenden Hasenclever/Rittberger 2000):

- a) *Primordialisten*, die kulturell-religiöse Differenzen für eine Ursache von gewalttätigen Spannungen halten;
- b) *Instrumentalisten*, die zwar zugeben, dass kulturell-religiöse Gegensätze Konflikte vertiefen können und zu ihrer Rechtfertigung benutzt werden können, solche Konflikte aber nie oder selten dadurch verursacht sehen;
- c) und schließlich *Konstruktivisten*, die wie die Instrumentalisten davon ausgehen, dass Konflikte eigentlich andere als kulturell-religiöse Ursachen haben, dabei jedoch geltend machen, dass kulturelle Kategorien eine wichtige *kognitive Funktion* für die Akteure haben und insofern ihr Konfliktverhalten beeinflussen.

Was die primordialistische Position angeht, so erfreut sie sich zwar in den Massenmedien und bei den Fundamentalisten jeder Couleur selbst des größten Zuspruchs, hält aber einer genaueren Analyse nicht stand. Eine stringente Widerlegung findet sich in dem Buch *Wie Feindbilder entstehen* (2006) des Afrika-Ethnologen Günther Schlee. Unter der Kapitelüberschrift ›Warum wir eine neue Konflikttheorie brauchen‹ falsifiziert Schlee Punkt für Punkt alle Annahmen, die sich in dem beliebten Allerweltsausdruck ›ethnischer Konflikt‹ verbergen. Vor allem Jugoslawien gilt ihm als ein Musterbeispiel dafür, dass man empirisch keinen Zusammenhang zwischen dem Grad ethnischer Differenz und der Konfliktneigung zwischen den betreffenden Ethnien feststellen kann. Im Gegenteil:

»Fälle, in denen ein niedriges Unterschiedsniveau mit einer hohen Konfliktintensität zusammenfällt, finden sich oft. Man ist fast versucht, eine negative Korrelation zwischen Kultur- und Sprachunterschied einerseits und Gewaltniveau andererseits zu postulieren.« (Schlee 2006: 11)

Einen umgekehrten Fall liefert Somalia, ein »Staat mit einer kulturell, sprachlich und religiös einheitlichen Bevölkerung, der oft als einziger ›National-Staat Afrikas bezeichnet wurde«, der aber im Bürgerkrieg versinkt: »Kulturelle Homogenität ist also noch lange kein Garant für friedliches Zusammenleben.« (Ebd.: 11 f.) Und so geht es weiter, Beispiel für Beispiel, bis am Ende von der Theorie der ethnischen Ursache von Konflikten nichts empirisch Erhältbares übrigbleibt. Das hindert indessen diese Theorie nicht, wirksam zu sein, weil sie nämlich in einem zirkulären Prozess die Tatsachen hervorbringt, die sie als vorhanden beschreibt. Sie wird also

bis zu einem gewissen Grad ›wahr‹, aber nur als Effekt ihrer eigenen Wirksamkeit:

»Die populäre Theorie [...] führt also immer wieder zur Festschreibung von ethnischen Identitäten, und das sind genau die Identitäten, die sie selbst als konfliktträchtig betrachtet; denn dieser Theorie zufolge ist Ethnizität ja Konfliktursache und nicht eine Verlaufsform von Konflikten.« (Ebd.: 17)

Rechnet man diese Rückkopplungen zwischen Theorie und Selbstmodellierung von Konflikten heraus, scheidet ethnische Differenz als Konfliktursache aus. Im Ergebnis listet Schlee einigermaßen formalistisch drei »Möglichkeiten der Kombination von Ethnizität mit Feindseligkeit« auf: »Es gibt [...] Ethnizität als Instrument feindseliger Mobilisierung, es gibt Integration durch Ethnizität, und es gibt das unbequeme Nebeneinander, die bloße Koexistenz verschiedener Ethnien.« (Ebd.: 21) Aber keine dieser Möglichkeiten ist privilegiert oder stellt so etwas wie eine natürliche Verbindung her. Das hat zur Folge, dass die hier behandelten Unterschiede für sich allein, als bloße Merkmale genommen, im Hinblick auf mögliche Konflikte indifferent sind:

»Auf jeden Fall können wir Theorien zurückweisen, die ethnische oder kulturelle Unterschiede als solche verteufeln oder lobpreisen. Diese Unterschiede sind nur das Rohmaterial politischer Rhetorik.« (Ebd.: 21 f.)

Wir müssen hier noch einen weiteren Begriff ins Spiel bringen, der in der ethnologischen Literatur von Bedeutung ist, und zwar den der *cross cutting ties*. Damit ist gemeint, dass sich verschiedene soziale Taxonomien überschneiden können: Ein kenianischer oder äthiopischer Hirtennomade kann z.B. einem Clan angehören, der aus Angehörigen unterschiedlicher Ethnien auf beiden Seiten der Staatsgrenze besteht und insofern bestehende klassifikatorische Trennungen überschreitet. Auf diese Weise kommt es zu Überlappungen und Schnittmengen, die, so würde man meinen, den Effekt von Grenzen in anderen Zuordnungssystemen relativieren. Entsprechend wurden *cross cutting ties* in der ethnologischen Literatur »fast ausschließlich als Faktoren der sozialen Kohäsion diskutiert«. Verfechter einer solchen Sichtweise, schreibt Schlee, leiten

