

I

Zur Theorie ethnischer Konflikte

1

Das Eigene und das Fremde: Ethnische Spannungen, Konflikte und Krieg

Innerhalb der Sozialwissenschaften wurde die Diskussion über den Charakter des Ethnischen entlang zweier unterschiedlicher Konzepte geführt. Dabei hat sich das konstruktivistische Konzept, welches die historisch-politische Dimension von Ethnizität hervorhebt, immer mehr gegenüber dem essentialistischen Konzept, welches Ethnizität als universellen Ausdruck einer objektiven, ursprünglichen Abstammungsgemeinschaft sieht, durchgesetzt (vgl. Heitmeyer 1996, 34; Kneer, 1997, 93; Römhild 1998, 13).¹

Es zeigte sich, dass die Organisation von Gruppen auch entlang anderer Kriterien als denen einer gemeinsamen Sprache und Abstammung verlaufen kann (vgl. Kneer 1997, 93). Damit war der universelle Anspruch der essentialistischen Definition aufgebrochen, da sich zu jeder von ihr benannten Gesetzmäßigkeit ethnischer Gruppenbildung eine Ausnahme benennen ließ (vgl. Elwert 1989, 18).

Durch den konstruktivistischen Ansatz wurde die Theorie ethnischer Gruppen von der Nähe zu biologistischen und nationalistischen Positionen befreit. Aber trotz der scheinbaren Überlegenheit des konstruktivistischen Ansatzes erweist sich der essentialistische Ansatz als »zählebig«. Dies ist sicherlich zum einen darauf zurückzuführen, dass mit dem essentialistischen Konzept die Hartnäckigkeit ethnischer Differenzen und Konflikte einfach aufgrund der scheinbar objektiven Existenz dieser Differenzen erklärt werden kann. Auf der anderen Seite wurde die auf dem Konstruktivismus basierende Ansicht, dass mit einem zunehmenden Maß an Modernisierung die Bedeutung des Ethnischen abnehmen würde, durch die Wirklichkeit widerlegt (vgl. Esser 1988; Nassehi 1990 und 1997). Das Ethnische wird nun insofern als ein begleitendes Moment der Moderne verstan-

den, als es Orientierungsmöglichkeiten in einer von Auflösung alter Strukturen geprägten Welt bietet (vgl. Nassehi 1990, 286 ff) beziehungsweise aus den Widersprüchen des Systems immer wieder von Neuem erwächst (Wallerstein 1990, 106). Insbesondere tauchen Ansätze des Essentialismus immer dann wieder auf, wenn es um die Beantwortung der Frage geht, warum Mitglieder ethnischer Gruppen bereit sind, sich für kollektive Ziele aufzuopfern. Gerade in diesem Punkt scheint das konstruktivistische Konzept gegenüber dem essentialistischen im Nachteil zu sein, fällt es doch scheinbar mit ihm schwer, diesen emotionalen Aspekt zu erklären (vgl. Heitmeyer 1996, 35).

Es geht im Folgenden darum, »die faktische Macht des Ethnischen«² zu untersuchen. Diese Macht besteht darin, eine Realität zu schaffen, die, einmal existent, nicht mehr vergehen will und eine ungeheure emotionale Wirkung auf die Menschen hat. Bei der Auseinandersetzung mit der Frage des Ethnischen wurde deswegen von vielen Autoren der Aspekt der ethnischen Identität aufgegriffen (vgl. Nassehi 1990 und 1997; Heckmann 1992; Roth 1997; Römhild 1998). Damit die Bedeutung des Ethnischen und der ethnischen Identität für die Organisation menschlicher Kollektive umfassend aufgezeigt werden kann, ist es aber notwendig, das konstruktivistische Konzept weiterzuentwickeln und mit einem psychoanalytischen Ansatz zu verbinden (vgl. Volkan 2000, 950). So soll der Blick zunächst weg von der Gruppe als Ganzes und hin auf ihre einzelnen Mitglieder gelenkt werden. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, inwieweit Grenzbildung und Grenzerhaltung zwischen Eigenem und Fremdem nicht erst im Zusammenhang mit ethnischen Kollektiven bedeutsam sind, sondern schon eine Bedeutung für das Individuum in seinem Entwicklungsprozess, unabhängig von ethnischen Gruppenbildungen, haben.

1.1

Bedeutung des Eigenen und des Fremden in der Entwicklung des Menschen

Nach dem ersten »Schock der Geburt«, den das neugeborene Kind zu überwinden hat und der den »paradiesischen Urzustand im Mutterleib« (Krainz 1982, 333) beendet, folgt eine Phase, in der sich eine Symbiose zwischen dem Kind und der Mutter herausbildet.

»Symbiose bedeutet die illusionäre Vorstellung der Verschmolzenheit von zwei in Wirklichkeit getrennten Individuen und einer gemeinsamen Grenze dieser beiden nach außen. Am Ende der Symbiose zerfällt die Welt in ein Selbst und Objekte, Innen und Außen können allmählich als unterschiedlich wahrgenommen werden« (ebd. 333).

Das Kleinkind entwickelt die Grundlagen seiner »Kernidentität« (Volkan 2000, 933),³ aber auch die Objektbeziehungen in Interaktion mit der Mutter, wobei zur versorgenden Mutterbrust eine ambivalente Beziehung besteht. Je nachdem, ob die Mutter die Bedürfnisse des Säuglings befriedigt oder nicht, entstehen in ihm positive und negative Gefühle. »Im Mischverhältnis von oraler Triebbefriedigung und unausweichlicher Triebversagung spaltet sich die mütterliche Brust in einen >guten< und einen >bösen< Teil« (Heim 1992, 720).

Diese Aufspaltung in »gut« und »böse« wird für das Grundmuster der Gefühle in die Objektbeziehungen übernommen. Der ganze Zusammenhang zwischen Externalisierung und Internalisierung bei der Entwicklung von Identität kann hier nicht aufgezeigt werden.⁴ Für das Verständnis der psychischen Grundlagen ethnischer Identität aber ist es wichtig festzuhalten, dass die externalisierten Objektbilder außerhalb des kindlichen Selbstbildes mit unterschiedlichen Affekten, positiven oder auch negativen, verbunden werden. Diese Externalisierung spielt bei dem Aufbau eines ausgewogenen Selbstbildes eine wichtige Rolle (vgl. Volkan 2000, 936). Sie begegnet uns später auch auf der Ebene der ethnischen Gruppe wieder.

Für die Psychoanalyse ist die früheste Wahrnehmung »des Fremden« im Säuglingsalter mit der Abwesenheit der Mutter verbunden (vgl. Erdheim 1992, 732). Das Bewusstwerden der »Nicht-Mutter« als »das Fremde« (Erdheim 1988, 258) ist eine schmerzliche, Angst auslösende Erkenntnis und wie schon die Geburt gleichsam ein »Paradiesverlust« (Krainz 1992, 335). Dieses Bewusstwerden äußert sich etwa im achten Lebensmonat in Form einer mehr oder weniger ausgeprägten Fremdenangst beim Säugling (vgl. Bohleber 1992, 693). Hier tritt gegenüber dem Eigenen und dem Fremden die Aufspaltung von »gut« und »böse« wieder auf. Das Bild des Fremden, die Fremdenrepräsentanz, wird dabei mit »einem Triebverhalten gegenüber Objekten, die nicht im Sinne des Lustprinzips besetzt werden können«, (ebd. 721) verknüpft. Diese negative Besetzung des Fremden hat eine wichtige psychohygienische Funktion (vgl. Erdheim 1992, 732). Sie ermöglicht dem Kind, seine negativen Gefühle gegenüber der Mutter, später auch gegenüber dem Vater und seinen Geschwistern, zu verlagern und sie im

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

Bild des Fremden unterzubringen.⁵ Diese Externalisierung kann für das weitere Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem von entscheidender Bedeutung sein. Das Fremde wird dann zum Hort all dessen, was als bedrohlich in der eigenen Familie oder sogar am eigenen Selbst wirkt.

»So vermag sich die Fremdenrepräsentanz zu einer Art Monstercabinetts des verpönten Eigenen zu entwickeln. Der Gewinn ist beachtlich, denn das Eigene wird zum Guten und das Fremde zum Bösen« (ebd. 733).

Dabei überlagert und verdrängt aber diese Aufspaltung eine andere Bedeutung des Fremden für das Kind. Das Bild des Fremden bietet grundsätzlich auch die Chance, Beziehungen zu anderen Personen als zur eigenen Mutter aufzunehmen. Dabei kann der Vater zum »ersten Fremden« werden, der dem Kind vorlebt, dass sowohl die Beziehung zur Mutter als auch eine temporäre Trennung von ihr gefahrlos möglich ist« (Wirth 2001,1221). Damit erfüllt er eine wichtige »Brückenfunktion« (ebd.) bei der Kontaktaufnahme mit dem Fremden. Im Ausnahmefall, sollte der eigenen Mutter etwas zustoßen, kann das Bild des Fremden die Überlebenschancen des Kindes sichern (vgl. Erdheim 1992, 732).

Somit sind verschiedene kindliche Reaktionen auf »das Fremde« sichtbar. Fremdes wird in der frühen Kindheit durchaus mit Neugier betrachtet, solange die Beziehung zur Mutter gesichert ist und das Kind auf die eigene Mutter zurückgreifen kann (vgl. Erdheim 1988, 260). Dieses Gefühl der Neugier wird aber durch die psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz verdrängt. Für Mario Erdheim sind diese Verhaltensmuster des Kindes die Ausgangspunkte, von denen aus sich die zwei extremen Pole menschlicher Umgangsweise mit dem Fremden entwickeln. »Um diese beiden frühkindlichen Reaktionsformen herum kristallisieren sich jene Haltungen, die zum Exotismus und zur Xenophobie führen werden« (ebd. 259). Dabei spielt der Exotismus, in Form einer Idealisierung des Fremden als etwas Schöneres und Besseres, erst im weiteren Verlauf der Entwicklung des Kindes eine Rolle, während in der frühkindlichen Phase die Xenophobie als Angst vor dem Fremden erscheint.

Wir haben gesehen, wie sich in der frühkindlichen Entwicklung das Bild des Fremden, die Fremdenrepräsentanz, im Säugling entwickelt und ihm dadurch die Möglichkeit erwächst, lebenswichtige Beziehungen zu anderen Personen als seiner Mutter aufzubauen. Fremd war zuerst die »Nicht-Mutter«. In der weiteren Entwicklung des Kindes wird der Begriff des Eigenen auf die Familie ausgedehnt. Fremd sind damit alle die, die

nicht zur Familie gehören (vgl. ebd. 238). Auch hier findet nach Mario Erdheim wieder die Ausbildung einer neuen Fremdenrepräsentanz statt, die eine Loslösung von der Familie ermöglicht. Erdheim vermutet, dass auch dieser Fremdenrepräsentanz wiederum eine psychohygienische Funktion, ähnlich wie schon im Säuglingsalter, zukommt.

»Das Konzept einer Repräsentanz des Fremden scheint mir brauchbar zu sein, um das Verhalten der Kinder gegenüber Personen außerhalb der Familie zu verstehen. Zu erwägen wäre auch, ob nicht eine wichtige Funktion dieser Repräsentanz im Ausgleich des Verhältnisses zur Mutter- und Vaterrepräsentanz - sei es als Hilfe für die Abspaltung aggressiver Tendenzen, sei es als Möglichkeit, um sich das zu besorgen, was man zu Hause nicht erhält - besteht« (Erdheim 1988, 240).

Die Adoleszenz ist dann auch die Lebensphase, in der sich Exotismus und Xenophobie als Haltung ausprägen und einen wichtigen Stellenwert bei der Loslösung des Jugendlichen von seiner Familie bekommen (vgl. ebd. 261). Dabei sind beide Haltungen, bei aller Gegensätzlichkeit, durchaus miteinander verwandt. Auf der einen Seite bekämpft die Xenophobie alles Fremde, erschwert den Ablösungsprozess und erhält so die eigene Familie. Auf der anderen Seite idealisiert der Exotismus das Fremde und fördert den Ablösungsprozess. Beiden gemeinsam aber ist, dass

»sie Vermeidungsstrategien sind. In der Xenophobie meidet man das Fremde, um das Eigene nicht in Frage stellen zu müssen, im Exotismus zieht es einen in die Fremde und man muss deshalb zu Hause nichts ändern (ebd. 261). >Exotisch< ist das, was einen nicht an die eigene Familie erinnert und trotzdem deren Werte und Gewohnheiten bestärkt« (ebd. 260).⁶

Damit haben beide ein ambivalentes Verhältnis gegenüber der Geschichte. Während die Xenophobie aus Angst vor Veränderung Geschichte nicht als Wandel und als chronologischen Prozess des Austausches von Fremdem und Eigenem verstehen kann und Geschichte mystifiziert, idealisiert der Exotismus das Ursprüngliche in der Geschichte und verstellt sich so den Blick auf das Gegenwärtige (vgl. Erdheim 1988, 261).⁷

Beiden Haltungsmustern ist also gemeinsam, dass sie letztendlich das Alte, Familiäre erhalten, wenn auch auf unterschiedliche Weise, und sich nicht davon lösen können. Jeder Ablösungsprozess bedeutet aber auch eine Auseinandersetzung mit etwas Neuem. Im Kleinkindalter findet mit

dem Ablösungsprozess von der Mutter gleichzeitig der Aufbau einer Vaterrepräsentanz statt. Dies ermöglicht die Entwicklung hin zur ödipalen Struktur (vgl. ebd. 238). In der Adoleszenz wiederum ist das Problem der Ablösung von der Familie gleichzeitig auch ein Problem der Hinwendung zur Gesellschaft, zur Kultur (vgl. ebd. 239).

An dieser Stelle ist es notwendig, einen Blick auf den Begriff der Kultur zu werfen, da er in seinen unterschiedlichen Aspekten im weiteren Verlauf dieser Arbeit von Bedeutung sein wird. Die Vielfalt der Verwendung des Kulturbegriffs ist beeindruckend (vgl. Nassehi 1997, 185). So steht Kultur für das gesamte soziale Erbe und damit für das komplexe Ganze, welches Wissen, Glaubensvorstellungen, Kunst, Moral, Recht, Sitten und Bräuche einschließt. Kultur beinhaltet aber auch alle anderen Fertigkeiten und Gewohnheiten, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erworben beziehungsweise übernommen hat (vgl. Vivelo 1981, 50; Reinhold/Lamnek/Becker 1997, 375) und die hier als kulturelle Tradition bezeichnet werden sollen. Kultur als »symbolischer Sinnhorizont« besitzt damit eine »handlungsleitende Funktion« (Nassehi 1997, 185) und wird in dieser Funktion zum Teil mit Gesellschaft gleichgesetzt (vgl. Nassehi 1997; Reinhold/Lamnek/Becker 1997).⁸ Kultur wird zu einem »gewissermaßen unvermeidlichen Element des Sozialen« (Nassehi 1997, 187) und so zu einer anthropologischen Konstanten, die den unterschiedlichsten Erscheinungsformen menschlicher Gruppenbildung gemeinsam ist.

Diese Gemeinsamkeit menschlicher Kultur wird aber durch verschiedene Differenzierungen des Kulturbegriffs überdeckt. Zum Teil wird die umfassende Verwendung des Kulturbegriffs eingegrenzt und Kultur als die Gesamtheit der »nicht-materiellen Errungenschaften einer Gesellschaft« von der Zivilisation als Gesamtheit aller materiellen Errungenschaften unterschieden (vgl. Vivelo 1981, 52; Reinhold/Lamnek/Becker 1997, 375). Die problematische Seite dieser Unterscheidung wurde von Norbert Elias (1969) in Hinblick auf die französische und deutsche Gesellschaft untersucht. Er weist nach, dass die Begriffe Zivilisation und Kultur bei der spezifischen Entstehung der französischen und deutschen Gesellschaft unterschiedliche Bedeutung hatten. Für die Darstellung der Ursachen ethnischer Konflikte ist seine Untersuchung insofern wichtig, als sie zeigt, dass der Zivilisationsbegriff, wie er etwa in der französischen und englischen Gesellschaft gebraucht wurde, die nationalen Differenzen zwischen den Völkern bis zu einem gewissen Grad zurücktreten lässt und den Fortschritt der eigenen Nation in Verbindung mit dem Fortschritt des Abendlandes

und der Menschheit schlechthin sieht und somit die kulturellen Gemeinsamkeiten betont. Dagegen hebt der Kulturbegriff, wie er in der deutschen Geschichte entwickelt wurde, die nationalen Unterschiede, die Eigenart der Gruppen besonders hervor.⁹ Zivilisation wird hier zu etwas Nützlichem, was aber die Wesensart des Menschen nur an der Oberfläche berührt, während die Eigenart eines Volkes mit dem Begriff der Kultur verbunden wird (vgl. Elias 1969, 2 ff). Kultur wird so zu einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal zwischen verschiedenen Gesellschaften (vgl. Vivello 1981, 53).

»Kultur ist in diesem Sinne eine besondere Form der gesellschaftlichen Erzeugung von Identitäten und Differenzen, die die Welt dadurch bestimmbar machen, dass Möglichkeitsräume eingeschränkt werden« (Nassehi 1997, 188).

Daraus ergibt sich die Aufteilung zwischen eigener und fremder Kultur. Diese Aufteilung ermöglicht eine Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem und ist, wie später gezeigt werden wird, für die Konstitution des Ethnischen von entscheidender Bedeutung.