»die Tatsache, dass ein gewisses Maß von internem Frieden in einer Gesellschaft überhaupt möglich ist, von ebendiesen *cross-cutting ties* her. In dieser Theorie sind also *cross-cutting ties* geradezu die Basis der Gesellschaft. Durch die Tatsache, dass wir multiple Kriterien für das Etablieren von sozialen Gruppen und Kategorien verwenden und dass diese einander überlappen können, müssen wir immer darauf gefasst sein, dass unsere Gegenüber in dem einen Kontext unsere Gegner, in einem anderen Kontext unsere Verbündeten sein können. Es ist dieses Bewusstsein, das uns daran

hindert, Konflikte bis zu einem Niveau zu eskalieren, auf dem sie zum Verfall jeder Form von Gesellschaft führen würden.« (Schlee 2006: 58)

Schlee wendet gegen diese Theorie der sozialen Kohäsion und Konfliktdeeskalation durch *cross-cutting ties* ein, »dass es vorteilhaft für Akteure und Gruppen von Akteuren ist, Mittel der Inklusion und der Exklusion gleichzeitig in ihrem Werkzeugkasten zu haben« (ebd.), dass also Inklusionsinstrumente aktiviert oder auch deaktiviert werden können. In seinen eigenen Worten:

»Statt Identität und Differenz nach bestimmten Kriterien, das heißt der Abwesenheit oder dem Vorhandensein gemeinsamer Markierungen, für sich genommen als Faktoren zu betrachten, die Feindseligkeit oder Kohäsion generieren, sollte man sie als Rohmaterial für die politische Rhetorik betrachten, das selektiv zum Zwecke der Inklusion oder Exklusion verwendet werden kann.« (Ebd.)

Hier erscheint die Formulierung zum zweiten Mal, dass Identitätsmarker nichts als »Rohmaterial für die politische Rhetorik« seien, mit denen, so würde man folgern, diese Rhetorik verfahren kann, wie sie will. Der einzige Zugewinn, den die Hirtennomaden an der Wasserstelle in Schlees Beispiel durch ihre *cross-cutting ties* haben, besteht darin, dass sie über Handlungsalternativen verfügen: Sie können sich mit den anderen Hirten solidarisieren und sie als Brüder ansprechen oder auch nicht. Aber daraus ergibt sich nur soziale Elastizität, kein soziales Band. Entsprechend illusionslos geht Schlee mit der ja auch in unserem Alltagsbewusstsein verbreiteten Hoffnung um, dass die Herstellung von interkulturellen Bindungen oder *cross-cutting ties* anderer Art zwischen Bevölkerungsgruppen die soziale Bindekraft erhöht und insofern ein wirksames Mittel ist, Konflikten vorzubeugen:

»Was den Zusammenhang von *cross-cutting ties* und Eskalation bzw. Deeskalation anlangt, müssen wir also eine Art Nullhypothese in Betracht ziehen, nämlich, dass es keinerlei Beziehung zwischen dem Vorhandensein von *cross-cutting ties* und der Frequenz oder Intensität von Konflikten zwischen den Gruppen, die solche Beziehungen aufweisen, gibt.« (Schlee 2006: 60)

Das ist, gemessen an dem multikulturellen Pathos der vergangenen Jahre oder an den konkreten Bemühungen der Integrationspolitik in unserem Land und andernorts, ein einigermaßen niederschmetternder Befund. Und es setzt auch der Hoffnung Grenzen, dass die Einsicht in unsere multiple Identität (man denke an Amartya Sens Replik auf Huntington) uns langfristig dazu bringen wird, vorgeblich aus ethnischen oder kulturellen Differenzen erwachsende Konflikte zu schlichten oder zu meiden.

5.

In der Typologie von Konflikttheorien, die eben kurz vorgestellt wurde, würde man Günther Schlee als Instrumentalisten einstufen. Das deutet aber zugleich auf einen Mangel seines Modells – und zwar weil es das Problem nur auslagert, nicht löst. Wenn Hirtengruppen an der Wasserstelle wahlweise auf Identität oder Differenz setzen können, wenn sie Abwesenheit oder Vorhandensein gemeinsamer Markierungen als »Rohmaterial für die politische Rhetorik betrachten, das selektiv zum Zwecke der Inklusion oder Exklusion verwendet werden kann«, dann entscheiden lediglich Winkelzüge im Kampf um knappe Ressourcen darüber, wie Gesellschaften sich auf ihre kollektive Struktur und Verfasstheit beziehen.

Aber die Tatsache eines (mehr oder minder schwachen) sozialen Bandes etwa zwischen entfernten Verwandten wird nicht dadurch hinfällig, dass man sie vorübergehend ignorieren kann. Und je stärker die taxonomische Nähe ist, desto folgenreicher ist es – das kann man zumindest als Faustregel behaupten –, die dadurch gebotene Gruppensolidarität aufzukündigen. Es gibt also sehr wohl symbolische Regulierungen, auch wenn sie nicht immer beherzigt werden. Wer nur auf die pragmatischen Erfordernisse bestimmter Konfliktsituationen achtet, neigt dazu, die Macht dieser symbolischen Regulierungen zu unterschätzen.

Denn auch die Akteure in gewaltsamen Konflikten orientieren sich an kulturellen Semantiken; ohne solche Semantiken wäre das soziale Feld überhaupt nicht intelligibel, es gäbe keine unterscheidbaren Gruppenzugehörigkeiten und folglich auch keine Grenzziehungen, an die sich Polarisierungsenergien anheften könnten. Wenn wir also wissen wollen, wie Gesellschaften sich integrieren (und wo solche Integrationen versagen), können wir nicht von den Semantiken und Repräsentationen absehen, mit deren Hilfe sie sich beschreiben und erkennbar machen.

In der vorgeführten Typologie müsste man demzufolge für die dritte, die »konstruktivistische« Position votieren. In ein Forschungsprogramm gekleidet lautet sie: Als unmittelbare *Ursache* gesellschaftlicher Konflikte und Desintegrationsprozesse kommen kulturelle bzw. religiöse Faktoren nicht in Betracht. Doch ist »Kultur« deshalb nicht einfach eine bloß vorgeschobene und uneigentlich verwendete Kategorie, die manipulativ zu machtpolitischen Zwecken eingesetzt wird. Allerdings muss sich dies mit einer angemessenen Reflexion über den Anteil kultureller Vorgänge an sozialen Konflikten verbinden. Es geht nicht darum, Kulturen oder anders definierte soziale Entitäten als vorgängige Einheiten gegeneinander auszuspielen; vielmehr muss gefragt werden, wie solche Entitäten zustande kommen, wie es ihnen gelingt, Leitdifferenzen zu etablieren, die andere Differenzen in den Hintergrund drängen und dadurch dem unendlichen differenziellen Gefüge, das Gesellschaften sind, harte Innen/Außen-Konturen aufprägen.

Es gibt ja im sozialen Raum eine große Zahl von potentiellen Differenzierungen, die sich keineswegs decken, sondern sich teils verstärken, teils schwächen, sich vielfältig überlagern, kreuzen, zuwiderlaufen usw. Im Prinzip sind solche Merkmale

unendlich kombinierbar. Also ist es entscheidend, welche Differenzen *aktiviert* oder akzentuiert werden (z.B. Rassemerekmale) und welche insignifikant, sozial inaktiv bleiben (z.B. Links- versus Rechtshändigkeit in den meisten Kulturen). Wie kommt es, dass Mikrodifferenzen, die in unendlichen Mengen bestehen und deshalb für sich genommen kaum Strukturierungsleistungen erbringen, sich auf einer nächsten Stufe sozusagen unter Meso-Differenzen versammeln und eingruppieren, die bestimmte Unterschiede hervorheben und andere aus dem Feld der sozialen Wahrnehmung rücken, bis daraus schließlich großformatige Wir/Sie-, Eigen/Fremd-, Inklusion/Exklusion-Blockbildungen werden?

Wann und warum werden welche sozialen Differenzierungen aktiv? Das sind die entscheidenden Fragen, wenn wir uns mit der Genese von Konflikten befassen. Das Problem ist nicht das Vorhandensein von Differenzen, denn unser Universum ist, zeichentheoretisch gesehen, aus Differenzen gemacht und nichts anderem. Sondern das Problem scheint zu sein, dass bestimmte Unterscheidungen in bestimmten sozialen Prozessen mit der Macht bewehrt werden, die anderen zu ›verschlucken‹ – mit dem doppelten Effekt, dass sie Homogenisierung im Innern und Alterisierung nach außen erzwingen. Wenn wir von dem Immer-schon-Vorhandensein von Differenz bzw. Dissens her denken und Gesellschaften als Ketten von (begrenzten) *Dissentierungen* ansehen, dann ist die jeweilige Ausprägung von Konfliktlinien kein natürliches, sondern ein unwahrscheinliches, jedenfalls erklärungsbedürftiges Phänomen.

Notwendig ist deshalb die Ausarbeitung eines letztlich formalen Erklärungsmodells. Dessen Ausgangspunkt sind nicht substanzielle Einheiten (der ›christliche Westen‹, der Islam etc.), sondern sozusagen Teppiche von kleinen, vielfältig ineinander verwobenen Unterschieden. Und dann passiert etwas – was? –, wodurch dieser Teppich an bestimmten Stellen plötzlich immer größere Risse bekommt. Warum gerade an diesen, warum nicht an anderen? Inwieweit sind kulturelle Semantiken verantwortlich dafür, dass der Teppich gerade an dieser Stelle reißt? Man darf sich die Erklärung dafür nicht von den Konfliktparteien geben lassen (Amselfeld, Martyrium des Hussein ibn Ali)! Denn sobald einmal eine Trennlinie entstanden ist, wirkt sie wie ein Attraktor für die im Konflikt mobilisierbaren Energien, und zwar sowohl auf militärischer als auch auf ideologischer Ebene. Anders gesagt: Seinen *inhaltlichen* Grund gewinnt ein Konflikt nach diesem Modell sozusagen erst im Nachhinein. Spannungslagen erscheinen zunächst einmal nur als eine Art magnetisches Beben, das die Polarisierungsenergien im sozialen Feld erhöht; womit noch nicht gesagt ist, welche Differenzsemantik bzw. welche Ideologie von der Polarisierung am meisten profitiert. Über diese Frage wird jedenfalls nicht auf der Ebene sozialer Merkmale, sondern im Widerstreit zwischen konkurrierenden Definitionsmächten und den von ihnen in Anschlag gebrachten Semantiken entschieden.