Die Verwendung des Kulturbegriffs als Differenzierungsmerkmal wird auch dadurch deutlich, dass man die unterschiedlichsten Ebenen menschlicher Organisation, unabhängig von der Größe der jeweiligen Lebenskreise, als Kultur bezeichnet: Als spezifisch menschliche Weltkultur im anthropologischen Sinn (ebd. 185), als abendländische beziehungsweise europäische Kultur, als nationale Kultur oder auch als städtische beziehungsweise ländliche Kultur.

Des Weiteren wird der Begriff der Kultur auch in einem qualitativen Sinn verwendet. Man unterscheidet hohe Kultur von »Unkultur« und so von niedrigen Formen der Weltauslegung und -gestaltung (Nassehi 1997, 185; vgl. Balibar 1990, 37, Anm. 8). Diese Wertung von Kultur erhält in Zusammenhang mit dem Aspekt der Grenzziehung und der Unterscheidung in Eigenes und Fremdes eine besondere Bedeutung, die im weiteren Verlauf der Arbeit thematisiert wird.

Darüber hinaus überdeckt die Betonung der Verschiedenheit von Kulturen einen anderen Aspekt von Kultur, der zunächst dargestellt werden soll. Betrachtet man Kultur, über die Grenzziehung hinaus, nun nicht aus dem Blickwinkel des Triebverzichts des Individuums als Anpassung an die Erfordernisse der Gesellschaft, wendet man also den Blick weg vom »kulturellen Zwang« (Greverus 1995, 3) und dem »Unbehagen in der Kultur«

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

(Freud 1930) und setzt Kultur auch nicht gleich »mit dem Bekannten, Vertrauten, schon immer Familiären« (Erdheim 1992, 734), dann erschließt sich

»die andere Seite von Kultur, nämlich die schöpferisch-grenzüberschreitende Fähigkeit, die zum Entwurf neuer kultureller und sozialer Muster, auch als Collagen aus Eigenem und Fremdem, notwendig ist« (Greverus 1995, 4).

Diese Herangehensweise eröffnet, neben der eingangs zitierten Betrachtungsweise der Kultur, einen Blick auf den sozialen Aspekt der Interaktion, wie ihn unter anderem Maria Greverus aufgezeigt hat, einen Aspekt, der die Vielfältigkeit von Kultur im beschriebenen Sinne erst möglich macht. Und noch deutlicher heißt es bei Mario Erdheim dazu:

»Kultur ist das, was in der Auseinandersetzung mit dem Fremden entsteht, sie stellt das Produkt der Veränderung des Eigenen durch Aufnahme des Fremden dar« (Erdheim 1992, 734).¹⁰

Damit ist der Begriff der Kultur eng mit dem Begriff des Fremden verbunden. In der Adoleszenz ist Kultur damit aber auch mit ähnlich ambivalenten Gefühlen besetzt wie das Fremde. Kultur bietet zwar somit die Chance, sich aus dem engen Rahmen der Familie zu lösen und sich zu verändern, löst gleichzeitig aber auch, ebenso wie das Fremde, Angst aus. An dieser Stelle siedelt Mario Erdheim den Begriff des Ethnischen an:

»Das Ethnische deckt sich weder mit der Familie noch mit der kulturellen Dynamik, versucht aber beide dadurch, dass es die Gegensätze abbaut, einander näherzubringen« (Erdheim 1992, 740).

Somit kann man eine wesentliche begriffliche Unterscheidung vornehmen, die im weiteren Verlauf der Arbeit beibehalten werden soll: Der Begriff Kultur steht für eine gesteigerte Auseinandersetzung mit dem Fremden und ist nicht mit dem Ethnischen gleichzusetzen.¹¹ Der Übergang zwischen Ethnie und Kultur ist je nach Grad der Auseinandersetzung mit dem Fremden fließend und mehr oder weniger beunruhigend. Das Ethnische verlängert dabei die Geborgenheit und Vertrautheit der Familie, dehnt sie aus auf eine Gruppe und macht so die Öffnung hin zur Kultur als dem Ort einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Fremden möglich. Das Kulturelle und das Ethnische haben den Aspekt der Grenzziehung gemeinsam. Sie unterscheiden sich aber durch ihren Anteil an Vertrautem und Familiärem. Ethnie und Kultur stehen somit letztendlich für unterschiedliche Lebenskreise.

Damit unterscheidet sich diese Definition des Ethnischen und der Kultur entscheidend von allen Versuchen, die Kultur und das Ethnische gleichzusetzen und beiden eine statische, auf rassischen und nationalen Vorurteilen beruhende Bedeutung zu verleihen.¹² Vielmehr erwächst dem Ethnischen dadurch ein Stellenwert in der Entwicklung des Individuums, der zumindest auf der individuellen Ebene die Hartnäckigkeit der Existenz einer ethnischen Identität erklärt. Wenn die Familie der Ort ist, an dem das Verhältnis zu den eigenen Eltern und den Geschwistern im Mittelpunkt steht und, wie Sigmund Freud (1930) schreibt, die Familie dazu neigt, den Jugendlichen nicht freigeben zu wollen, Kultur aber gleichzeitig über das Eigene hinaus nur durch den Kontakt mit dem durchaus Angst auslösenden Fremden möglich ist, dann bedarf die Loslösung von der Familie und die Hinwendung zur Kultur für den Jugendlichen¹³ einer Vermittlung. Die in diesem Prozess der Vermittlung herausgebildete ethnische Identität ist individuell¹⁴ und »bezieht sich auf das Bewußtsein und die Wertschätzung einer Person in Hinsicht auf ihre eigene Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe« (Schnell/Hill/Esser 1999, 123). Sie wirkt somit als »eine psychische Struktur ..., die Orientierungshilfen anbietet, indem sie Kategorien des Eigenen und des Fremden in ein Verhältnis bringt« (Erdheim 1992, 730).

Die Bedeutung der ethnischen Identität darf somit auf keinen Fall unterschätzt werden: Laut Akhtar/Samuel (1996) gehören zu der Herausbildung einer stabilen Kernidentität eines Individuums unter anderem neben einem realistischen Körperbild, einem subjektiven Gefühl der Unverwechselbarkeit und einer Klarheit über das eigene Geschlecht auch das Zugehörigkeitsgefühl zu einer ethnischen Gruppe (vgl. Volkan 1999,44 und 2000, 933). Für Erdheim (1992, 730 und 743) hat die ethnische Identität eine ähnliche Wichtigkeit für das Individuum bei der Orientierung innerhalb sozialer Beziehungen wie die Geschlechtsidentität.¹⁵ Auch nach Heckmann (1992,198) gehört ethnische Identität ebenfalls zur sozialen Identität einer Person.¹⁶

Eine Verbindung zwischen der individuellen Kernidentität und der Großgruppen- oder auch ethnischen Identität findet durch eine transgenerationale Vermittlung statt. Die Auswahl der bei der Externalisierung benutzten Objekte durch das Kind ist unbewusst. Sie erfährt aber eine Unterstützung durch die Großgruppe (vgl. Volkan 2000, 937). Die sich endgültig erst in der Adoleszenz herauskristallisierende ethnische Identität hat ihre ersten Grundlagen bereits im Kindesalter. Die vom Kind mit positiven Affekten besetzten Objekte teilt es mit anderen Kindern der ethnischen Grup-

pe, welche die gleichen Objekte benutzen. So entsteht ein Gefühl von »Wirheit« (Volkan 2000, 939), das sich im Laufe der Entwicklung des Kindes festigt und auch auf der Gruppenebene zu einem Gefühl der Unverwechselbarkeit führt.

Ethnische Identität ermöglicht es, in der Adoleszenz eine Standortbestimmung jenseits der Familie vorzunehmen, sich der Zugehörigkeit zu einem größeren Lebenskreis zu versichern, ohne sich gleich ganz dem Fremden öffnen zu müssen. Ethnische Identität ist in der Regel mit der Sprache und den Eigenheiten der Region, aus der die Gruppe stammt, verbunden (vgl. Erdheim 1992, 730).¹⁷ So gibt sie Sicherheit und schafft ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer größeren Einheit. Die Definition der eigenen ethnischen Identität ist aber veränderbar und muss sich nicht dauerhaft ausschließlich auf diese ursprünglichen Zusammenhänge beziehen (vgl. ebd. 730).

Für Nassehi und Weber (1990, 254) ist die Ausbildung einer Identität zur Beantwortung der Frage »Wer bin ich?« eine anthropologische Notwendigkeit. Diese Aussage kann in Bezug auf die ethnische Identität noch differenziert werden: Wenn die Familie eine erste Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« gibt, indem sie es dem Kind ermöglicht, sich als Sohn/Tochter von einer bestimmten Mutter und einem bestimmten Vater zu verstehen, dann kann man sagen, dass das Ethnische die Frage »Wohin gehöre ich?« beantwortet.¹⁸ Der Jugendliche kann sich an einer Gruppe orientieren, deren Mitglieder ihm ähnlich sind (vgl. Bohleber 1996, 270).

Im Entwicklungsprozess eines Menschen ist die Loslösung aus den jeweiligen Zugehörigkeiten immer mit der Hinwendung zu einem größeren Lebenskreis verbunden: Der Ablösung von der Mutter folgt die Hinwendung zum Vater und zu den Geschwistern. Die Ablösung von der Familie erfolgt über das Ethnische hin zur Gesellschaft, zur Kultur.¹⁹

»Während die Familie Hort bewährter Traditionen und eingeschliffener Rituale ist, die jede Generation auf das Eigene zu fixieren trachtet, verdankt sich die Kultur dem Kontakt und der Konfrontation mit dem Fremden. Zwischen beiden Extremen und den je spezifischen Gefahren, die sie bergen, vermittelt die Ethnie, die weder Biologie noch Kultur ist. In der Adoleszenz als einer Phase der Verunsicherung und Neuorientierung muß das Individuum mit Hilfe seiner ethnischen Identität lernen, den beunruhigenden Widerspruch zwischen familialen und kulturellen Anforderungen, zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu lösen« (Erdheim 1992, 730; vgl. auch Erdheim 1998, 9 ff).

Dieser Prozess ist ein sich wiederholendes Öffnen des Eigenen und eine Auseinandersetzung mit dem Fremden und wird von ambivalenten Gefühlen begleitet. Gelingt der Prozess, so wird ein Bild des Fremden, eine Fremdenrepräsentanz aufgebaut, welche die Hinwendung zum Fremden und damit zu einem größeren Lebenskreis ermöglicht, wobei aber die Bindungen zur Mutter, später zur Familie und zur Ethnie nicht gänzlich aufgelöst, sondern in den größeren Lebenskreis einbezogen werden (vgl. Rüsen 1996, 144). Auf allen Ebenen ist aber dieser wichtige Schritt, der eine Bereicherung der eigenen Lebenswelt darstellt, von der psychohygienischen Funktion der Fremdenrepräsentanz bedroht.

»Die psychohygienische Funktion ist nicht nur auf das Individuum beschränkt, ihre verheerende Wirkung rührt eigentlich daher, dass sie auch auf der Ebene der Gruppe bedeutsam wird« (Erdheim 1992, 733).

Im vorherigen Abschnitt konnte gezeigt werden, dass die Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden, mit Familie, Ethnizität und Kultur, Teil des Entwicklungsprozesses des Individuums ist und von der Herausbildung seiner sozialen Identität nicht getrennt werden kann. Die soziale Identität bildet sich zwangsläufig in den Grenzen der bestehenden sozialen Umwelt (Mutter, Vater, Familie, soziale Schicht, ethnische Gruppe, Gesellschaft) aus. Inwieweit dabei die soziale Umwelt mehr oder weniger stark nur bestätigt und reproduziert oder auch geöffnet und verändert wird, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab. Dies gilt auch für den Bereich des Ethnischen. Bevor nun die Struktur ethnischer Gruppen analysiert und in Zusammenhang mit der eingangs vorgenommenen Untersuchung der Bedeutung des Ethnischen in der individuellen Entwicklung des Menschen dargestellt werden soll, muss noch einmal auf den Begriff des Ethnischen an sich zurückgekommen werden.

Bisher wurde vom Ethnischen in erster Linie im Zusammenhang mit ethnischer Identität gesprochen. Dabei ging es um den Stellenwert, den die ethnische Identität in der Entwicklung des Individuums, vor allem bei der Vermittlung zwischen Familie und Kultur, einnimmt. Was kann man aber nun unter dem Ethnischen als Prinzip für die Organisation von Gruppen verstehen?

»Ethnizität bezeichnet die für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache, dass eine relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte und aktuellen Erfahrungen verbunden

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

sind und ein bestimmtes Identitäts- und Solidarbewußtsein besitzen« (Heckmann 1992, 56; vgl. auch Elwert 1989, 25).

Der Begriff der Ethnizität²⁰ zur Beschreibung dieser Tatsache als ein Ergebnis des historischen Prozesses menschlicher Entwicklung²¹ hat sich inzwischen in den Sozialwissenschaften durchgesetzt (vgl. Heckmann 1992, 30).²²

Bei der obigen Definition von Ethnizität geht es eindeutig um die Selbstzuschreibung einer Gruppe und damit um die endogenen Aspekte ethnischer Identitätsbildung. Da es aber neben der Ethnizität auch eine Zuschreibung ethnischer Merkmale von außen gibt, ist es notwendig, den Begriff der Ethnisierung für die exogenen Aspekte ethnischer Identitätsbildung aufzunehmen (vgl. Römhild 1998, 142).²³ So kann der dialektische Prozess zwischen der Selbstzuschreibung einer Gruppe als ethnischem Kollektiv und der Zuschreibung von außen untersucht werden. Dabei ist es offensichtlich, dass sich Ethnizität und Ethnisierung gegenseitig bedingen. Die Selbstzuweisung von ethnischen Merkmalen (Ethnizität) und die damit verbundene Abgrenzung von anderen ist notwendigerweise mit einer Zuschreibung ethnischer Merkmale (Ethnisierung) an das Fremde verknüpft, das heißt, Eingrenzung des Eigenen bedeutet immer die Ausgrenzung des Anderen (vgl. ebd. 141).

An dieser Stelle kann noch einmal kurz der Unterschied zwischen dem eingangs dargestellten essentialistischen und dem konstruktivistischen Konzept verdeutlicht werden. Die Tatsache, dass Gruppen von Menschen sich und anderen eine unterschiedliche Kultur und Abstammung zuschreiben, sich von anderen anhand ethnischer Merkmale unterscheiden, ist nicht Ergebnis einer objektiven, ursprünglichen Differenz, die erkannt wird (essentialistischer Ansatz). Sie ist vielmehr historisch-politisch bedingt (konstruktivistischer Ansatz).

Bevor aber auf die Frage, wie sich ethnische Identität innerhalb eines Kollektivs erhält und entwickelt, eingegangen werden kann, muss in diesem Zusammenhang noch einmal auf den Begriff der ethnischen Gruppe eingegangen werden. Unter ethnischer Gruppe, Ethnie oder ethnischem Kollektiv ist eine unter dem Gesichtspunkt der Ethnizität vorgenommene Gruppenbildung zu verstehen, die durch ethnische Mobilisierung ein gemeinsames Handeln möglich macht (vgl. Heckmann 1992, 57).²⁴ Dieses gemeinsame Handeln hat auf den verschiedenen Ebenen menschlicher Organisation unterschiedliche Bedeutungen. Je größer die Einheit, desto mehr

verändert sich die Basis eines gemeinsamen Handelns von der »alltäglichen kulturellen Praxis« (Römhild 1998, 160) hin zu einer kulturellen Vorstellungswelt als Ersatz für die real fehlenden gemeinsamen Erfahrungen. Diese schwerwiegende Veränderung ist für die Untersuchung ethnischer Konflikte wesentlich und wird im Kapitel 1/1.3 untersucht.

1.1.1

Die soziale Funktion ethnischer Gruppen

»Die Menschen identifizieren sich als Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen, weil ihnen gesagt wird, sie seien Mitglieder, und weil sie bereitwillig sind, alles zu glauben, was ein Grundbedürfnis, in diesem Fall nach Zugehörigkeit, befriedigt« (Rapaport 1982 zitiert nach Mentzos 1993, 55).²⁵

Dabei erfüllen ethnische Gruppen eine wichtige Funktion. Sie ermöglichen es ihren Mitgliedern, sich zu einem größeren Lebenskreis als dem der Familie zugehörig zu fühlen. Je sicherer die Zugehörigkeit und je größer und stärker das Kollektiv (vgl. Mentzos 1993, 157; Erdheim 1988, 279), desto mehr bietet sie Schutz vor der Auseinandersetzung mit dem Fremden und der damit verbundenen Angst vor dem Verlust des Eigenen.²⁶

An dieser Stelle wird der Begriff der Fremdenrepräsentanz, das Bild des Fremden und seine psychohygienische Funktion, wieder wichtig. Auch auf der Gruppenebene wiederholt sich die Bedeutung des Fremden für die Entwicklung des Eigenen. Der Austausch mit dem Fremden ermöglicht eine Bereicherung der eigenen Lebensweise. Neue landwirtschaftliche Methoden, neue Feldfrüchte,²⁷ neue Techniken, veränderte Transportmittel - kurz: viele praktische Dinge werden zum Wohl der eigenen Gruppe übernommen. Dieser Bereitschaft, gewohnte, aber weniger brauchbare materielle Aspekte und Gewohnheiten für fremde, aber nützlichere aufzugeben, steht das Festhalten an ideellen, weltanschaulichen und religiösen Sitten gegenüber (vgl. Heckmann 1992, 183; Römhild 1998, 160). Die lebensnotwendige Anpassung an die Umwelt wird durch das Erlernen fremder Kulturtechniken erleichtert, bedeutet aber die Aufgabe gewohnter Verhaltensweisen. Die dadurch ausgelösten Ängste können durch die Betonung der eigenen ethnischen Identität abgemildert werden.

»Ethnische Gruppen beruhen stets auf einer besonderen Grenzziehung: der Heraushebung von Unterschieden zu anderen Gruppen und der

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

Betonung der Einmaligkeit und Eigenwertigkeit der eigenen Gruppe. Anders sind stabile Zuschreibungen und soziale Identitäten nicht möglich« (Esser 1996, 67).

Gerät das Gefühl der Einmaligkeit und Eigenwertigkeit der eigenen Gruppe unter Druck, dann nimmt die Angst, dass sich diese ganz im Fremden auflösen könnte, und die Angst vor der damit verbundenen Bedrohung sozialer Identität zu.²⁸ Zur Abwendung dieser Angst wird das Eigene omnipotent erhöht und verklärt. Das Bild des Eigenen verträgt dann keinen Widerspruch und Konflikt mehr. Dieser Prozess ist von der Größe der jeweiligen Gruppe unabhängig und kann auf allen Ebenen menschlicher Gesellschaft zum Tragen kommen.

»Je weniger eine Kultur zum Wandel bereit ist, desto gefährlicher wird ihr das Fremde und das heißt: die andere Kultur werden. Die Fremdenrepräsentanz eignet sich ihrer psychohygienischen Funktion wegen vorzüglich dazu, Konflikte in der eigenen Kultur unbewußt zu machen: Die Fremden sind an allem Ungemach schuld« (Erdheim 1992, 742).

Wie radikal sich das Grundbedürfnis des Dazugehörens in Form der Ausgrenzung des Anderen in der menschlichen Geschichte immer wieder gezeigt hat, sieht man an der Tatsache, dass ein Großteil der schriftlosen Gesellschaften sich selbst als »Menschenwesen« oder »Leute« bezeichnete, was zwangsläufig die anderen zu nicht wirklichen Menschen erklärte (vgl. Volkan 1999, 60). Auch die europäische Geschichte mit ihrer langen Tradition, den Fremden zum Wilden oder Heiden zu machen (vgl. Vivaldi 1981, 46; Wallerstein 1990, 39ff; Rüsén 1996, 142), verdeutlicht dies.²⁹ Diese radikale Form des Ethnozentrismus,³⁰ das Eigene als das Gute und das Fremde als das Schlechte zu sehen, ist eng verknüpft mit dem Bild der eigenen Reinheit und dem Bild der fremden Unreinheit.

1.1.2

Das reine Eigene und das unreine Fremde

Der Begriff der Reinheit ist in doppelter Hinsicht für die Abgrenzung des Eigenen vom Fremden relevant.³¹ Zum einen wird Reinheit in Bezug auf eine homogene Zusammensetzung der ethnischen Gruppe verwandt (Heim 1992, 723). Zum anderen wird der Fremde als schmutzig em-

pfunden, unbekannte Gerüche werden zum Gestank (vgl. Erikson 1982, 130).³² Beide Aspekte von Reinheit sind eng miteinander verbunden und lassen sich auf das Bild der eigenen Gruppe als einen quasi lebendigen Organismus zurückführen.³³ Nur wenn es gelingt, die eigene Gruppe möglichst rein von Einflüssen des Fremden zu bewahren, gelingt es, sie als einmalig zu erhalten (vgl. Balibar 1990, 24). Dazu gehört, neben der Abgrenzung vom Fremden, die »Ausscheidung« von allem, was die eigene Reinheit bedroht. Dabei ist für die ethnische Gruppe entscheidend, dass Reinheit nicht unbedingt unter einem biologischen Aspekt verstanden werden muss. Reinheit bezieht sich zunächst auf das Einhalten der gruppenspezifischen Bräuche und Riten, der Merkmale also, welche die Gruppe als eigenständig definieren. Ethnische Gruppen, die dem zwangsläufig stattfindenden Wandel im materiellen Bereich (beispielsweise in auf Tausch beruhenden Gesellschaften) mit einer großen Festigkeit im ideellen Bereich durch Bräuche und Rituale (wie Initiationsriten) antworten, sind zunächst äußerst stabil.

»Weil in diesen Kulturen alles seinen genauen, unwandelbaren Platz hat, sind Rituale auch die passende Form der Wissensvermittlung, und ihnen verdankt man auch entsprechend gut abgesicherte Identitäten ... Das heißt, die Kulturen sind so stabil, dass die Probleme und ihre Lösungen generationenlang immer mehr oder weniger gleich bleiben. Die Identität als Mann ist für den Großvater die gleiche wie für den Enkel, und von daher haben die identitätsstiftenden Rituale einen Sinn« (Erdheim 1992, 738).³⁴

Verstöße gegen die Gesetze werden oftmals mit der »Ausscheidung« des Individuums aus der Gemeinschaft geahndet. Der Preis der Stabilität ist allerdings hoch: Die durch die rigide Abgrenzung bedingten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen finden kein Ende (vgl. ebd. 738).³⁵

Damit besteht ein den Körperausscheidungen vergleichbares Bild der fremden Einflüsse und Anteile, welche die Homogenität der Gruppe stören. Um die Reinheit der eigenen Gruppe erhalten zu können, ist es notwendig, das Fremde als Dreck auszuschneiden. Es gehört nicht dazu.³⁶ So ist neben der Dichotomie von Eigenem als gut und Fremdem als schlecht noch die Zuordnung von rein und unrein hinzugekommen. Dieses Grundmuster für den Umgang mit Eigenem und Fremdem wird im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder auftauchen. Es ist die Basis für die mythische Konstruktion von Ethnie, Volk, Nation und Kultur. Die Ängste als Ursachen der

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

aufgezeigten Dichotomie spiegeln sich aber generell in der Organisation ethnischer Gruppen und ihrer gegenseitigen Abgrenzung wider.

1.1.3

Ethnische Koloniebildung

Heckmann (1992, 97) verweist auf den historischen Koloniebegriff, der drei Elemente enthält:

»eine ausgewanderte Menschengruppe, die auf zunächst fremdem Territorium ihre nationale Identität erhält, die Formen ihrer ökonomischen und soziokulturellen Organisation sowie ein Gebiet, in dem >gesiedelt< wird, ohne dass dies ein geschlossenes Siedlungsgebiet sein muß«.

Heckmann entwickelt angelehnt an diesen Koloniebegriff das Konzept der ethnischen Kolonie, dem hier im Weiteren gefolgt wird. Allerdings soll der von ihm verwendete Begriff der ethnischen Kolonie von seiner zu engen Anbindung an ausschließlich ethnische Minderheiten gelöst und auch als adäquat zur Beschreibung der sozialen und psychischen Strukturen der Abgrenzung miteinander konkurrierender ethnischer Gruppen eingesetzt werden. Der Begriff der ethnischen Kolonie³⁷ scheint dabei grundsätzlich sowohl treffend für die Struktur der Abgrenzung von ethnischen Gruppen untereinander als auch für die Abgrenzung einer ethnischen Gruppe gegenüber dem Austausch mit der Kultur, mit dem Fremden zu sein. Er impliziert die für die Gruppenbildung notwendige Ein- und Ausgrenzung bestimmter ethnischer Merkmale.³⁸

Im Kontakt mit anderen ethnischen Gruppen und dem damit verbundenen Austausch von materiellen Gütern müssen die ideellen ethnischen Merkmale gepflegt werden, wenn die ethnische Gruppe ihre Einmaligkeit und Eigenwertigkeit erhalten will. Dabei kommt dem Bezug zur Familie eine zentrale Bedeutung zu. Ethnische Koloniebildung verläuft entlang von familiären Strukturen. Dies geschieht auf zwei Ebenen. Zum einen findet eine »Kettenwanderung« statt. Das heißt, in der neuen Umgebung wird, wenn möglich, an schon bestehende verwandtschaftliche und nachbarliche Kontakte aus dem »Herkunftskontext« angeknüpft (Heckmann 1992, 102).³⁹ Zum anderen verlaufen die sozialen Beziehungen in der neuen Heimat anfänglich ausschließlich innerhalb der eigenen Ethnie. Entlang der an

Prinzipien der Verwandtschaft orientierten Struktur ethnischer Kolonien entwickelt sich ein weites System von Vereinen zur gegenseitigen Hilfe und zur Traditionspflege in der neuen Umgebung. Neben religiösen Vereinigungen, die den von der neuen Heimat oft unterschiedlichen religiösen Hintergrund der ethnischen Gruppe pflegen, und den noch oft an Problemen der alten Heimat orientierten politischen Gruppen entfaltet sich ein vielfältiges Angebot.

»Kultur, Sport, gesellige Freizeitgestaltung, nicht selten generationsmäßig und nach Geschlechtern differenziert, gehören zu den Aktivitäten dieses Vereinstypus; Chöre, Tanz- und Theatergruppen sind Formen kultureller Aktivität« (Heckmann 1992, 104).⁴⁰

Die ethnische Kolonie erfüllt auf diese Weise unterschiedliche Aufgaben. Sie erleichtert Neuankömmlingen die Ankunft in der neuen Umgebung, mildert den mit der Emigration verbundenen Kulturschock und stabilisiert so die Persönlichkeit ihrer Mitglieder. Darüber hinaus wirkt die ethnische Kolonie als ein Organ der Interessenartikulation und der Interessenvertretung der ethnischen Gruppe, auch als Ausgangsbasis für die Schulung und Rekrutierung von potenziellen Führungspersönlichkeiten (vgl. ebd. 114). Die ethnische Kolonie funktioniert auf diese Weise wie eine Brücke zwischen der alten und der neuen Heimat. Ihre Bedeutung verändert sich entsprechend der Bedürfnislage. Kommen keine neuen Einwanderer nach und ist eine Öffnung oder ein sozialer Aufstieg außerhalb der Kolonie möglich, kann die ethnische Kolonie mit der Zeit an Wichtigkeit verlieren.⁴¹ Ist die Möglichkeit der Akkulturation gering und nimmt der Druck der Assimilation auf die ethnische Gruppe zu, kann es wieder zu einer Verstärkung der Bedeutung der ethnischen Kolonie kommen (vgl. Heckmann 1992,116).

An dieser Stelle ist es wichtig, die Begriffe Akkulturation und Assimilation näher zu bestimmen und voneinander abzugrenzen. Beide werden, zusammen mit anderen Begriffen, zur Beschreibung des kulturellen Wandels sowohl von Gruppen als auch Personen verwendet (vgl. ebd. 167). Dabei beschreibt Akkulturation⁴² den wechselseitigen Prozess der Anpassung an das Fremde, den Austausch mit dem Fremden. Dies beinhaltet sowohl beiderseitige Veränderungen im Verhalten als auch einen damit verbundenen Wertewandel. Akkulturation lässt dabei die ethnischen Unterschiede in einem gewissen Maß fortbestehen. Verschwinden die Unterschiede zwischen den ethnischen Merkmalen vollständig, löst sich die selbstständige Existenz einer ethnischen Gruppe völlig auf, spricht man von Assimila-

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

tion. Assimilation steht für die vollständige Übernahme der ethnischen Merkmale einer Mehrheit durch eine Minderheit (vgl. Heckmann 1992, 169f). Dieser Unterscheidung zwischen Akkulturation und Assimilation muss aber noch ein weiterer Aspekt hinzugefügt werden, um deren Einfluss auf die Entwicklung ethnischer Identität deutlich machen zu können. Wie bereits gezeigt werden konnte, ist ethnische Identität als Teil der sozialen oder auch Kernidentität für das Individuum von zentraler Bedeutung. Allerdings können sich die ethnischen Merkmale und darüber hinaus auch die ethnische Identität verändern (vgl. Erdheim 1992, 730).⁴³ Während eine freiwillige und behutsame Akkulturation langfristig sogar bis zu einer Assimilation führen kann, ohne dass dies vom Individuum als Angriff auf seine soziale Identität empfunden werden muss, führt eine zwangsweise durchgeführte Assimilation entweder zu einer Abwehrreaktion oder zu schweren Identitätsproblemen (vgl. ebd. 743).

Eine ethnische Kolonie birgt in diesem Zusammenhang Risiken, die durch Angst vor einer Assimilation noch verstärkt werden und unterschiedlichen Einfluss auf den Prozess der Akkulturation haben können.

»Besonders bei einer relativen Vollständigkeit der ethnischen Kolonie besteht die Gefahr einer ethnischen Selbstgenügsamkeit, die ein für das Aufbrechen der ethnischen Schichtung⁴⁴ und für soziale Mobilität notwendiges Aufnehmen außerethnischer Kontakte und das Eintreten in einen universalistischen Wettbewerb behindert. Das Vorhandensein ethnischer Strukturen entbindet von der Notwendigkeit, Kontakte außerhalb der eigenen Gruppe zu suchen ... [und] ... behindert >intermarriage<« (Heckmann 1992, 115).

Besonders intensiv ist die Abschottung der eigenen ethnischen Kolonie im Zusammenhang mit der Bildung von ethnisch bestimmten Siedlungsstrukturen. Das »verpflanzte Dorf« wird zu einem Mikrokosmos, der sich durch seine Autarkie auszeichnet (vgl. Römhild 1998, 59). Kontakte mit anderen ethnischen Gruppen reduzieren sich - besonders in ländlichen Gebieten - auf wirtschaftlichen Tausch. Die ethnische Kolonie als Gebilde mit einem eigenen »symbolischen Sinnhorizont« (Nassehi 1997, 185) ist vollständig und ermöglicht es sogar, jenseits eines geschlossenen Siedlungsgebietes auf Basis verwandtschaftlicher Beziehungen kulturelle Kontakte zwischen den einzelnen Höfen, Weilern und Städten zu halten (vgl. Römhild 1998, 137). Bei der Pflege und Bewahrung der ethnischen Merkmale einer Gruppe kommt den Frauen eine gewichtige Rolle zu. Bezüglich dieser Traditionspflege kann man sicherlich die noch über diesen Aspekt hinausge-

hende Position des Psychohistorikers de Mause (1989) vertreten, der im Gegensatz zur gängigen Geschichtsauffassung der Meinung ist, dass

»über Geschichte zuerst in den Familien, von Frauen und Kindern, entschieden wird und dann sich [das Ergebnis] erst später in den öffentlichen Aktivitäten der Erwachsenen widerspiegelt« (zitiert nach Mentzos 1993, 137).

Dies gilt sowohl in Hinblick auf den Aspekt der Bewahrung und Abgrenzung des Eigenen vom Fremden als auch für den Prozess der Anpassung an neue Lebensformen. Die Frauen sind durch die Erziehung der Kinder stärker als ihre Männer an das Haus gebunden. Je autarker die ethnische Kolonie ist, desto weniger treten sie mit der Umwelt außerhalb des Dorfes in Kontakt. Durch die Frauen wird die Familie somit sowohl zu einer zentralen Institution bei der Bewahrung der eigenen Sprache und der eigenen Sitten⁴⁵ als auch zu einem Ort, an dem die Veränderung ethnischer Merkmale sichtbar wird. Auch in der Familie wird dabei wieder der Unterschied zwischen materiellen und ideellen ethnischen Merkmalen deutlich. Einer Öffnung gegenüber fremden Speisen und Gewürzen, gegenüber Modeeinflüssen in der Kleidung und der Wohnungseinrichtung (vgl. Weber-Kellermann 1962, 50ff) steht ein Festhalten an der eigenen Sprache (vgl. ebd. 54) und eigenen Liedern (vgl. ebd. 75)⁴⁶ entgegen.

Neben der Familie ist die Schule die zweite wichtige Institution, in der eine Traditionspflege stattfindet.⁴⁷ Gelingt es der ethnischen Kolonie, den Schulunterricht in der eigenen Sprache zu organisieren, ist nicht nur die weitere Pflege der Muttersprache gesichert, sondern auch ein zusätzlicher Ort geschaffen, an dem die ethnische Sprachgemeinschaft erhalten werden kann (vgl. Balibar 1990, 120).⁴⁸

Der Mikrokosmos der ethnischen Kolonie weist alle Züge einer vollständigen Gesellschaft auf. Er bietet ein weites Feld sozialer Beziehungen, die es ermöglichen, einen sozialen Status, unabhängig vom Kontakt mit anderen Gruppen, zu erwerben. Dieser soziale Status basiert auf spezifischen Fähigkeiten und Leistungen, die sich das Individuum durch und in Bezug auf die eigene ethnische Gruppe erworben hat. Hartmut Esser (1996) unterscheidet diesbezüglich zwischen verschiedenen ethnischen Ressourcen, die für die Entwicklung der ethnischen Gruppe von essentieller Bedeutung sind, da sie das subjektive Gefühl der Zugehörigkeit durch den Besitz eines gemeinsamen »spezifischen Kapitals« (Esser 1996, 68)⁴⁹ scheinbar objektivieren. Der von Esser verwendete Begriff des »moralischen Kapitals«

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

ist dabei eng mit dem schon eingeführten Prinzip der Psychohygiene verbunden.