6.

Im Hinblick auf die Frage, welche Rolle Kultur in Konflikten spielt, führt der hier verfolgte Ansatz zu einem paradoxen Befund. Einerseits nämlich wird man einsehen müssen, dass so etwas wie »kulturelle Differenz« keine vorgängige Gegebenheit ist und folglich auch nicht als *Ursache* für Konflikte herhalten kann. Ähnliches gilt für die Rede von ethnischer Differenz oder von religiösen Unterschieden, die angeblich den Beweggrund für feindseliges Verhalten und Gewaltanwendung bilden. Solche Differenzsemantiken stützen sich nicht einfach auf vorgegebene Merkmale, sondern greifen in das soziale Feld ein, insofern sie die Merkmale, auf die sie angeblich aufbauen, allererst erzeugen bzw. mit Signifikanz ausstatten. Der Kulturbegriff wäre demnach nicht mehr als eine in den letzten Jahrzehnten gängig gewordene Münze, um Differenzen zu akzentuieren, Grenzziehungen zu rechtfertigen und In- bzw. Exklusion herzustellen. Wenn »Kultur« also nur von bestimmten Konfliktparteien instrumentalisiert wird, dann kann sie schwerlich als Erklärungsfundus für die Konflikte herhalten. Wir müssen uns dann nach anderen Konfliktmodellen umsehen – und das heißt mit Blick auf die relevanten akademischen Disziplinen, unseren Blick von den Kulturwissenschaften weg auf die Sozialwissenschaften richten –, um zu begreifen, was die wirklichen, nicht die vorgeschobenen Gründe für soziale Desintegrationsprozesse sind.

Andererseits sollte deutlich geworden sein, dass Konflikte sich in einem semantisch immer schon strukturierten, gerasterten Feld abspielen. Das betrifft die Selbst- und Fremddefinition der beteiligten Konfliktparteien und damit den Verlauf der Konfliktlinie selbst, der sich in einem Prozess sozialer Polarisierung abzeichnet; die Legitimationsquellen, von denen die Beteiligten Gebrauch machen; die historischen Bezüge, mit denen sie ihre Ansprüche untermauern; die Missionen, in deren Dienst sie ihren Kampf zu stellen vorgeben; die Bezüge, die zwischen unterschiedlichen Ebenen (lokal, national, global) hergestellt werden – wovon wiederum abhängt, welche Allianzen gebildet, welche auswärtigen Mächte ins Spiel gebracht, welche Geld- und Ressourcenströme wohin geleitet werden. Die jeweils dominanten globalen Freund/Feind-Schemata liefern die Vorlagen, nach denen lokale Krisenherde sich, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad, ausrichten – was bedeutet, dass Begriffe mit einem je eigenen kulturgeschichtlichen Entstehungshintergrund aktiv in die Rasterung des sozialen Feldes eingreifen. Dann ist »Kultur« nicht nur »Rohmaterial für die politische Rhetorik«, sondern konditioniert die Art und Weise, wie diese überhaupt ausgeübt und wirksam gemacht werden kann.

Zu solchen kulturellen Dispositionen gehört im Übrigen auch die Frage, in welcher Systemreferenz ein Konflikt wahrgenommen wird und worin die entsprechenden Maßnahmen zu seiner Eskalierung oder Schlichtung bestehen. Konfliktsemantiken sind außerordentlich volatil; sie können eine Vielzahl von sozialen Feldern und operativen Skalierungen durchwandern und dabei ganz unterschiedliche Energien zur Differenzbildung aufnehmen. So mag ein Konflikt sich zunächst öko-

nomisch ausprägen – etwa durch Spannungen, die sich auf Ressourcenknappheit zurückführen lassen –, aber sich im Verlauf seiner Entwicklung als Rivalität zwischen Religionen artikulieren. Er mag anfangs militärisch bedingt sein, aber dazu führen, dass sich an eine militärische Auseinandersetzung ökonomische Kalküle heften, so dass der Konflikt als Wirtschaftskonflikt erscheint usw.