»Die ethnische Grenzziehung beinhaltet eine deutliche ingroup-outgroup-Differenzierung nicht nur in beschreibender und typisierender Hinsicht, sondern insbesondere in der Verpflichtung, Hochwertung und Vertrauen nach innen, abwertende Distanz, sogar bewußte >Amoralität< und Mißtrauen nach außen [zu zeigen] « (ebd. 68).

Diese Verpflichtung ist Teil eines allgemeinen Lernprozesses, in welchem diese Gefühle immer wieder reproduziert werden. Sie sind damit eingebettet in das gleichzeitige Erlernen spezifischer Besonderheiten, die das »kulturelle Kapital« einer Gruppe bilden.⁵⁰ Das »kulturelle Kapital« basiert auf ethnischen Merkmalen wie Sprache, Kleidung oder Religion, welche die Besonderheit der Gruppe ausmachen. Mit dem »moralischen« und »kulturellen Kapital« erwachsen soziale Beziehungen. Die Möglichkeit, auf diese Beziehungen zurückzugreifen, sich auf sie zu verlassen und sie unter Umständen für sich einzusetzen, ist das »soziale Kapital« einer Gruppe. Ergibt sich eine Situation, in der die Durchsetzung oder Verteidigung der eigenen ethnischen Interessen gegenüber anderen Gruppen notwendig und möglich ist, entwickelt sich auch ein »politisches Kapital«. Der Erwerb des sozialen Status innerhalb der Gruppe ist sowohl vom Besitz der ethnischen Merkmale als auch von der damit verbundenen Fähigkeit, die spezifischen Ressourcen zu nutzen, abhängig. Die Grenzen zwischen »moralischem«, »sozialem«, »kulturellem« und »politischem Kapital« einer ethnischen Gruppe sind offen. Gemeinsam ist ihnen aber, dass sie, und damit ihr Wert, als Teil des »spezifischen Kapitals« auf die Gruppe beschränkt sind. Außerhalb der Gruppe können eine bestimmte Sprache oder ein bestimmter Dialekt, eine besondere Tracht, die Zugehörigkeit zu einer politischen Organisation oder auch religiöse Essensvorschriften hinderlich sein oder sogar zum Nachteil für ihre Träger werden. Denn

»diese Ressourcen sind außerhalb der eigenen Gruppe nicht ohne weiteres nutzbar oder auf andere Räume transferierbar. Dies kennzeichnet die eigenartige Doppelnatur ethnischer Gruppierungen: Es sind einerseits Gruppen, die vorwiegend spezifische Ressourcen kontrollieren und gerade daraus ihre Reproduktions- und Mobilisierungsfähigkeit beziehen. Andererseits ist es aber gerade diese Spezifität der Ressourcen, die sie gegen Änderungen der Umgebungsbedingungen so empfindlich machen: Immer droht die Gefahr, dass mit einem Male sämtliche Ressourcen der Gruppe ihren Wert verlieren« (ebd. 70).

Je selbstgenügsamer und abgeschlossener dabei die ethnische Kolonie ist, desto mehr gewinnt sie an Bedeutung im Bewusstsein ihrer Mitglieder, nicht nur als eine Lebensform unter anderen, sondern als Welt schlechthin. Droht sie unterzugehen, wird nicht nur ihre Lebensform bedroht, sondern, in der Wahrnehmung ihrer Mitglieder, ihr Leben an sich (vgl. Esser 1996, 66; Römhild 1998, 156). Daraus resultiert die Brisanz ethnischer Konflikte und erklärt sich die Bereitschaft von Mitgliedern ethnischer Gruppen, sich massiv für die Verteidigung ihrer ethnischen Merkmale und ihrer ethnischen Kolonie einzusetzen.

Wie bisher gezeigt werden konnte, hat die Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden eine zentrale Bedeutung für die Entwicklung des Individuums. Das Ethnische hat besonders während der Adoleszenz die Funktion des Vermittlers zwischen Familie und Kultur. Die in diesem Zusammenhang auf der individuellen Ebene existierenden Strukturen setzen sich auf der Gruppenebene fort. Die aus den frühkindlichen Gefühlen von Angst und Neugierde erwachsenden Haltungen der Xenophobie und des Exotismus spielen auf der Ebene der ethnischen Kolonie eine entscheidende Rolle. Die Kraft der Siedler, die Heimat zu verlassen und in der Fremde ihr Glück zu versuchen, wird durch den Exotismus ermöglicht. Die Fremde verspricht etwas, was die Heimat nicht bieten konnte.⁵¹ Da der Exotismus grundsätzlich die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte vermeidet, findet auch keine kritische Aufarbeitung der Auswanderungsgründe statt. Dies ermöglicht die Idealisierung der Heimat⁵² und den schon beschriebenen Aufbau der ethnischen Kolonie. Gerät die eigene ethnische Identität und die ethnische Kolonie in Gefahr, aktiviert die reale Bedrohung alle negativen Gefühle gegenüber dem Fremden. Die Xenophobie wird dann zur vorwiegenden Haltung.

Ethnische Gruppen entstehen aus dem Bedürfnis der Menschen nach Zugehörigkeit zu einer eigenwertigen Gruppe, welche Sicherheit in der Auseinandersetzung mit dem Fremden bietet. In diesem Zusammenhang organisieren sich ethnische Gruppen in ethnischen Kolonien und fördern so den Erhalt der eigenen Gruppenidentität in Zusammenhang mit einer Abgrenzung vom Fremden. Es bildet sich ein »kollektives Unbewusstes« heraus, welches ein über Generationen vermitteltes Grundmuster für Verhalten und Deutungen bildet, das Roth (1997, 400) als »ethnische Mentalität« bezeichnet. Aus diesem kollektiven Grundmuster bildet sich individuell die ethnische Identität heraus. Dieser Prozess ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen. Mario Erdheim hält

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

»die kulturelle Identität für ebenso wichtig ... wie die Geschlechtsidentität, wenn man sich in Geschichte und Gesellschaft orientieren will ... Die Familie in ihren vielfältigsten Formen scheint eine unabdingbare Institution zu sein. Ähnliches möchte ich vom Ethnischen behaupten: Man kann es zwar zerstören, aber damit unterbindet man gleichzeitig die Entwicklung wichtiger sozialer Fähigkeiten, nämlich eine über das einzelne Subjekt hinausreichende Beziehung zu Raum und Zeit, zu Umwelt und Geschichte herzustellen« (Erdheim 1992, S.743).⁵³

Gerade aber wegen dieser universellen Wichtigkeit für die Identitäts- und Gruppenbildung des Menschen erscheint das Ethnische leicht als eine unveränderbare Grundkategorie menschlicher Existenz. Der Mythos der ursprünglichen Ethnie, des reinen Volkes und der ethnischen Nation entsteht.

1.2

Ethnie, Volk und Nation

1.2.1

Zur Konstruktion des Ethnischen

Aufbauend auf der Bedeutung der Fremdenrepräsentanz im Kindesalter konnte gezeigt werden, dass sich die Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden in der weiteren Entwicklung des Menschen fortsetzt. Das Bewusstwerden der Existenz verschiedener Einheiten menschlichen Zusammenlebens geht bei einer gelungenen Entwicklung einher mit der Identifikation mit dem jeweils größeren Lebenskreis: Kind, Mutter, Vater, Eltern, Familie, Ethnie, Gesellschaft/Kultur, Menschheit.

»Im Laufe der fortschreitenden Integration des einzelnen erst in die primäre, dann in die aufeinanderfolgenden sekundären Gruppen (und in die Gesellschaft insgesamt) kommt es zu einem ... Prozess der Selbsterweiterung, der darin besteht, dass das, was zunächst als Gegenüber, als Gegenpol wahrgenommen und erlebt wurde, wenigstens partiell und zumindest in bezug auf gewisse Dimensionen vereinnahmt und zum eigenen erweiterten Pol gemacht wird« (Mentzos 1993, 114).

Ist die Unsicherheit zu groß und die Angst vor dem Fremden zu mächtig, stagniert diese Entwicklung und das Individuum verharrt auf einer Ebene,

idealisiert diese mit Hilfe der psychohygienischen Funktion der Fremdenrepräsentanz und verweigert jede Veränderung (vgl. Erdheim 1992, 739; Mentzos 1993, 116). Dabei wird die Tatsache bedeutsam, dass mit jedem Schritt hin zur Gesellschaft/Kultur die Unmittelbarkeit der Beziehungen abnimmt und die Konstruktion, also die aktive soziale Handlung der Menschen, zunimmt. Der Umfang der sozialen Gestaltungsmöglichkeiten zeigt sich bereits in der Vielfalt der menschlichen Verwandtschaftsformen. So wird die Organisation der Verwandtschaftsbeziehungen nach der Geburt durch die Mutter in den unterschiedlichen Gesellschaften verschieden gehandhabt.⁵⁴ Dabei variiert selbst die Rolle des Vaters je nach Gesellschaftsform. Je umfangreicher die Familie oder der Clan ist, desto vielfältiger sind die weiteren Formen der Verwandtschaft (vgl. Viveló 1988, 212 ff).⁵⁵

Einen wichtigen Schritt zur Erklärung der Strukturen ethnischer Gruppenbildung machte Frederik Barth (1969).⁵⁶ Er war der Ansicht, dass ethnische Unterscheidungen zu den organisierenden Grundelementen übergreifender Interaktionsprozesse zwischen ethnischen Kollektiven gehören und in diesen Interaktionsprozessen bedeutsam für die Grenzbildung und Grenzerhaltung der einen Gruppe gegenüber der anderen sind und sich somit im Kontakt verschiedener Gruppen zwangsläufig immer wieder reproduzieren (vgl. Barth 1969, 9). Dieser Ansatz wurde nach Barth noch in einer Reihe von Arbeiten weiterverfolgt (vgl. Elwert 1989; Heckmann 1992; Römhild 1998).⁵⁷ Es wurde deutlich, dass ethnische Gruppenbildung auch jenseits einer gemeinsamen Herkunft und sogar jenseits einer gemeinsamen Sprache möglich ist⁵⁸ und es zahlreiche Beispiele von ethnischen Gruppen gibt, die »sich in erster Linie als Heiratsklassen, Altersklassen, sozioprofessionelle Gruppen, Verwandtschaftslinien oder Lokalgruppen organisierten« (vgl. Elwert 1989, 18).

Damit kann man eine wichtige Aussage in Bezug auf Ethnizität machen. Die Organisationsform von Ethnien ist Ergebnis einer aktiven sozialen Handlung der Menschen. Sie ist Teil menschlicher Geschichte. Die Konstruktion von ethnischen Gruppen kann in vielfältiger Art und Weise erfolgen. Es lässt sich dafür keine allgemeine Gesetzmäßigkeit festlegen. Dass aber eine Gruppenbildung erfolgt, scheint für die Existenz des Menschen als soziales Wesen unabdingbar (vgl. Heckmann 1992, 30). Damit liegt die konkrete Erscheinungsform einer Ethnie im Bereich der Zufälligkeit, die Tatsache ihrer wie auch immer gearteten Existenz aber im Bereich der Notwendigkeit.⁵⁹ Dies erklärt, warum auf der einen Seite eine unendliche Viel-

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

zahl von verschiedenen ethnischen Gruppen besteht, es auf der anderen Seite aber kein Beispiel einer menschlichen Lebensform gibt, die nicht auf einer Gruppenbildung beruht.⁶⁰

Die Merkmale der Ähnlichkeit und damit auch der Abgrenzung von anderen, welche die Bildung einer ethnischen Gruppe möglich machen, beruhen auf sinnlich wahrnehmbaren Unterschieden. Sie beruhen in der Regel auf der Sprache, der Religion, der Hautfarbe, einer gemeinsamen Region, in der man lebt, aber auch auf der Mode, dem Essen, der Musik oder dem Alter (vgl. Erdheim 1992, 730; Heckmann 1992, 33; Esser 1996, 67). Der Charakter der äußeren Merkmale einer ethnischen Gruppenbildung ist austauschbar. Wichtig ist, dass sie die Abgrenzung von anderen Gruppen ermöglichen. Diese Abgrenzung ist, wie bereits angedeutet, ein aktiver Schritt, welcher die Differenz zwischen den eigenen und den fremden Merkmalen erhöht oder verringert, je nachdem, ob ein gesteigertes oder vermindertes Bedürfnis nach Abgrenzung besteht. Dies gilt auch für scheinbar so »objektive« Merkmale wie Sprache, Religion oder Hautfarbe.⁶¹ Der Aspekt der Grenzziehung ist allen Gruppenbildungen eigen. Ethnien unterscheiden sich aber in einem wichtigen Punkt von beispielsweise politischen Vereinen oder auch religiösen Gemeinschaften. »Ethnische Gruppen/Ethnien sind familienübergreifende und familienerfassende Gruppen, die sich selbst eine (u. U. auch exklusive) kollektive Identität zusprechen« (Elwert 1989, 22).

Dabei ist es möglich, dass sich bestimmte Gruppen formieren und fremdsprachige Familien, Clans oder auch Stämme aufnehmen und andere, der eigenen Sprachfamilie zugehörige Gruppen ausschließen.⁶² Für die aufnehmende Gruppe ist es hierbei nicht von Bedeutung, ob der Beitritt zu ihrer Ethnie freiwillig erfolgt oder ein Ergebnis einer von ihr betriebenen Assimilation oder Zwangsassimilation ist. Wichtig ist für sie nur, dass die Aufnahme zu einer Übernahme und Bestätigung der eigenen ethnischen Merkmale führt. Die Möglichkeit der ethnischen Konversion besteht nicht nur bei Gruppen, sondern auch auf der individuellen Ebene.

»Mit >familienübergreifend und familienerfassend< ist die Ethnie einerseits vom Verwandtschaftsverband differenziert und andererseits wird implizit auf die Erblichkeit der Zuordnung hingewiesen, unabhängig davon, ob der Vererbende selbst durch Geburt oder durch Beitritt in die Ethnie aufgenommen wurde. Auch die ethnische Konversion schafft eine erbliche Identität ... Ein wichtiger Aspekt rückt damit in den Vordergrund: Ethnien organisieren Verwandtschaft« (Elwert 1989, 24).

Ethnien begründen also Verwandtschaftsbeziehungen (vgl. Sigrist 1997, 45) auch jenseits von Herkunft und Abstammung, indem die durch einen Beitritt (Konversion) ermöglichte Zugehörigkeit vererblich ist und zumindest für die Nachkommen Verwandtschaftsbezüge schafft (vgl. Elwert 1989, 24).⁶³ Dabei ist die Exklusivität ethnischer Identität häufig üblich, aber nicht zwingend notwendig, sodass vor allem bei befreundeten ethnischen Gruppen Konversion die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen offen hält (vgl. Elwert 1989, 25).

Wie bisher gezeigt wurde, sind alle genannten ethnischen Unterscheidungsmerkmale veränderbar. Ethnische Gruppen schaffen und bedienen sich dieser Merkmale, um sich gegenüber anderen Gruppen als eigenständig erkennen zu können. Ein wichtiges Merkmal wurde aber bisher in dieser Arbeit noch nicht dargestellt. In den verschiedenen schon vorgestellten Untersuchungen zur Auseinandersetzung mit dem Ethnischen taucht immer wieder der Begriff der Geschichte auf. Dabei wird hervorgehoben, dass der Glaube an eine gemeinsame Geschichte innerhalb einer ethnischen Gruppe eine wichtige Rolle spielt (vgl. Heckmann 1992, 57; Elwert 1989, 7; Römhild 1998, 22ff). An dieser Stelle beginnt der Übergang von der Konstruktion der Gruppenbildung zur mythischen Verklärung einer imaginären ethnischen Volks- beziehungsweise Nationszugehörigkeit. Werfen wir, um dies zu verdeutlichen, noch einmal den Blick auf ein eingangs verwendetes Zitat.

»Ethnizität bezeichnet die für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache, dass eine relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte und aktuellen Erfahrungen verbunden ist und ein bestimmtes Identitäts- und Solidarbewußtsein besitzt« (Heckmann 1992, 56; vgl. auch Elwert 1989, 26).

Man muss hier unterscheiden zwischen einem realen Gruppenbewusstsein, also ethnischen Gemeinsamkeiten, aktuellen Erfahrungen und Erinnerungen auf der einen Seite und dem Glauben an eine gemeinsame Herkunft und Geschichte auf der anderen Seite. Während Ersteres real gelebt wird, etwa in der Familie, auf dem Feld und der Arbeit, liegt Letzteres im Bereich der Vorstellung und des Glaubens.⁶⁴ Damit teilt sich auch der Geschichtsbegriff in zwei Teile, zum einen in Alltagsgeschichte, die in gemeinsame Erinnerungen und Erfahrungen mündet, und Geschichte, die das selbst erlebte oder auch direkt überlieferte mit anderen Informationen

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

in einen größeren Zusammenhang stellt.⁶⁵ Das ethnische Merkmal einer gemeinsamen Geschichte unterliegt aber den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie die anderen ethnischen Merkmale. Geschichte wird - wenn notwendig - umgeschrieben und verändert,⁶⁶ wenn Annäherung oder Abgrenzung stattfindet. Geschichte unterscheidet sich aber in einem wichtigen Punkt von den anderen ethnischen Merkmalen. Wo Geschichte nicht Annäherung an vergangene menschliche Handlungen ist, sondern versucht, diese zu verschleiern, wird sie zum Mythos.

1.2.2

Zum Mythos von Volk und Nation

In der Vorbemerkung zu seinem Buch *Mythen des Alltags* schreibt Roland Barthes über den Anlass zur Entstehung des Werkes, dass er darunter litt, »sehen zu müssen, wie Natur und Geschichte ständig miteinander verwechselt werden« (Barthes 1964, 7), und er deswegen diesem ideologischen Missbrauch auf die Spur kommen wollte. Der von ihm in diesem Zusammenhang verwendete Begriff des Mythos schien ihm treffend für diese falschen Augenscheinlichkeiten zu sein (vgl. Barthes 1964, 7). Grundsätzlich ist das wesentliche Merkmal jedes Mythos die Tatsache, dass er ein sekundäres semiologisches System ist, also auf einem anderen, schon vor ihm existierenden semiologischen System aufbaut. Er benötigt somit zu seiner Entfaltung eine schon vor ihm existierende Bedeutung (vgl. ebd. 90 f). Der Mythos der ethnischen Nation baut auf der im bisherigen Teil der Arbeit ausführlich dargestellten Bedeutung des Ethnischen für die Entwicklung des Menschen auf. Es fällt dem Mythos leicht, die ethnischen Merkmale zu benutzen und ihnen eine neue Bedeutung zu verleihen. Wenn ethnische Identität so wichtig ist und die Verschiedenheit ethnischer Merkmale so augenscheinlich, dann müssen sie natürlich sein, suggeriert der Mythos. Auf diese Weise hat er eine wichtige Funktion bei der Abgrenzung einzelner Gruppen voneinander. Dabei ist der Mythos Nachricht und Feststellung in einem.⁶⁷ Die historische Tatsache, dass verschiedene ethnische Gruppen gemeinsam in bestimmten Regionen verschiedene Sprachen, Sitten oder Religionen entwickelt haben, erscheint zuerst als eine Nachricht. Sie entwickelt sich dann zu der Feststellung, dass es schon immer so gewesen ist. Das bedeutet:

»Die Welt liefert dem Mythos ein historisches Reales, das durch die Art

und Weise definiert wird, auf die es die Menschen hervorgebracht oder benutzt haben. Der Mythos gibt ein natürliches Bild dieses Realen wieder« (Barthes 1964, 130).

Er entzieht der Wirklichkeit der ethnischen Vielfalt dabei ihre menschliche Geschichte auf eine besondere Weise. Der Mythos leugnet die soziale Handlung der Menschen,⁶⁸ die diese Vielfalt hervorgebracht hat, indem er die Unterschiede zur Natur erklärt. Damit diese natürliche Existenz bewiesen werden kann, wird menschliche Geschichte dort rekonstruiert, wo sie der Bestätigung der scheinbaren Natürlichkeit dient. So besetzt dieser Umgang mit Geschichte die ethnischen Merkmale. Aktuelle Unterschiede der Sprachen, Religionen oder Sitten werden im Vergangenen gesucht, gefunden und als naturgegeben verstanden. Wegen seiner schnellen, fast beliebigen Manipulierbarkeit wird das ethnische Merkmal der gemeinsamen Geschichte für die Ideologie zum entscheidenden Moment.

Denn gerade auf der Ebene des Nationalen ist der Mythos für die Ideologie unersetzlich. Die Existenz verschiedener Völker⁶⁹ und Nationen ist »das historisch Reale«, also die Nachricht, welche durch den Mythos zu einer »Feststellung« wird. So überbringt der Mythos die Botschaft ihrer Natürlichkeit. Dabei macht der Mythos des ethnisch reinen Volkes sich die ethnische Identität der Menschen zunutze. Er missbraucht die verschiedenen Gefühle von Angst, Solidarität, Neugier oder Stolz, die mit ethnischer Identität verbunden sind, indem er diese für sich beansprucht.⁷⁰ So werden die auf der Ebene der ethnischen Gruppe durchaus in realen Beziehungen entwickelten und gelebten Gefühle (vgl. Bohleber 1992, 695) über den Mythos des Volkes auf die Ebene der Nation transformiert, wo sie ausschließlich im Bereich der Vorstellung verbleiben.⁷¹ Balibar (1990, 118) spricht in diesem Zusammenhang von »fiktiver Ethnizität«:

»Keine Nation besitzt von Natur aus eine ethnische Basis, sondern in dem Maße, wie die Gesellschaftsformationen einen nationalen Charakter bekommen, werden die Bevölkerungen »ethnizisiert«, die sie umfassen, die sie sich teilen oder die sie dominieren; d. h. diese werden für die Vergangenheit und Zukunft so dargestellt, als würden sie eine natürliche Gemeinschaft bilden, die per se eine herkunftsmäßige, kulturelle und interessenmäßige Identität hat« (ebd. 118).

Ahnliches beobachtet man bei den oft mit der ethnischen Identität verbundenen Gefühlen gegenüber dem von der Ethnie bewohnten Territorium. Die Besetzung des Territoriums als »Heimat« ist Ergebnis eines »langen kul-

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

turellen Sozialisierungsprozesses« (Greverus 1972, 333). Die mit der Heimat verbundenen Gefühle von Vertrautheit und Sicherheit (ebd. 382) können, ebenso wie die anderen mit der ethnischen Identität verbundenen Gefühle, auf der Ebene der Nation nicht real gelebt werden. Anders als in einer Ethnie können die Mitglieder einer Nation sich mit dem nationalen Territorium nicht wirklich vertraut gemacht haben und sich niemals »face-to-face« (Anderson 1988) kennenlernen. Ihre Mitgliedschaft bleibt aufgrund der Anzahl der Mitglieder anonym (vgl. Heckmann 1992, 53), ihre Verbundenheit zum nationalen Territorium aufgrund dessen Größe imaginär. Somit lässt sich die durch die Überschaubarkeit der Ethnien und durch die gemeinsame Alltagskultur entwickelte »ethnische Mentalität« (Roth 1997, 404) ebenfalls nicht auf die Ebene der Nation übertragen. Während man in Bezug auf Ethnien durchaus von einer ethnischen Mentalität sprechen kann, verbietet es sich, auf der Ebene der Nation von »Volksgeist« und »Nationalcharakter« zu sprechen (ebd. 404).

Durch die Konstruktion des Volkes⁷² als ein homogenes Gebilde mit langer Tradition wird der Nation gleichsam eine Geschichte verliehen. Der Mythos des reinen Volkes und der ethnischen Nation hat ein

»besonders dynamisches Kraft- und Energiepotential, das durch ... religiöse, geschichtliche oder politische Mythenbildung gesellschaftlich freigesetzt wird. Um so stärker und wirksamer, je mehr ethnische Erinnerungsfäden darin eingewoben sind, je mehr das »völkische« Motiv im »nationalen« aufgeht« (Kaschuba 1995, 60).

Dadurch, dass die »ethnischen Erinnerungsfäden« auf der Ebene der Nation zwangsläufig nur in eine Vorstellungswelt übertragen werden können, lösen sie sich hier aber völlig von ihrem realen Bezug und werden Teil des »Phantasmas der Nation« (Bohleber 1992, 691 ff).

»Nationalismus hat eine zweifache gesellschaftliche Funktion: er ist Abwehr - und Integrationsideologie zugleich. Als kollektiv einigende Phantasie gibt die nationalistische Vorstellung von der Nation einem gestärkten Wir-Gefühl Ausdruck und hat emotionale Qualitäten, welche die nicht-rationalen Bedürfnisse der Menschen kanalisieren und befriedigen können. Sie baut diejenigen, die sich mit ihr identifizieren, narzißtisch auf« (ebd. 695).

Die schon auf der Ebene der ethnischen Gruppe bedeutsamen Strukturen tauchen auf der Ebene des Volkes und der Nation wieder auf.

»Jene Phantasmagorien, die dem Kind einst Angst machten beziehungsweise in ihm die Hoffnung nährten, woanders sei alles besser, tauchen wieder auf und erscheinen im ideologischen Bild, das das Verhältnis zu den Fremden regelt« (Erdheim 1988, 264).

Wie bereits gezeigt wurde, geht die Entwicklung von Kultur einher mit der Auseinandersetzung des Eigenen mit dem Fremden. Kultur generell ist das Ergebnis eines dialektischen Prozesses der Öffnung gegenüber dem Fremden und der gleichzeitigen Abgrenzung des Eigenen vom Fremden. Das im Kapitel 1/1.1.2 aufgezeigte Wechselspiel zwischen der Aufnahme materieller Aspekte fremder Kulturen und dem gleichzeitigen Festhalten an ideellen Aspekten der eigenen Kultur verschärft sich auf der Ebene des ethnisch reinen Volkes und der ethnischen Nation.

Das für die Familie bestehende Inzestverbot, das die Öffnung hin zu einem größeren Lebenskreis erzwingt (vgl. Erdheim 1992, 740 und 1998, 17), lässt sich auf die Ebene der Ethnien ausdehnen. Auch hier bedeutet die Öffnung kulturellen Gewinn und Entwicklung. Mit dem Inzesttabu eng verbunden ist das Prinzip der Gastfreundschaft, welches dem Fremden einen geschützten Zugang zum Eigenen ermöglicht (vgl. Erdheim 1992, 725). Der Mythos des reinen Volkes und der ethnischen Nation verkehrt beides, »Inzestverbot« und »Gastfreundschaft«, in ihr Gegenteil. Die Vereinigung mit dem Eigenen und die Bekämpfung des Fremden soll die Klammer sein, welche das »Phantasma der Nation« zusammenhält.

Einerseits zerstört der Nationalismus das Ethnische real, da das Ethnische sich in seiner Vielfalt nicht mit dem Zentralismus einer ethnisch homogenen Nation verträgt. Dies zeigt sich nicht nur in der Unterdrückung »anderer« Ethnien, sondern auch an der Entwicklung einer Nationalsprache und der damit verbundenen Entwertung ethnischer Eigenheiten, wie regionale Dialekte (vgl. Erdheim 1988, 241 und 1992, 731), Trachten oder Traditionen. Keine Nation, in der nicht die ethnischen Eigenheiten ihrer verschiedenen Gruppen als rückständig belächelt oder sogar verspottet würden.⁷³ Andererseits belebt der Nationalismus das Ethnische fiktiv auf der Ebene des Volkes und der Nation wieder. Jetzt allerdings um den Preis der radikalen Abgrenzung auf Basis des Wunsches nach einer imaginären Reinheit. Ethnische Merkmale, die als Ergebnis menschlicher Handlungen soziale Wirklichkeit geworden sind, werden einem Volk, einer Nation zugeschrieben. Im Zuge der Entstehung der Nationalstaaten⁷⁴ werden aus ihnen die Bausteine, aus denen sich der Begriff der Nationalkultur heraus-

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

bildet. Die eigene Kultur, die ohne die Aufnahme des Fremden nicht hätte entstehen können, wird nun zu einem entscheidenden Abgrenzungsmerkmal von der fremden Kultur. Die Betonung der kulturellen Unterschiede zwischen verschiedenen Nationen überdeckt die Mannigfaltigkeit ihrer kulturellen Gemeinsamkeiten und damit die den Menschen gemeinsame Kultur (vgl. Nassehi 1997, 190). So wird auf der Ebene der Nation der dynamische Aspekt einer sich ständig verändernden Alltagskultur durch einen statischen Kulturbegriff ersetzt (vgl. Römhild 1998, 160).

»Solche Kultur läßt sich vor allem aus zeitlich weit entfernten Traditionen und aus einem eigens konstruierten kollektiven Ursprungsmythos ableiten und damit abseits der aktuellen kulturellen Dynamik konservieren« (ebd. 160).

Die Idee einer eigenen nationalen Kultur entwickelt sich auf der Ebene der Nation entlang der Bedeutung der Sprache. Mit ihr verbinden sich die verschiedenen »ethnischen und kulturellen Merkmale«, werden so zu Unterscheidungskriterien und lassen kulturelle Gemeinsamkeiten hinter den Trennungslinien der verschiedenen Sprachen verschwinden. Das ethnische Merkmal der Sprache ist für den Mythos des ethnisch reinen Volkes und der Nation entscheidend. Die gemeinsame Sprache stellt die Kommunikationsfähigkeit der verschiedenen Klassen und Ethnien innerhalb eines Volkes sicher und ermöglicht so die Existenz des »Wir-Gefühls« (Bohleber 1992, 692) auf der Makroebene der Nation. Die nationale Sprache erscheint als das Element im Leben des Volkes, als die Realität, die sich jeder aneignen kann, ohne seine individuelle Identität aufgeben zu müssen (Balibar 1990, 120). Gleichzeitig genügt Sprache allein aber nicht für die Grenzziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden auf der Ebene der Nation. Sprache ist frei zugänglich und überläßt dem Fremden die Entscheidung über ihren Erwerb. Kommunikative Kompetenz alleine verleiht nicht das Attribut der Zugehörigkeit zur Nation. Sprache wird dabei ergänzt durch den Begriff der Rasse. Nur die Komplementarität von Sprache und Rasse erlaubt es, sich das »Volk« als eine absolut autonome Einheit vorzustellen (vgl. Balibar 1990, 119).

»Die Idee einer rassischen Gemeinschaft kommt auf, wenn sich die Grenzen der Zusammengehörigkeit auf der Ebene der Sippe, der Nachbarschaftsgemeinschaft und, zumindest theoretisch, der sozialen Klasse auflösen, um imaginär an die Schwelle der Nationalität verlagert zu werden« (ebd. 123).

Auf diese Weise stellt die nationalistische Ideologie die These auf, dass die Mitglieder eines Volkes miteinander verwandt sind (ebd. 123), und missbraucht so den Aspekt der Verwandtschaft als ein wichtiges Charakteristikum ethnischer Gruppen für den Mythos der ethnischen Nation. Durch die Verknüpfung von Sprache und Rasse wird die Muttersprache, über die Sprache der realen Mutter hinaus, zum Ausdruck einer gemeinsamen Abstammung.

An dieser Stelle wird Geschichte zum entscheidenden Merkmal der fiktiven Ethnizität des Volkes und der Nation. Geschichte als ethnisches Merkmal wird nun endgültig mit dem Prinzip Herkunft und Abstammung verbunden. Herkunft und Abstammung erscheinen als Quelle, aus der Rasse, Sprache und Kultur entspringen. Sprache, Herkunft und Geschichte nehmen nun auf der Ebene der Nation als nationale Merkmale die gleiche Funktion ein wie ethnische Merkmale auf der Ebene der Ethnie, jetzt allerdings zur Abgrenzung eines in Konsequenz nur fiktiven Eigenen von einem fiktiven Fremden. Geschichte wird dabei, ähnlich wie die Begriffe der Rasse und der Kultur, mit dem Attribut von Reinheit oder Unreinheit versehen. Je ungetrübter Abstammung und Herkunft in der Geschichte zu sehen sind, desto besser und gesünder sei diese. Aus dieser Auffassung resultiert auch

»die für die meisten Ethnogeschichten typische kulturpessimistische Tendenz, mit der die Qualität der Gegenwart am bedrohten Bestand bewahrter kultureller Traditionen bemessen wird« (Balibar 1990, 29).⁷⁵

Dabei hat der Mythos aber nicht nur eine rückwärtsgewandte Sichtweise. Vielmehr wird die Hoffnung auf eine an der imaginierten Reinheit orientierte utopische Zukunft durch den Mythos des Vergangenen begründet (vgl. Bielefeld 2001, 4).

Je größer aber die Einheit ist, auf die sich diese Vorstellungen beziehen, desto weniger entsprechen die ethnischen Merkmale, entspricht die kulturelle Tradition der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit muss das Nationale beständig von neuem inszeniert werden, um die Existenz einer nationalen Identität erfolgreich suggerieren zu können (vgl. Binder/Niedermüller/Kaschuba 2001, 7ff). Dieser Widerspruch hat eine fatale Auswirkung auf den Nationalismus. Die ungeheure Aufwertung, die das Individuum durch die Identifikation mit dem Phantasma der Nation erfährt, ist permanent bedroht und muss verteidigt werden, um sich der eigenen Zugehörigkeit zur Sicherheit spendenden Nation zu versichern. Da real dem Traumbild der

ethnisch reinen Nation nicht entsprochen werden kann, müssen vermeintlich fremde Einflüsse ausgemacht und als Störungen »ausgeschieden« werden. Dieser innere Zwang verbindet den Nationalismus unweigerlich mit dem Rassismus (vgl. Balibar 1990, 49). Die wechselseitige Determination von Rassismus und Nationalismus zeigt sich auch in der Art und Weise, wie die verschiedenen Nationalismen der Neuzeit - wobei der deutsche Nationalsozialismus die konsequenteste und radikalste Variante darstellte - den Antisemitismus benutzt haben. Dabei wurde versucht, die fiktive Ethnizität der Nation durch die Verfolgung eines gleichsam Prototyps eines nicht nationalen, nicht assimilierbaren Feindes - dem »Juden« - zu sichern (ebd. 67 ff). Da also die fiktive rassische und kulturelle Identität der »wahren Mitglieder der Nation« zwangsweise unsichtbar bleibt, leitet sie sich von der imaginierten Sichtbarkeit der falschen Staatsangehörigen ab (vgl. ebd. 77). Dabei sind die Grenzen der verschiedenen rassistischen Kategorien durchaus flexibel und können sich den Gegebenheiten der aktuellen Situation anpassen. Man kann an dieser Stelle wiederum auf den Zusammenhang von Möglichkeit und Notwendigkeit verweisen. Ausgrenzung und Diskriminierung sind für die Konstituierung des Rassismus notwendig, während in Hinblick auf die Auswahl der stigmatisierten Gruppe und deren Stellung in der rassistischen Rangordnung Veränderungen möglich sind (vgl. Wallerstein 1990, 45).