Das sei kurz an zwei hypothetischen Beispielen erläutert. Beispiel 1: Nehmen wir als Ausgangsszenario eine Überbevölkerungskrise in einer ariden Region Afrikas an. Sie könnte z.B. durch gut gemeinte Entwicklungshilfemaßnahmen und verbesserte medizinische Versorgung ausgelöst sein – auf Grund internationaler politischer Direktiven, die auf lokaler Ebene unvorhergesehene Krisen auslösen. Die entstehende Wasserknappheit führt zu wachsenden Spannungen zwischen Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichen Wirtschaftsformen – sagen wir, Hirtennomaden und Landbaubetreiber. Insoweit handelt es sich um einen wirtschaftlich motivierten Konflikt. Nun sind beide Gruppen zwar über vielfältige Tausch- und Heiratsbeziehungen miteinander verwoben (*cross-cutting ties*). Der Kampf um eine knappe Ressource aber treibt zur Polarisierung, d.h. zur Aktivierung vorhandener oder erfundener Differenzen. Dadurch geraten Individuen an den Übergängen zwischen den Bevölkerungsgruppen (etwa in gemischten Clans) unter wachsenden Stress – Identitätsstress, der Übergänge und Austauschbeziehungen zwischen den Antagonisten erschwert. Überhaupt entsteht so eine Situation, in der nach Semantiken der Nichtzusammengehörigkeit Ausschau gehalten wird. Das wiederum hängt von der Einwirkung überregionaler ›Formatierungsvorlagen‹ ab. Das herrschende Dispositiv ist derzeit das ethnische Dispositiv. Entsprechend werden die unterschiedlichen Berufsgruppen sich nach und nach ethnisch definieren. Es kann sein, dass es nun zu Gewalttätigkeiten kommt, nicht *weil* beide Gruppen so klar distinkt sind, sondern *obwohl* sie es nicht sind – um soziale Trennschärfe herzustellen und Privilegiensysteme zu etablieren, die sich nur auf Mitglieder der ›eigenen‹ Gruppe beziehen. Man stelle sich weiter vor, dass womöglich die eine Gruppe mehrheitlich der Religion x, die andere der Religion y angehört: Dann liegt es nahe, dass der Konflikt auch eine religiöse Aufladung erfährt. Umgehend ist man damit in einer ganz anderen Matrix, die nichts mehr mit Wasserlöchern in Wüstenregionen, sondern mit einem globalen Konflikt zwischen Religionen zu tun hat und als solcher in die Mühlen der Weltpolitik gerät.<sup>3</sup>

Beispiel 2 ließe sich genau andersherum konstruieren. Begeben wir uns in das Milieu religiöser Eiferer im England des 17. Jahrhunderts. Zwischen Theologen bricht dort ein Disput aus, der die Deutung einer Bibelstelle zum Anlass hat. Beide Seiten in diesem zunächst akademischen Streit suchen nach Verbündeten. Nehmen wir an, die eine Deutung ließe sich eher mit traditionell amtskirchlichen Positionen in Einklang bringen, die andere durch einen anti-institutionellen, volkskirchlichen Impuls verstärken. So schreiben sich soziale Markierungen in das religiöse

Feld ein. Man braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, wie auf diesem Weg die Matrix einer Debatte entsteht, in der nun auch politische Optionen diskutiert werden – sagen wir, zwischen Anglikanern und Levellers. Und wenn die Frontlinien eine signifikante Ungleichverteilung zwischen Angehörigen bestimmter Berufe – etwa Magistrate einerseits, Händler andererseits – einbeziehen, sind wir schnell bei einer ökonomischen Aufladung der betreffenden Konfrontation. So legt sich von Eskalationsstufe zu Eskalationsstufe ein neuer Motivationsring um den ursprünglich vielleicht ganz unbedeutenden Auslöser des Konflikts.

Man muss für solche Zusammenhänge ein hinreichend kompliziertes Phasen- bzw. Schichtenmodell entwerfen. Je nachdem, welche Differenzen aktiviert werden, kann ein Theologenstreit zu einer tiefen ökonomischen Spaltung ausufern oder umgekehrt ein Kampf um örtliche Ressourcen ins Kraftfeld einer fundamentalistisch-religiösen Konfrontation geraten. An ein erstes Motiv (oder häufiger noch: ein Bündel heterogener Motive mit geringer Reichweite) knüpfen sich sekundäre und tertiäre Motivationen, die den Konflikt in jeweils andere Größenordnungen und soziale Kraftfelder katapultieren. In dieser Hinsicht ähneln Konflikte auf verblüffende Weise gesellschaftlichen Institutionen, die auch über ihren ursprünglichen Entstehungszusammenhang hinaus fortbestehen, weil sie wie soziale Attraktoren nachträgliche Motivierungen an sich ziehen. Ist erst einmal eine soziale Struktur geschaffen – sei es in institutioneller Form oder als pure Konfliktlinie –, konfigurieren sich die im Feld vorhandenen Energien entsprechend und lagern sich parasitäre Effekte an, die für den Fortbestand dieser sozialen Struktur sorgen.

## 7.

Halten wir das Ergebnis der bisherigen Überlegungen fest, um dann noch einen Schritt weiterzugehen. In der vorliegenden Problemskizze ist es in sehr allgemeiner Form um die Frage gegangen, aufgrund welcher Mechanismen innerhalb von Gesellschaften kulturelle Differenzlinien entstehen. Die Antwort lautet, dass man kulturelle Differenzen nicht als *Ursachen*, schon gar nicht als alleinige Ursachen von sozialen Spannungen ansehen darf. Solche Spannungslagen *aktivieren* (kulturelle bzw. kulturbedingte) Semantiken der Unterscheidung und Trennung, und es hängt von vielen Faktoren ab, welche dieser Semantiken sich schließlich durchsetzen. Die jeweils zum Zuge kommenden Differenzsemantiken beruhen nicht auf naturgegebenen Identitäten, sondern schaffen solche identitären Abgrenzungen allererst und wirken insofern tatsächlich auf Konflikte ein. Eine kulturalistische Betrachtungsweise ist nur fruchtbar, wenn sie den Blick auf die *Kartierung sozialer Konfliktfelder* richtet, auf das *cognitive mapping* von Spannungslagen, und dabei auf Rückkopplungseffekte zwischen sozialen Spannungen und semantischen Beschreibungen aufmerksam macht.