In diesem Prozess erscheint jeweils das eigene Volk, die eigene Nation als ein biologischer Organismus (vgl. Bohleber 1992, 703).⁷⁶ »Jeweilige Werte, Ziele und Zwecke erhalten ihre Legitimation nur aus ihrer organischen Einbindung in die Nation und ihre Zwecksetzungen« (ebd. 703). Für das Individuum bedeutet dies, dass es nicht nur sich selbst gehört, sondern Glied eines großen Ganzen ist (vgl. ebd. 703). Die Aufgabe der eigenen Handlungskompetenz wird belohnt mit der Befriedigung frühkindlicher Verschmelzungssehnsüchte, die Trennung von der Mutter wieder aufzuheben und die verlorene Symbiose wiederherzustellen (vgl. Krainz 1982, 335).

Durch die Verlagerung der schon auf der individuellen, familiären und ethnischen Ebene existierenden psychohygienischen Funktion der Fremdenrepräsentanz auf die Ebene der Nation ergibt sich eine Verschärfung der Widersprüche. Die Idealisierung des Eigenen und die Abspaltung des Fremden als »Bösen« führt zu einer Bedeutungserhöhung der mythologischen Verklärung der eigenen Geschichte.

»Je extremer der Nationalismus ist, desto mehr werden wichtige Informationen und Realitätswahrnehmungen durch unrealistische, eher unwichtige, aber von der nationalistischen Ideologie favorisierte verdrängt« (Bohleber 1992, 695).

Dabei wirkt die Übertragung kollektiver Gefühle auf den Nationalstaat, ebenso wie schon auf der Ebene der Ethnie, in einem doppelten Sinn. Zwischen Ethnizität und Ethnisierung besteht ein dialektisches Verhältnis. »Ethnische Identität entsteht auf der Grundlage von aufeinander folgenden Fremd- und Selbstzuschreibungen« (Römhild 1998, 138). Oft ist es die nationalistische Entwicklung der Nachbarvölker, die erst die Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls einer ethnischen Gruppe zu einem anderen »Volk« vorantreibt. Eine ethnische Gruppe kann die Tatsache der eigenen Situation als Minderheit in einer bestimmten Region dadurch kompensieren, dass sie sich als Teil eines größeren »Volkes« außerhalb dieses Raumes als Mehrheit versteht. Die Zugehörigkeit zu einem »starken, großen Volk« befriedigt den Wunsch nach Sicherheit in einer sonst für die Minderheit bedrohlichen Situation.⁷⁷ Besonders konflikträchtig ist diese Situation, wenn die Mehrheitsverhältnisse nicht eindeutig sind und sich die rivalisierenden Ethnien jeweils selbst als Minderheiten verstehen; wenn also jede am Konflikt beteiligte Ethnie sich in ihrer Existenz von der anderen Ethnie bedroht fühlt. Waldmann verwendet in diesem Zusammenhang für zwei am Konflikt beteiligte Ethnien den Begriff der »doppelten Minderheit« (Waldmann 1995, 106).⁷⁸ Sind mehr als zwei Ethnien, die den Minderheitenstatus für sich in Anspruch nehmen können, an der Auseinandersetzung beteiligt, bietet sich der Begriff »konkurrierende Minderheiten« an. Der Konflikt zwischen ethnischen Gruppen verschärft sich zusätzlich, wenn über die ethnische Auseinandersetzung hinaus machtpolitische oder nationalistische Interessen anderer Staaten hinzukommen. Für den Nationalstaat bietet die Unterstützung ethnischer Gruppen, die als Minderheiten auf dem Gebiet anderer Nationalstaaten leben, die Möglichkeit, Einfluss auf fremde Territorien zu nehmen. Damit wird deutlich, dass der Mythos von Volk und Nation sowohl eine eher defensive, schützende als auch eine offensive, expansionistische Funktion einnehmen kann.⁷⁹

»Wir müssen differenzieren zwischen einem realen Gruppen- und Kollektivbewußtsein einerseits und jenem nationalen Bewusstsein andererseits, das angeblich einer bestimmten Staatsform, dem Nationalstaat zugrundeliegen soll. Dass beides dasselbe ist, will uns der Nationalist glauben machen« (Bohleber 1992, 695).

In Bezug auf den Mythos von Volk und Nation wurde bisher nicht zwischen unterschiedlichen Interessen innerhalb sozialer Gruppen unterschieden. Die ethnische Gruppe wurde als Kollektiv beschrieben und nicht zwischen den verschiedenen Mitgliedern der Gruppe differenziert. Dabei weisen ethnische Gruppen, ebenso wie Nationen, selbstverständlich auch eine immanente soziale Schichtung auf. Der soziale Status ist aber für ein Individuum nicht nur innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe von Bedeutung. Die soziale Stellung ist darüber hinaus entscheidend für die Rolle, die einzelne Mitglieder beim Kontakt mit anderen ethnischen Gruppen und bei der Entstehung von Konflikten und Kriegen einnehmen.

1.3

Vom ethnischen Konflikt zum ethnisch-national begründeten Krieg

Wie gezeigt werden konnte, tauchen bestimmte Grundmuster des frühkindlichen Bildes vom Eigenen und Fremden sowohl in der Adoleszenz als auch im Erwachsenenalter wieder auf. Sie bilden auf der Ebene der ethnischen Gruppe die Basis, auf der sich ethnische Identität entwickelt. Die damit verbundene Abgrenzung vom Fremden kann durch die psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz zu einer Idealisierung des Eigenen und zur Verteufelung des Fremden führen. Diese psychischen Strukturen spiegeln sich in der Organisation der ethnischen Gruppe und der ethnischen Kolonie wider. Auch die für die Auswanderung in die Fremde bedeutsame Grundhaltung des Exotismus schützt nicht dauerhaft vor der Xenophobie. Jede reale oder auch vermeintliche Bedrohung der ethnischen Identität stärkt die Grundhaltung der Xenophobie und die damit verbundene Bereitschaft, das Eigene gegenüber dem Fremden zu verteidigen. Durch die psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz ist Ethnisierung mit Abwertung des Fremden und Ethnizität mit Aufwertung des Eigenen verknüpft. Diese Wechselbeziehung führt zu einer langen Geschichte gegenseitiger Entwertungen zwischen ethnischen Gruppen. Die eigenen Erniedrigungen und das dabei erlittene Leid werden ebenso wie positive Erinnerungen an Zeiten eigener Größe im »kollektiven Gedächtnis« (Diner 1999) der Ethnien aufbewahrt. Sie erfahren hier eine spezielle Mythologisierung. So werden beispielsweise aus vergangenen militärischen Siegen oder auch technischen und künstlerischen Errungen-

Schäften »auserwählte Ruhmestaten«, derer man sich rituell erinnert und so das kollektive Selbstwertgefühl erhöht. Die erlittenen Niederlagen werden auf die gleiche Weise zu »auserwählten Traumata« (vgl. Volkan 1999, 72f und 2000, 942).⁸⁰ Sie spielen im kollektiven Gedächtnis eine besondere und komplizierte Rolle. Dass einzelne erlittene Erniedrigungen im kollektiven Gedächtnis bewahrt und hier zu »auserwählten Traumata« werden,

»ist mit der Unfähigkeit der vergangenen Generation verbunden, nach der Erfahrung eines geteilten traumatischen Ereignisses über die Verluste zu trauern, und ist ein Zeichen, dass es der Gruppe nicht gelungen ist eine narzißtische Verletzung und Demütigung wiedergutzumachen« (Volkan 1999, 73).

»Auserwählte Traumata« sind als ethnische Merkmale wirkungsvoller als »auserwählte Ruhmestaten«. Ihre »transgenerationale Übermittlung« verbleibt nicht auf der Ebene von erzählten Geschichten aus dem Leben der älteren Generation, derer man sich erinnert. Während »auserwählte Ruhmestaten« bloß die Selbstachtung der Gruppenmitglieder steigern, werden durch die Übermittlung der »auserwählten Traumata« komplizierte Aufgaben wie Trauerarbeit oder sogar Wiedergutmachung von Erniedrigungen an die jüngere Generation weitergegeben (vgl. Volkan 2000, 946).

Der Übergang aber von ethnischen Differenzen zu Spannungen, dann Konflikten und letztlich zum Krieg ist ohne die Instrumentalisierung der mit der ethnischen Identität verbundenen Gefühle und des »kollektiven Gedächtnisses« sowie der »auserwählten Ruhmestaten« oder »Traumata« nicht möglich. Bevor diese Instrumentalisierung dargestellt werden kann, muss die soziale Schichtung innerhalb der Ethnien in ihrer Bedeutung für die Ausbildung und den Erhalt einer ethnischen Identität untersucht werden. Die unterschiedlichen Interessen und Motivationen, die dem sozialen Status entspringen, nehmen bei der Eskalation ethnischer Spannungen hin zu offenen Konflikten und Kriegen eine entscheidende Stellung ein.

1.3.1

Ethnische Schichtung und ethnischer Konflikt

Wie bereits im Abschnitt über ethnische Koloniebildung gezeigt, findet Auswanderung meistens entlang bereits vorher existierender Strukturen, wie beispielsweise Verwandtschaftsbeziehungen, statt. Dabei werden nicht nur aus der alten Heimat stammende Sitten und Gebräuche, sondern auch bestimmte Werthaltungen und Verhaltensstandards transferiert und die soziale Kontrolle des Einzelnen durch die Gruppe beibehalten (vgl. Waldmann 1982, 241). Das heißt aber auch, dass das alte soziale Gefüge mit in die neue Welt übernommen wird. Je abgeschlossener die ethnische Kolonie ist, desto mehr findet sozialer Aufstieg und Prestigegewinn erst einmal innerhalb der Ethnie statt. Die Ausbildung einer Führungsschicht der ethnischen Gruppe geht einerseits auf den alten sozialen Status, andererseits auf die innerhalb der Gruppe erworbene Anerkennung und Achtung zurück. Der Moment des Übergangs der Ethnizität von einer unbewussten Konstruktion des Ethnischen zu einem bewussten Ethnomanagement (vgl. Römhild 1998, 34)⁸¹ ist eng mit der Existenz der ethnischen Führungsschicht verknüpft.⁸² Erst das aktive Eingreifen von »charismatischen Führungspersonlichkeiten« schafft aus einer »diffusen kollektiven Gestimmtheit« der ethnischen Gruppe eine ethnische Bewegung, die aktiv die Ethnizität betreibt (vgl. ebd. 154).⁸³ Volkan (1999, 98) wird in diesem Zusammenhang noch deutlicher. Er spricht in Bezug auf die Gemütslage der ethnischen Gruppe von einer »Regression« als notwendiger Basis für die enge Verbindung zwischen Führer und Großgruppe. Dabei können die Führer der ethnischen Bewegungen diese nur deswegen ins Leben rufen und dynamisieren, weil sie Teil der »diffusen kollektiven Gestimmtheit« sind. Sie sind »nur die in die Gruppenphantasien des Zeitalters am besten integrierten Menschen« (de Mause 1989, zitiert nach Mentzos 1993, 138)⁸⁴ Volkan führt hierzu aus:

»Transformierende/charismatische Führer geben die Gefühle der Großgruppen in den Meinungen wieder, die sie äußern, in ihrem öffentlichen Auftreten, in den Reden, die sie halten, in ihren erklärten Vorlieben und Abneigungen und selbst in der Art und Weise, wie sie sich kleiden« (Volkan 1999, 99).

Dies verwischt soziale Differenzen und erweckt den Anschein der Übereinstimmung der verschiedenen Interessen innerhalb der ethnischen Grup-

pe.⁸⁵ Die psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz, das Eigene als gut und das Fremde als schlecht anzusehen, wirkt innerhalb der Gruppe egalisierend. Sie setzt

»die horizontalen sozialen Grenzziehungen eines >Oben< und >Unten< durch vertikale ethnische Grenzziehungen zwischen >Wir< und >Sie< im kollektiven Bewusstsein außer Kraft« (Römhild 1998, 156; vgl. auch Heckmann 1992, 141).

Je stärker nationale Motive und fiktive Ethnizität die Differenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden betonen und das eigene »Volk« im Bewusstsein der Mitglieder der Ethnien zum wesentlichen Orientierungspunkt machen, desto mehr überdecken sie die vorhandenen sozialen Differenzen und Abhängigkeiten innerhalb der ethnischen Gruppe, des Volkes und der Nation. Die ideologische Egalisierung der sozialen Differenzen sichert der ethnischen Führungsschicht nicht nur die Ressourcen und Potenzen der eigenen ethnischen Gruppe für den Konflikt mit den fremden Ethnien. Sie wirkt auch als Herrschaftsinstrument innerhalb der eigenen Gruppe und festigt die soziale Hierarchie. »Soziale Ungleichheit wird umthematisiert in kulturelle Differenz« (Kaschuba 2001, 27). Die ethnischen Führer können dabei die mit der ethnischen Identität verbundenen Gefühle für ihre Ziele instrumentalisieren und vor der ethnischen Gruppe, aber auch vor sich selbst, den Anschein erwecken, ausschließlich im Sinne des Kollektivs zu sprechen und zu handeln. Die psychischen Motivationen von Führern und Gefolgsleuten unterscheiden sich aber innerhalb einer ethnischen Bewegung deutlich voneinander. Mentzos spricht in diesem Zusammenhang von einem »psychosozialen Arrangement«. Das »Größen-selbst des Führers trifft sich mit den idealisierenden Tendenzen der vielen« (Mentzos 1993, 176).

Während also Erstere eine narzisstische Befriedigung ihrer übersteigerten Größenphantasien erleben (vgl. Volkan 1999, 100 ff), erfüllen sich Letztere ihren Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe (vgl. Mentzos 1993, 198).⁸⁶ Die Identifikation mit dem charismatischen Führer führt dabei zu einer Erhöhung der eigenen Person bei den Mitgliedern der ethnischen Gruppe (vgl. ebd. 71 ff).⁸⁷ Neben diesem »psychosozialen Arrangement« teilen aber auch die auf dem sozialen Status basierenden Unterschiede objektiv die ethnische Gruppe. Ethnische Gruppen reproduzieren die Klassenverhältnisse des Makrokosmos der menschlichen Kultur im Mikrokosmos der ethnischen Kolonie. Das heißt,

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

»dass die Ethnizität von den noch so minimal privilegierten Klassen dazu ausgenutzt wird, ihre Klassenposition auszubauen. In diesem Fall kommt es regelmäßig zu einer Mythologisierung des Ethnischen, das heißt, das Ethnische wird dazu benutzt, die bestehenden Herrschafts- und Klassenstrukturen zuerst zu erhalten und später weiter auszubauen« (Erdheim 1988, 361).

Dabei tritt der innerhalb der Klassenstruktur der ethnischen Gruppe erworbene Status auch in Konkurrenz zur Umwelt. Bietet diese der Führungsschicht der ethnischen Gruppe die Möglichkeit zum Aufstieg und zur Befriedigung der eigenen Größenphantasien auch außerhalb der eigenen Gruppe, führt dies zu einer friedlichen Öffnung (vgl. Waldmann 1995, 89). Ist diese Entwicklung unmöglich oder mit dem Zwang zur Assimilation verbunden, richtet sich das Augenmerk der Führungsschicht vermehrt auf die eigene Ethnie. Deren Organisation wird nun zum eigentlichen Inhalt ihrer politischen Tätigkeit, die sich eben dadurch auszeichnet, dass sie sich nicht auf die Pflege der Kultur der ethnischen Elite beschränkt. Auch hier nimmt der Kampf um ein eigenes Schulwesen eine zentrale Stellung ein. Die Schule ist dabei nicht der Ort, an dem eine scheinbar wertneutrale Bildung stattfindet. Sie ist vielmehr eine »volksnahe Institution«, in der die gesamte Sozialisation der heranwachsenden Mitglieder der Ethnie im Vordergrund steht. Sie ist der Ort, an dem eine nationalistische Ideologie verbreitet wird und der Fortbestand der Ethnie als Sprachgemeinschaft gesichert werden soll (vgl. Balibar 1990, 120). So droht die Entfaltung einer Dynamik, an deren Beginn die ethnische Bewegung steht und aus der sich der gewaltsame ethnische Konflikt entwickeln kann.⁸⁸ Die kulturellen Aktivitäten von Vertretern der Mittelschicht, oft Lehrer, Theologen oder Schriftsteller (vgl. Molik 1992, 24 ff), bilden dabei den Anstoß, der die ethnische Bewegung ins Leben ruft und die Auseinandersetzung auch auf andere Schichten der Ethnie überträgt.⁸⁹

Dabei entwickeln ethnische Konflikte aufgrund ihrer besonderen Eigenschaften eine eigene Dynamik. Die im ethnischen Konflikt erworbenen Verdienste sind nur solange von positiver Bedeutung, wie die eigene Gruppe stark genug ist, um sich in den Auseinandersetzungen zu behaupten und dem Aktivisten Anerkennung, Belohnung und Schutz zu geben. Was bereits für das »spezifische Kapital« gilt, trifft hier noch radikaler zu. Wenn sich die Gesamtsituation ändert und eine Neubewertung des kulturellen Kapitals möglich ist, also eine Abwertung der eigenen Gruppe droht oder

eine Aufwertung erreichbar scheint, steigt die Bereitschaft, den Konflikt zu intensivieren. Es geht dann »um die Festlegung des Wertes des kulturellen Kapitals für eine unabsehbare Zukunft« (Esser 1996, 93). Die Chancen und Risiken für die Aktivisten der ethnischen Bewegungen sind dabei extrem hoch. Bei einem Sieg winkt nicht nur die Anerkennung der eigenen ethnischen Gruppe, sondern auch die Kontrolle oder die Herrschaft über die benachbarten Ethnien. Bei einer Niederlage oder gar Auflösung der eigenen Ethnie sind die Führer und Aktivisten (vgl. Brunn/Horch/Kappler 1992, 3)⁹⁰ real in ihrem Leben bedroht. Dieses Gefühl übertragen sie auf die ethnische Gruppe an sich.