<sup>3</sup> Ein strukturell ähnliches Szenario beschreibt Richard Rottenburg (2002).



Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, dass »Kultur« inklusive Religion sich – allerdings zumeist im Verbund mit ethnischen bzw. ethnonationalistischen Klassifikationsweisen – in unserer Gegenwart zu einem dominanten Identifikations- und Unterscheidungsprinzip entwickelt hat, das ältere Differenzsemantiken (etwa rassistischer Art oder im Hinblick auf die Zugehörigkeit zu Berufsgruppen bzw. sozialen Klassen) weitgehend in den Hintergrund gedrängt hat? Wie ist »Kultur« selbst zu einem semantischen Konfliktgenerator geworden – zu einem Herrensingulanten, um den herum sich mehr oder minder unübersichtliche Spannungslagen zu Freund/Feind-Unterscheidungen herauskristallisieren?

Auf diese Frage, die jeden Kulturwissenschaftler umtreiben muss, lassen sich aus dem zuvor Gesagten einige zumindest provisorische Antworten ableiten. Wer die »eigene Kultur« als Identitätsmarker verwendet, führt – ganz ähnlich wie bei den Kategorien »Volk« oder »Nation« – stillschweigend die Vorstellung eines Plurals von Kulturen mit und gibt dadurch zu erkennen, dass er ein Konzept von *regionaler Reichweite* verfißt, selbst wenn er die eigenen kulturellen Werte absolut setzt. Dieses Verständnis von »Kultur«, das seit den 1980er Jahren das Seine tut, um die in vielen Weltgegenden aufflackernden Konflikte semantisch anzuheizen, ist von einem mehr oder minder artikulierten *Anti-Universalismus* getragen, der deutlich von dem älteren, elitär-normativen Gebrauch des Wortes in der Oberschichten- oder Gebildetenkommunikation absticht. Das legt den Schluss nahe, dass die konfliktbereite Selbstidentifikation durch »Kultur« eine Reaktion auf die Zumutungen von universalistischen Weltanschauungen bildet, wie sie ja in der Tat, ob in ihrer sozialistischen oder freiheitlich-kapitalistischen Variante, die Weltpolitik zwischen 1945 und 1989 beherrscht haben. Sich auf die »eigene Kultur« zu berufen, heißt dann, ein Gegennarrativ gegen die empfundene Hegemonie einer säkularen (oder sich säkular glaubenden), urbanen, traditionsfeindlichen, pervasiven Moderne und den von ihr ausgeübten Assimilierungsdruck aufzurufen (ausführlicher dazu: Koschorke 2009b).

Politischer »Kulturalismus« – falls man diesen Begriff hier verwenden kann – stellt insofern eine defensive Strategie dar, die ihre Protagonisten an der (inneren oder äußeren) Peripherie der Moderne platziert. Er liefert damit die Matrix für eine Auseinandersetzung an zwei Schauplätzen zugleich: einerseits mit der »fremden Kultur« des Nachbarn, die den gleichen Anspruch erhebt, und andererseits mit der diskursiven und lebensweltlichen Normativität der globalisierten Moderne. Letztere inkarniert sich in dem Feindbild des liberalen, kosmopolitischen, in seiner Weltsicht toleranten und in den sexuellen Praktiken permissiven Städtebewohners, das den Zorn von Fundamentalisten aller Couleur auf sich zieht.

Universalistische Semantiken teilen mit den Gegennarrativen, die sie an der Peripherie ihres Geltungsbereichs provozieren, die Eigenschaft, dass beide von entgegen gesetzten Enden her eine *asymmetrische Beziehung* gestalten. Was den Hegemon angeht, der im Namen des Allgemeinen – im modernen Fall: des Fortschritts, der Demokratie, der Menschenrechte – spricht, so wird er sich weigern, seinen

Widerpart als gleichrangig anzuerkennen. Er wird in die herrschende Semantik *Reziprozitätsblockaden* einbauen und gegenläufigen Strömungen nicht nur ihre Berechtigung, sondern geradezu ihre *Rationalität* streitig machen. Ein solcher universalistischer Geltungsanspruch scheint generell nur eine abhängige Variable faktischer Machtungleichheit zu sein; er gedeiht besonders gut im Schutz von Imperien, angefangen vom Imperium Romanum über die europäischen Kolonialreiche bis hin zum *American Empire*.