»Führer der aufsteigenden kleinen Nationen oder jener Völker, die eine nationale Einheit anstrebten, maßen ihrer Aufgabe einen einzigartigen Wert bei. Jeder glaubte, dass das Verschwinden (Assimilierung) ihres Volkes vergleichbar dem Schicksal eines individuellen Todes war« (Brunn/Horch/Kappler 1992, 3).⁹¹

Dabei haben die Führer ein intuitives Gespür für die Reaktivierung auserwählter Traumata. Durch die Verbindung einer Krisensituation der Gegenwart mit einem Trauma aus der Vergangenheit - Volkan (2000, 947) nennt dies »Zeitkollaps« - gelingt es ihnen, mit dem auserwählten Trauma zusammenhängende Angstzustände, Erwartungen und Phantasien für das Bild der aktuellen Feinde zu mobilisieren und den Konflikt zu eskalieren (vgl. ebd. 948).⁹² Diese Eskalation des Konfliktes geht in der Regel nicht auf spontane Gewaltaktionen ethnischer Gruppen zurück. Sie ist hingegen Teil einer wohlkalkulierten Strategie der Führer und Aktivisten, bei der durch den bewussten Einsatz von Gewalt die Solidarisierung weiterer Mitglieder der ethnischen Gruppe erreicht und deren Gewaltbereitschaft mobilisiert werden soll (vgl. Sundhaussen 2001, 49). Während in der Regel Teile der sozial schwachen Mitglieder über die Hoffnung auf eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation relativ schnell zu gewinnen sind (vgl. Höpken 2001, 71),⁹³ nimmt die Mehrheit der ethnischen Gruppe nur aktiv an den Konflikten teil, wenn sie sich bedroht und angegriffen fühlt.⁹⁴ Hier spielt der Mythos des reinen Volkes und die von ihm instrumentalisierte ethnische Identität eine entscheidende Rolle. An dieser Stelle können sich die bisher aufgezeigten Aspekte zu einer fatalen Dynamik verbinden. Ethnizität mündet dann von der ethnischen Bewegung über ethnische Spannungen und ethnische Konflikte in den ethnisch, völkisch und national begründeten Krieg.

1.3.2

Der ethnisch-national begründete Krieg⁹⁵

Die bisher aufgezeigten Strukturen des Ethnischen tauchen alle auf der Ebene des Krieges wieder auf. Jetzt allerdings mit einer solchen Schärfe und Radikalität, dass sie sich zu einer neuen Qualität verdichten. Die auf den verschiedenen Entwicklungsstufen bedeutsame psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz nimmt in diesem Prozess in verschiedener Hinsicht eine zentrale Position ein.

Ebenso wie die Angst vor dem Fremden und die damit verbundenen Aggressionen oder negativen Gefühle (vgl. Eibl-Eibelsfeld 1984, 148) spielen auch positive Gefühle zur eigenen Gruppe grundsätzlich in kriegerischen Auseinandersetzungen eine Rolle. Jede militärische Kriegsführung versucht die Dichotomie vom bösen Fremden und guten Eigenen zu fördern und für ihre Ziele zu verwenden. Dies ist ein grundsätzliches Prinzip »kluger« Militärpsychologie (Mentzos 1993,199). Dabei wird sowohl an das vom Feind begangene Unrecht erinnert als auch an die positiven Gefühle untereinander apelliert.⁹⁶ Dieses Prinzip spiegelt sich wider in schriftlichen Direktiven und in propagandistischen Ansprachen des Militärs. Es begleitet die Soldaten von ihrer Ausbildung bis zu ihren Einsätzen. Normalerweise besteht

»eine der schwierigsten Aufgaben der psychologischen Kriegsführung ... darin, die natürlichen Gefühle der Mitmenschlichkeit auszuschalten, damit sie die »Kampfmoral« und die Motivation zum Töten nicht beeinträchtigen. Je ferner, je unbekannter, je fremder der Gegner, desto leichter ist seine Ausschaltung zu erreichen« (Mentzos 1993, 112).⁹⁷

Die militärische Ausbildung geht deswegen immer mit einer »Verdrängung von Mitgefühl, Mitleid und Mitmenschlichkeit« (ebd. 113)⁹⁸ einher und führt zu einer Abstraktion vom konkret menschlichen Charakter des Gegenübers.⁹⁸ Unabhängig von den jeweiligen Ursachen für die kriegerischen Auseinandersetzungen werden dabei in der Sprache des Krieges generell Kampfhandlungen zu notwendigen Operationen, die es erfolgreich durchzuführen gilt. Die Abstraktion ermöglicht es, dass die Verfolgung des Feindes zu einer Jagd wird, in der es darum geht, den Gegner gleichsam als Wild zu erlegen, ohne für ihn Mitgefühl aufzubringen.¹⁰⁰

Je mehr der Krieg aber neben ökonomischen (territorialen) Gesichtspunkten auch ethnische Aspekte aufweist, desto mehr vereinfacht sich die

Aufgabe der psychologischen Kriegsvorbereitung. Die im Prozess der Manifestation der eigenen ethnischen Gruppe und der damit verbundenen Abgrenzung von fremden ethnischen Gruppen entwickelten ethnischen Merkmale werden zu Unterscheidungskriterien zwischen Freund und Feind. Die bereits aufgezeigte Dichotomie von Ethnizität und Ethnisierung, von Eigenem und Fremdem als Gutes und Schlechtes, Reines und Unreines erleichtert das Ausschalten von menschlichen Gefühlen für den Gegner. Die schon bei der sozialen Funktion des Ethnischen auftretende Tendenz, dem Fremden letztendlich umfassende Eigenschaften des Menschseins abzusprechen, wird im ethnischen Krieg wieder lebendig. Im ethnisch begründeten Krieg muss das Verhältnis zum »Feind« nicht erst mit negativen Gefühlen angereichert werden. Es gibt bereits ein breites Fundament erlittener Verletzungen und Erniedrigungen, die im jeweiligen kollektiven Gedächtnis der ethnischen Gruppen aufbewahrt werden und auf die im Kriegsfall zurückgegriffen werden kann (vgl. Diner 1999, 195ff).¹⁰¹

Dabei kommt im ethnisch begründeten Krieg ein weiteres Moment verschärfend hinzu. Die vor dem Krieg vielleicht nur vermeintlich existierende Bedrohung der eigenen ethnischen Identität durch das Fremde wird nach Ausbruch des Krieges höchst real. In diesem Sinne teilt der ethnische Krieg die schon vorher aufgezeigte Eigenschaft des Ethnischen: Er schafft eine Realität, die, einmal existent, nicht mehr vergehen will. Im Verlauf des Krieges dehnt sich die Bedrohung, nicht nur der ethnischen Identität, sondern auch des eigenen Lebens, von der Gruppe der Führer und Aktivisten auf immer weitere Teile der ethnischen Gruppe aus. Eine umfassende Niederlage der eigenen Gruppe bedeutet die Entwertung des eigenen kulturellen Kapitals und die Herrschaft der siegreichen fremden Gruppe.

»Herrschaft bedeutet dabei nichts anderes als die - durch Gewalt... abgestützte Fähigkeit - die >Verfassung< einer Gesellschaft bestimmen zu können. Und es ist ja diese Verfassung, die festlegt, ob - etwa - ein Adelstitel, eine bestimmte Hautfarbe oder das Sprechen einer bestimmten Sprache etwas wert ist oder geächtet wird. Und die Herrschaft ist schon deshalb besonders begehrt, weil die jeweils obsiegende Gruppe ja die Konstellation allgemein durchsetzen kann« (Esser 1996, 80).¹⁰²

In Bezug auf die ethnische Kolonie wird der Kampf um die Definitionsmacht darüber hinaus auch zu einem Kampf um die Kontrolle des besiedelten Territoriums. Dem Verlierer droht dann nicht nur die Entwertung der eigenen Identität, sondern auch die Vertreibung aus der Heimat.¹⁰³ Bei der Vertreibung oder Umsiedlung der unterlegenen ethnischen Gruppe

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

spielt die »Phantasmagorie der Reinheit« (Heim 1992, 711) eine entscheidende Rolle. Volkan (1999, 140) spricht in diesem Zusammenhang von »Säuberungsideologien«, deren Ziel es ist, die Großgruppe symbolisch zu reinigen, unerwünschte Elemente auszuschneiden und so die Gruppenidentität zu fördern. Der schon bei der Abgrenzung der ethnischen Gruppen wirksame Wunsch nach Homogenität kann so im Zuge des Krieges befriedigt werden. Jetzt, im Falle eines eigenen Sieges, ist das Fremde beherrschbar und kann als »matter in the wrong place« (Lord Chesterfield zitiert nach Heim 1992, 722) ausgeschieden, die eigene Gruppe oder auch das als eigenes beanspruchte Gebiet von ihm »gesäubert« werden. Hier verbindet sich die psychische Motivation der einfachen Mitglieder einer ethnischen Gruppe mit den eigennützigen, politisch-ökonomischen Interessen der Führungsschichten (vgl. Mentzos 1993, 154). Im Unterschied zu anderen Kriegen ermöglicht der ethnische Krieg nicht nur die Bereicherung der herrschenden Schicht oder der am Krieg beteiligten Soldaten und Söldner, sondern auch größerer Teile der siegreichen ethnischen Gruppe. Diese Bereicherung kann nach der Vertreibung der vorherigen Eigentümer in Form von einfachen Wettbewerbsvorteilen durch die bevorzugte Vergabe von Aufträgen oder Krediten, über die Beschlagnahme von Vermögen bis hin zur Übernahme von landwirtschaftlichen und industriellen Betrieben und Grundstücken erfolgen. Prinzipiell steht der individuelle Gewinn dabei jedem, unabhängig von seinem sozialen Status, offen, solange er die Kriterien der ethnischen Zugehörigkeit erfüllt (vgl. Römhild 1998, 156). Dies verdeckt endgültig die verschiedenen Interessen innerhalb einer Ethnie und verstärkt das Bild von einer homogenen Einheit. Was generell für Kollektive gilt, trifft somit im Falle des Krieges verschärft für ethnische Gruppen zu. »Man kann nicht an den Vorteilen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe teilhaben, ohne gleichzeitig auch für die >Kosten< und die Fehler ... aufzukommen« (Mentzos 1993, 152). So verschwimmt in ethnischen Konflikten die Unterscheidung zwischen Soldaten und Zivilisten. Die Trennungslinie zwischen Freund und Feind verläuft nicht zwischen Kämpfern und Nicht-Kämpfern, sondern entlang der ethnischen Merkmale. »Sprache, Habitus und Alltagswissen ... sind als Merkmale der Personen gut identifizierbar und erlauben eine leichte und zweifelsfreie Typisierung der Akteure« (Esser 1996, 69).

Damit wendet sich der ethnische Krieg auch gegen die Zivilbevölkerung, insbesondere gegen die Frauen. Frauen haben als Mütter und als Pflegerinnen von Sitten und Bräuchen eine wichtige Aufgabe innerhalb der

ethnischen Gruppe bei der Bewahrung ethnischer Identität. Sowohl das Töten von Frauen, wie beispielsweise ihre Erschießung als Geiseln, als auch die im Krieg stattfindenden Massenvergewaltigungen sind als ein Angriff auf die ethnische Identität des Gegners zu werten.¹⁰⁴ Mit der Radikalisierung und Brutalisierung des Krieges steigt die Gefahr, dass sich eine tödliche Dynamik von gegenseitigen Vergeltungsschlägen entwickelt. Mitglieder der sich bekämpfenden ethnischen Gruppen können aufgrund ihrer ethnischen Merkmale auch außerhalb der direkten Kampfhandlungen identifiziert und für die ihrer Gruppe zugeschriebenen Gewalttaten verantwortlich gemacht und dann selbst Opfer von Racheaktionen werden. Dadurch werden endgültig auch diejenigen Mitglieder der ethnischen Gruppen in den Bannkreis des Krieges gezogen, die bis dahin noch nicht zu den Aktivisten oder Kriegstreibern gehörten. Dies macht die ungeheure Mobilisierungsfähigkeit ethnisch begründeter Gewalt aus. Spätestens nach ihrem Ausbruch stellt sie eine »existentielle Ethnizität« (Bielefeld 2001, 14) her, der sich die einzelnen Mitglieder nur schwer entziehen können - der sie nun auf »Gedeih und Verderb« (ebd.) ausgesetzt sind.

Die Angst, Opfer von Gewalt zu werden, erleichtert es dann wiederum, selbst Gewalt anzuwenden (vgl. Sundhaussen 2001, 46). Darüber hinaus drängt die durch den Verlust von Angehörigen der eigenen ethnischen Gruppe und durch die Bedrohung der eigenen ethnischen Identität entstandene »narzißtische Wunde« (Mentzos 1993, 90) in Racheaktionen auf Wiedergutmachung.

»Das Rachebedürfnis kann unvorstellbare Intensitätsgrade erreichen, es gibt zahllose Fälle, bei denen die Betroffenen bereit waren, ihr Leben zu riskieren oder auch zu opfern, um dieses Bedürfnis zu befriedigen. Der reaktive Charakter des gesamten Prozesses ist in diesem Fall zweifelsfrei« (ebd. 90).

Der schon auf der individuellen Ebene wirkende Mechanismus, eigene ungewollte Anteile auf andere Menschen zu projizieren, wird so durch die Kriegshandlungen zur »Realexternalisierung«. Also zu »einer Projektion, die in gewisser Hinsicht gleichsam >stimmt< und so in der Realität zementiert und ausgesprochen resistent gegen jede Deutung und Korrektur wird« (ebd. 150).

Der ethnische Krieg schafft damit, wenn er erst einmal begonnen hat, unversöhnliche Gegensätze. Das kollektive Gedächtnis der jeweiligen ethnischen Gruppen bewahrt genügend traumatische Erfahrungen, um ein la-

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

tenten Gefühl der Berechtigung der eigenen Gewalttaten als Wiedergutmachung für selbst erlittenes Leid zu ermöglichen. Dabei erleichtert auch hier die auf der Ebene der ethnischen Gruppe wirksame psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz die Befriedigung dieser Rachegefühle gegenüber dem Feind. Nicht nur weil dieser, wie bisher gezeigt, als das »Böse« (Fornari 1974 zitiert nach Mentzos 1993, 132), was die eigene Gruppe bedroht, gesehen wird, sondern auch, weil seine Vernichtung zum Schutz der eigenen ethnischen Identität erfolgt und als eine notwendige und damit für die eigene Gruppe gute Tat verstanden wird. Das Gefühl, im Krieg letztendlich Gutes getan zu haben, spiegelt sich auch in den Erinnerungen der Kriegsteilnehmer wider. Es ermöglicht, als wichtigste Erinnerung an den Krieg, die positive Erfahrung der »Kameradschaft«¹⁰⁵ zu bewahren. Die »unvorstellbaren Eskalationen des Hasses und der Racheorgien« in ethnischen Kriegen sind nur als Ergebnis eines Zusammenspiels der »narzisstischen Kränkungen« und der daraus resultierenden »Realexternalisierung« mit einer machtpolitisch motivierten Kriegspropaganda, die diese Kränkungen ausnutzt, zu verstehen (Mentzos 1993, 130). Dabei verbinden sich die gängigen Maßnahmen allgemeiner Kriegspropaganda in ethnischen Kriegen mit den - mit der ethnischen Identität verbundenen - Gefühlen. Mit Ausbruch des Krieges werden die ohnehin bestehenden Ängste und Abneigungen gegen das Fremde mobilisiert. Die vorhandenen Projektionen werden durch die kriegerischen Handlungen zu Realexternalisierungen. Die schon im ethnischen Konflikt wirkende Phantasie, dass das Verschwinden (Assimilierung) des eigenen Volkes mit dem Schicksal eines individuellen Todes vergleichbar sei, wird im ethnischen Krieg zur Wirklichkeit.