Der Widersacher an der Peripherie, dem ein Platz *innerhalb* der normativen Ordnung des Imperiums verweigert wird, muss darauf mit einer entsprechenden Gegenzählung reagieren. Er sieht sich dazu gezwungen, zur Beglaubigung seines Handelns semantische Ressourcen in Anspruch zu nehmen, die nicht schon vom Hegemon erfolgreich vereinnahmt worden sind. Er wird der Macht des Allgemeinen das Recht des Besonderen entgegenhalten und sich dabei typischerweise auf lokale bzw. regionale Sitten, Rechte und Glaubensformen berufen. Zumindest in der Moderne ist deshalb die Berufung auf Autochthonie eine wichtige Widerstandsquelle geworden. Dabei muss mit dem Effekt gerechnet werden, dass die antihegemonialen Strebungen sich ihren semantischen Ort oft *ex negativo* von der hegemonialen Ordnung zuweisen lassen. Im Widerspiel zwischen Selbst- und Fremddefinition richten sie sich im Raum der Auslassungen, Selbstzweifel, Utopien, in den Barbarismen, Romantizismen, Exotismen und Orientalismen des herrschenden Diskurses, und das heißt des Diskurses der Herrschenden, ein. Ob sie wollen oder nicht, sie bleiben abhängig von der überlegenen semantischen Formation, die sie bekämpfen.

»Selbstkulturalisierung« ist unter diesen Umständen womöglich nur ein Reversbild fremder Projektionen. Wem lange genug eingeredet wird, er sei nicht in der weltumspannenden Rationalität der Moderne angekommen, hafte in archaischen Traditionen, habe nicht wie die Europäer einen Prozess der Aufklärung und Säkularisierung durchlaufen, dem bieten sich am Ende solche Fremdzuschreibungen als Material für eine imaginäre Gegenidentität an – spätestens dann, wenn die Segnungen der Moderne ausbleiben und der Zugang zu ihren Ressourcen und Institutionen verwehrt ist. Reinhard Schulze hat so die Genese des islamischen Fundamentalismus beschrieben. »Zum einen«, schreibt er mit Blick auf die Epoche des Kolonialismus,

»war Europa nicht willens oder nicht in der Lage, die islamische Welt genauso säkularisiert zu sehen wie sich selbst. Tatsächlich endete der Horizont der Wahrnehmung des Säkularismus an den durch die europäische Identität gestifteten Grenzen. Zum anderen beschrieb Europa, auch um seine eigene Unvergleichlichkeit zu erhalten, die islamischen (aber auch andere) Welten stets mit den Mitteln der Diachronie [...]. Das Typische der kolonialen Situation war, daß diese europäische Interpretation der islamischen Geschichte als Teil des europäischen Diskurses in der islamischen Welt institutionalisiert und rezipiert worden ist. Dies kann als die eigentliche Geburts-

stunde des sogenannten islamischen Fundamentalismus angesehen werden.« (Schulze 2002: 14 f.)

Vergleichbare Prozesse spielen sich in anderen imperialen Randzonen ab. Wenn man sie mit der Beobachtung kombiniert, dass »Räume, die in den Grenzregionen von Imperien liegen«, als Misch- und »Pufferzonen« in erhöhtem Maß Schauplätze exzessiver politischer Gewalt bilden (Sémelin 2007: 134),<sup>4</sup> dann zeigt sich modellhaft, zu welchen unkontrollierbaren Eskalationen es im Wechselspiel von Zentrum und Peripherie kommen kann – sowohl machtpolitisch als auch ideologisch. Welche Ideologien dabei eine Rolle spielen, lässt sich fast spieltheoretisch aus den vorhandenen Verhaltensoptionen ableiten. Denn auf ihre Marginalisierung, häufig Kriminalisierung durch den Universalismus des Hegemons werden die peripheren Akteure typischerweise reagieren, indem sie ihrem Handeln eine gewissermaßen exterritoriale ideologische Rechtfertigung unterlegen. Wenn ihnen in dieser Welt kein Platz eingeräumt wird, müssen sie sich auf eine außerweltliche, d.h. außerhalb der Reichweite der hegemonialen Semantik liegende Legitimationsquelle berufen. Es liegt nahe, dies auf dem Weg einer *sakralen* Selbstautorisierung zu tun.

Auch auf diese Weise ließe sich also, sehr verkürzt, die Genese militanter Fundamentalismen beschreiben. Akzeptiert man dieses Beschreibungsmodell, dann erübrigt sich die Rede von einer einseitig religiös-kulturell *motivierten* Gewalt. Die Bezugnahme auf Religion erscheint dann nicht als Ursache, sondern als *Effekt* eines Kampfes zwischen zwei Gegnern, die sowohl militärisch als auch im Hinblick auf die Dimension der *soft power* extrem ungleichgewichtig sind (vgl. Münkler 2005: 204 f.).<sup>5</sup> Zum Mittel der Heiligkeit greift, wer keine anderen Mittel mehr hat und in jeder innerweltlichen Form von Eskalation notwendig verlieren müsste. Hier bietet sich sogar für Ideologien wie diejenige des Jihad ein erzähltheoretischer Ansatzpunkt. Er besteht ausdrücklich nicht darin, den militanten Islamismus, der im 20. Jahrhundert aufkam, in einen *grand récit* jahrhundertalter Gläubigkeit

oder der Wiederkehr der Religion einzutragen. Es würde im Gegenteil darum gehen, ihn als ein sehr modernes, um nicht zu sagen: postmodernes Konglomerat der auf dem Markt erhältlichen Sinnstiftungsangebote zu interpretieren – und zwar derjenigen Angebote, die sich erstens zur Polarisierung und zweitens zur Erzeugung einer phantasmatischen Andersartigkeit eignen.

Ein besonderes Problem liegt darin, dass die in Nachahmung oder Abwendung von hegemonialen Vorbildern erzeugten Selbstdefinitionen auch das Verhaltens- und Deutungsrepertoire *zwischen* peripheren Konfliktakteuren bestimmen. Bekanntlich haben viele innerstaatliche Kriege in der Dritten Welt ihre Wurzel in einer doppelten und widersprüchlichen Hinterlassenschaft des Kolonialismus: einerseits der Abgrenzung von Einflussphären und Verwaltungseinheiten mit dem sprichwörtlichen Lineal, ohne Rücksicht auf ethnische, sprachliche oder religiöse Gegebenheiten, und andererseits in dem Leitbild eines Nationalstaats, der sich auf die (imaginäre) Einheit des Staatsvolkes stützt. Auch religiös gerechtfertigter Terror wendet sich, wie das Beispiel des Irak zeigt, nicht mehr nur gegen den Besatzer und Hegemon, sondern wird zum Kampfmittel im Bürgerkrieg. So können die »Formierungsvorlagen« der Konfliktsemantik sich von ihrem Entstehungssinn verselbständigen und ihr Destruktionspotential bei fortschreitendem Staatszerfall auf fast beliebige Opfer richten.

## 8.

Wie die vorangegangene Diskussion zeigt, hat die Behauptung, ein Konflikt sei durch kulturelle oder religiöse Unterschiede verursacht, keinerlei analytischen Wert. Wohl aber hat sie unter Umständen gravierende praktische Folgen. Sie lenkt den Blick von sozialen und politischen Faktoren fort, verfestigt die Unversöhnlichkeit der Akteure und erhöht ihre Einsätze bis zu dem Punkt, an dem sie innerweltlich nicht mehr verrechenbar sind. Den Kulturwissenschaften stellt sich die paradoxe Aufgabe, dieser Überschätzung ihres Kernbegriffs entgegenzuwirken. Der Politik bleibt aufgegeben, politische Probleme mit politischen Mitteln, d.h. mit den Mitteln des Aushandelns und des Ausgleichs, zu lösen. Und die Gesellschaft als ganze muss sich der Herausforderung stellen, auch das Tun radikaler Akteure nicht zu mystifizieren, sondern als Teil eines Wechselspiels der Kräfte und Deutungen lesbar zu halten.

<sup>4</sup> Sémelin verweist auf eine Forschergruppe um Omer Bartov, die eine Verdichtung politischer Gewalttätigkeit in einer »so genannten *borderlands region*« dokumentiert, »die sich vom Baltikum und Mitteleuropa über Südosteuropa bis nach Kleinasien erstreckt« – in der Einflusszone unterschiedlicher Großreiche und zudem »von einer Vielzahl ethnischer, religiöser und nationaler Gruppen bevölkert« (ebd.).

<sup>5</sup> Münkler identifiziert einen neuen Typus von Bürgerkriegen, der nicht mehr um materielle Ressourcen, sondern »um die kulturelle Identität der Menschen geht« (204). Was von den »antiimperialen Akteuren [...] dabei hauptsächlich abgelehnt und bekämpft wird, ist die aus den imperialen Zentren in die Peripherie diffundierende weiche Macht [...]. Tatsächlich nimmt *soft power* einen wesentlich größeren Einfluss auf die Lebensweise von Gesellschaften als *hard power*: Letztere tangiert nur die Machtverhältnisse, erstere verändert die Identität. Fundamentalismus in seinen unterschiedlichen Spielarten ist vor allem Widerstand gegen die weiche Macht eines imperialen Zentrums.« (205)

### Literatur

- Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker (2000): »Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict«. In: *Millennium. Journal of International Studies* 29, S. 641–674.
- Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence (Hg.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. (1997): *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 6. Aufl., München, Wien: Europa-Verlag.
- Koschorke, Albrecht (2009a): Liminalität und Prekariat, Konferenzpapier, Konstanzer Tagung »Prekäre Figuren – Politische Umbrüche«, Konstanz, 26.11.2009 (unpubliziert).
- (2009b): Statement zum Thema »Hegemoniale Semantiken und radikale Gegenarrative«, Arbeitspapier des Konstanzer Kulturwissenschaftlichen Kollegs, 22.1.2009, <http://www.exc16.de/cms/fileadmin/all/downloads/veranstaltungen2009/Koschorke-Heg-Semantiken-090122.pdf>, (letzter Zugriff: 13.7.2010).
- Münkler, Herfried (2005): *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. 2. Aufl., Berlin: Rowohlt.
- Rottenburg, Richard (2002): »Das Inferno am Gazellenfuß: Ein afrikanisches Problem oder ein »schwarzes Loch« der Weltgesellschaft«. In: *Leviathan* 3, S. 3–33.
- Schlee, Günther (2006): *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: Beck.
- Schulze, Reinhard (2002): *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- Sémelin, Jacques (2007): *Säubern und Vernichten. Die politische Dimension von Massakern und Völkermorden*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: Beck.
- Time-Magazine, 12. März 2007.