Die Logik des ethnischen Krieges ist zwingend: Damit das Eigene überleben kann, muss das Fremde vernichtet werden. Wenn der Feind die fremde ethnische Gruppe an sich ist und ihr die Schuld am Krieg gegeben wird, dann sind nicht nur die eigenen kriegerischen Handlungen als notwendige Verteidigung der eigenen Gruppe legitim. Auch eigene Übergriffe gegen die fremde Zivilbevölkerung sind so gerechtfertigt. Nicht nur die psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz verhindert das Mitgefühl für den Feind. Auch das eigene erlittene Unrecht erschwert es, Mitleid mit den anderen zu empfinden.¹⁰⁶ Es führt dazu, dass Empathie für die Verluste und Verletzungen der Antagonisten fast ausgeschlossen ist (vgl. Volkan 1999, 234). Durch das selbst erlebte Unrecht wird das eigene Handeln als Notwehr oder als vom Gegner verschuldete Racheaktion gese-

hen. An dieser Stelle dehnt sich die Mythologisierung der Geschichte auf den ethnischen Krieg aus. Der jeweilige ethnische Krieg wird nicht als ein Ergebnis konkreten menschlichen Handelns und eigener beziehungsweise fremder politischer Entscheidungen verstanden. Stattdessen erscheint er als Teil eines natürlichen, seit Ewigkeiten währenden Überlebenskampfes der eigenen Ethnie. In diesem Kampf war das Eigene schon immer gut und das Fremde schon immer böse.

Die Mythologisierung der Geschichte der eigenen Ethnie als Überlebenskampf ist dabei eng mit der Mythologisierung des Territoriums verbunden. Auch hier wirkt der Mythos auf die schon in Kapitel 1/1.2.4 beschriebene Art und Weise. Reale Heimatgefühle gegenüber dem konkreten Siedlungsgebiet werden auf der Ebene des ethnischen Konflikts instrumentalisiert und für den Kampf um eigenes und fremdes Territorium mobilisiert. Der Mythos ermöglicht es, dass Ansprüche auf Gebiete erhoben werden, denen für die Geschichte der eigenen ethnischen Gruppe eine besondere Bedeutung beigemessen wird, die real aber von einer anderen Ethnie mehrheitlich bewohnt werden.¹⁰⁷ Zusammen mit gezielten Desinformationen über den eigenen Anteil am Ausbruch des Krieges¹⁰⁸ ist es die Mythologisierung, welche die ideologische Basis schafft, auf der die Realexternalisierung die Einsicht in die eigene Verantwortung und Schuld verhindert.

Jeder ethnische Krieg schafft so neue Voraussetzungen für eine selektive Erinnerung der ethnischen Gruppen und damit zu seiner Wiederholung. Das kollektive Gedächtnis der Ethnien wird in Bezug auf den ethnischen Krieg zum Träger einer fatalen Mythologisierung ihrer Geschichte.

1.4

Zusammenfassung

Aufbauend auf der Bedeutung der Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem in der Entwicklung des Menschen konnte gezeigt werden, dass die Herausbildung einer sozialen Identität über die Geschlechtsidentität hinaus auch die ethnische Identität beinhaltet (Erdheim 1988 und 1992; Bohleber 1992 und 1996; Volkan 1999 und 2000). Da Identität eine anthropologische Notwendigkeit (Nassehi/Weber 1990) ist, muss ein Angriff auf diese Identität verheerende Folgen haben und zu manifesten Gegenmaßnahmen führen (Molik 1992; Waldmann 1995; Römhild 1998) - ein Aspekt, der nicht nur für die individuelle ethnische Identität, sondern

auch für die ethnische Gruppe von besonderer Bedeutung ist und sich immer wieder in ethnischen Konflikten zeigt. Die schon auf der individuellen Ebene relevante Frage der Fremdenrepräsentanz gewinnt dabei im Wechselspiel zwischen Ethnizität und Ethnisierung (Elwert 1989, Heckmann 1992, Römhild 1998) auf der Ebene der Gruppe an Dynamik. Sie beeinflusst auch hier die Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem (Erdheim 1988 und 1992). Das Eigene gibt Sicherheit, während das Fremde Angst auslöst. Findet nun keine Öffnung gegenüber dem Fremden statt, die hilft, das mit Angst besetzte Bild zu relativieren und die eigenen Anteile am Fremden zu sehen, verschärft sich die Aufteilung. Das Eigene wird dabei als gut und rein, das Fremde als böse und unrein angesehen (Erdheim 1988 und 1992; Bohleber 1992; Heim 1992; Volkan 1999 und 2000). Diese Aufteilung ist die Basis, auf der sich die Angst vor dem Fremden instrumentalisieren und für aggressive Ziele missbrauchen lässt.

Unter bestimmten Bedingungen kann sich diese latent vorhandene Problematik dynamisieren und es zu einem offenen Konflikt kommen (Esser 1996). Ethnische Gruppen organisieren sich als ethnische Kolonie (Heckmann 1992), um zwischen dem vertrauten Alten und dem unbekanntem Neuen zu vermitteln. Ist Akkulturation möglich, kann es zu einer langfristigen Veränderung und Anpassung der verschiedenen Ethnien kommen. Kann keine Akkulturation stattfinden oder wird sie vom Versuch einer zwangsweisen Assimilation durch eine fremde Ethnie begleitet, kann dies die Bedeutung der ethnischen Kolonie verstärken. Der Prozess der Ethnizität kann somit - abhängig von den äußeren Bedingungen - zu einer Öffnung führen oder auch die Absonderung vom Fremden verstärken (Heckmann 1992). Die Entwicklung einer aktiven Politik einer ethnischen Gruppe hin zu einer Abgrenzung vom Fremden und einer gesteigerten Bewahrung des Eigenen ist in diesem Zusammenhang eng mit den ökonomischen und wirtschaftlichen Aufstiegsmöglichkeiten der jeweiligen ethnischen Eliten verbunden (Molik 1992; Waldmann 1995; Römhild 1998). Sind diese außerhalb der ethnischen Kolonie begrenzt oder unmöglich, findet vermehrt eine Besinnung auf die Werte der eigenen Ethnie innerhalb der jeweiligen Elite statt. Dies geht einher mit einer verstärkten Betonung der ethnischen Merkmale (Erdheim 1992; Heckmann 1992; Esser 1996) und einer zielgerichteten Bewahrung der ethnischen Kolonie. In diesem Prozess der Ethnizität hat Geschichte als ethnisches Merkmal eine besondere Funktion (Heckmann 1992; Elwert 1996; Möckel 1997; Römhild 1998). Ihre Mythologisierung ermöglicht es, die Quelle der Besonderheit des Eigenen in

der Vergangenheit zu sehen. Geschichte als Mythos leugnet Geschichte als Prozess (Barthes 1964; Greverus 1995) der Öffnung des Eigenen gegenüber dem Fremden. Damit ergänzt der Mythos des reinen Volkes die Funktion der Fremdenrepräsentanz auf der Ebene menschlicher Gruppenbildung. Sowohl die Geschichte als auch die Gegenwart werden nur dann positiv bewertet, wenn sich das Eigene darin finden lässt und es sich gegenüber dem Fremden behauptet (Römhild 1998).

Geschichte als Mythos führt darüber hinaus dazu, dass Differenzen innerhalb einer Gruppe gegenüber den äußeren Differenzen an Bedeutung verlieren. Der Mythos nivelliert also die schichtenspezifischen Unterschiede innerhalb der Ethnie durch die übersteigerte Betonung der ethnischen Gemeinsamkeiten (Erdheim 1988; Römhild 1998; Kaschuba 2001). Dies ermöglicht die Einbindung breiterer Teile der ethnischen Gruppe in die Organisation der Ethnie. In der Auseinandersetzung um die Bewertung des kulturellen Kapitals (Esser 1996) einer ethnischen Gruppe wird den jeweiligen Führern und Aktivisten nur eine Aufwertung der eigenen Person gelingen, wenn sich die eigene ethnische Gruppe gegenüber anderen ethnischen Gruppen behaupten kann. Das Schicksal der Ethnie wird von der jeweiligen Elite mit dem eigenen Schicksal gleichgesetzt. Eine Auflösung der Ethnie wird als Untergang verstanden, aus dem ein vollständiger Sinnverlust resultiert, einem kollektiven Tod vergleichbar (Brunn, Horch, Kappler 1992).

Der Konflikt zwischen ethnischen Gruppen unterliegt einer gewissen Gesetzmäßigkeit. Auf der Suche nach einer Unterstützung der eigenen Position findet - wenn möglich - der Zusammenschluss zu größeren Einheiten statt (Erdheim 1988; Mentzos 1993). Seit der Entwicklung der Nationalstaaten und der Erfindung des ethnisch reinen Volkes werden ethnische Gruppen von den verschiedenen nationalistischen Bewegungen für deren Interessen instrumentalisiert (Bohleber 1992; Kaschuba 1995; Nassehi 1997; Sigrist 1997). Die Vereinnahmung der Ethnien verläuft dabei entlang der durch den Nationalismus in ihrer Bedeutung zum Mythos erhobenen ethnischen oder nationalen Merkmale von Sprache und Herkunft sowie Rasse und Geschichte (Balibar 1990). Dabei entspricht die Zugehörigkeit einer ethnischen Gruppe zu einem größeren Volk durchaus dem Wunsch der Ethnie nach Sicherheit - ein Wunsch, der mit dem Grad der Bedrohung der eigenen ethnischen Kolonie an Bedeutung zunimmt und einer nationalistischen Politik entgegenkommt.

So entwickelt sich die brisante Situation doppelter (Waldmann 1995)

I Zur Theorie ethnischer Konflikte

beziehungsweise konkurrierender Minderheiten. Das heißt, eine ethnische Gruppe, die außerhalb des geschlossenen Siedlungsgebietes der Mehrheit ihres eigenen Volkes lebt und dort als Minderheit in der Auseinandersetzung mit anderen Ethnien benachteiligt ist, kann sich diesen wiederum auf der Ebene des Volkes überlegen fühlen, wenn sie hier Teil der mächtigeren Einheit ist. Dies kann zu einer Situation führen, in der zum einen mit einer Veränderung des Status quo eine Chance zur Aufwertung der eigenen ethnischen Gruppe verbunden wird. Zum anderen fördert eine solche Situation die Angst vor einer Abwertung des jeweiligen kulturellen Kapitals der verschiedenen Ethnien (Esser 1996). Spätestens jetzt findet eine Annäherung zwischen den Interessen der jeweiligen Elite und weiteren Teilen der ethnischen Gruppe statt. Während die Führer in erster Linie ihre persönliche Bestätigung im Aufstieg der eigenen Ethnie finden (Mentzos 1993; Volkan 1999 und 2000), sucht der größte Teil der Mitglieder der ethnischen Gruppe Sicherheit vor der Bedrohung (Waldmann 1982; Molik 1992; Römhild 1998; Volkan 1999 und 2000). Beide Interessen sollen durch die politische Organisation der Ethnie befriedigt werden. Kommt es bei der Auseinandersetzung um die Neubewertung des kulturellen Kapitals zu einer Verschärfung des Konflikts, organisieren die jeweiligen Aktivisten ihre ethnischen Gruppen auch militärisch. In einer so zugespitzten Situation haben es die radikalen Teile der jeweiligen Ethnien in der Hand, den Konflikt zu eskalieren und ihn in einen ethnischen Krieg übergehen zu lassen (Sundhaussen 2001). Dies kann sowohl im Namen der eigenen Ethnie als auch unter Berufung auf das Gesamtwohl eines gemeinsamen Volkes, einer gemeinsamen Nation geschehen.

Im ethnisch begründeten Krieg treten dann die schon auf der Ebene der Grenzziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden dargestellten Strukturen wieder zutage. Es findet eine Realexternalisierung (Mentzos 1993) statt: Das Fremde wird wirklich bedrohlich, also böse, während nur das Eigene wirklich Sicherheit vermittelt, also gut wird. Sicherheit gewährt im ethnischen Krieg nur die eigene Ethnie. Fällt man in die Hände des Fremden, ist man ihm ausgeliefert, unter Umständen verloren. Um vor einer potentiellen Bedrohung sicher sein zu können, muss das Fremde ausgeschieden werden. Nur durch die Vertreibung des Fremden gelingt es, das Eigene definitiv vor Übergriffen durch das Fremde zu schützen. Nur der Aspekt der Reinheit der eigenen Ethnie garantiert den Schutz vor dem feindlichen Fremden. Unreinheit steht jetzt für einen Anteil an eben diesem real bedrohlichen Fremden. Mit jeder kriegsbedingten Gewalttat ver-

schärft sich diese Aufteilung. Sie ermöglicht die in ethnischen Kriegen stattfindenden unglaublichen Grausamkeiten. Auf diesen Strukturen basieren auch die Massenvertreibungen in ethnischen Kriegen. Die eigenen Verletzungen werden zur Quelle scheinbar legitimer eigener Racheakte, welche die gleiche Reaktion bei der feindlichen Ethnie hervorrufen. Der ethnische Krieg erleichtert somit die auch in anderen kriegerischen Auseinandersetzungen stattfindende Entmenschlichung des Gegners - bei gleichzeitiger Idealisierung des Eigenen. Entlang dieser Dichotomie von eigenem Guten oder Reinen und fremdem Bösen oder Unreinen verläuft die Organisation des ethnischen Krieges. Die ethnischen Merkmale entscheiden darüber, ob die Bevölkerung der umkämpften Gebiete versorgt oder ausgeplündert wird. Sie entscheiden darüber, ob sie als »matter in the wrong place« vertrieben oder sogar als Geisel erschossen wird.

Das im ethnischen Krieg selbst begangene Unrecht wird dadurch legitimiert, dass man es als notwendig zur Verteidigung der eigenen Ethnie erklärt. Das am eigenen Leib erfahrene Leid wird im kollektiven Gedächtnis bewahrt und verhindert eine Auseinandersetzung mit der Geschichte (Moser 1992; Volkan 1999 und 2000). So bildet das kollektive Gedächtnis, bilden die in ihm bewahrten auserwählten Ruhmestaten und Traumata (Volkan 1999 und 2000), zusammen mit der Mythologisierung der Geschichte, die Basis, auf der ethnische Konflikte auch nach einer scheinbar langen Phase der Ruhe wieder mit aller Brisanz aufbrechen können. Dabei kann jede neuerliche Verschärfung auf die hier aufgezeigten Aspekte des Ethnischen zurückgreifen.

Es ist an dieser Stelle notwendig, noch einmal auf die Instrumentalisierung des Ethnischen durch den Nationalismus und den Rassismus einzugehen. Die hier vorgetragenen Überlegungen zu einer Theorie ethnischer Konflikte gehen über die Ebene der ethnischen Gruppe hinaus und beinhalten auch eine Auseinandersetzung mit dem Mythos von Volk und Nation. Dieser Mythos ist deswegen so mächtig, weil er die Wirklichkeit beständig aus ihrer Augenscheinlichkeit heraus erklärt. Er verwandelt dabei die Ergebnisse menschlicher Entwicklung in ihr Gegenteil: Aus Geschichte wird Natur (Barthes 1964). Der Mythos spielt für die nationalistische und rassistische Ideologie eine wichtige Rolle. Ohne rassistische Theorie gibt es keinen Rassismus (Balibar 1990). Auch in der Theorie funktioniert der Mythos nach dem schon aufgezeigten Schema: Er bedient sich der anthropologischen Notwendigkeit einer sozialen Identität (Nassehi/Weber 1990), die als Ergebnis menschlicher Geschichte sowohl eine unterschiedliche Ge-

schlechtsidentität als auch verschiedene ethnische Identitäten umfasst (Erdheim 1988; Volkan 1999 und 2000), und führt sie auf die unterschiedliche Natur des Menschen beziehungsweise auf die »animalische Konkurrenz zwischen den verschiedenen Stufen des Menschseins« (Balibar, 1990, 72) zurück. Auf diese Weise findet der Mythos Zugang zum wissenschaftlichen Diskurs und zeigt sich in Ansätzen auch in den Sozialwissenschaften. Die Definition des Volkes als »das umfassendste ethnische Kollektiv« und der Nation als »ein ethnisches Kollektiv«, das ein »ethnisches Gemeinsamkeitsbewusstsein« teilt (Heckmann 1992), ist Teil dieses Mythos. Sie ist Ausdruck der ideologischen Vereinnahmung des Ethnischen durch den Nationalismus und beinhaltet die Übertragung der mit der ethnischen Identität verbundenen Gefühle auf die Ebene des Volkes und der Nation. Ethnische Identität ist Ergebnis und Ausdruck real gelebter Verhältnisse. Ethnische Gruppen organisieren Verwandtschaft entlang familiärer Strukturen von sich »face to face« (Anderson 1988) gegenüberstehenden Individuen. Auf der Ebene des Volkes und der Nation bleiben sich die Menschen aufgrund ihrer Anzahl fremd. Vom Volk als »ethnischem Kollektiv« zu sprechen, bedeutet, eine Verwandtschaft zu suggerieren, die zwangsläufig real nicht existieren kann. Diese fiktive Ethnizität (Balibar 1990) ist die Grundlage, auf der eine nationalistische und rassistische Ideologie fußt. Sie ermöglicht es, die mit der ethnischen Identität verbundenen Gefühle von Zuneigung, Fürsorge und Solidarität, aber auch von Angst, Wut und Aggression für das Phantasma der Nation (Bohleber 1992) zu missbrauchen. Die Möglichkeiten, die mit diesem Missbrauch verbunden sind, sind offensichtlich. Sie bestehen darin, sowohl die wirtschaftlichen und sozialen Differenzen innerhalb der Gesellschaft zu überdecken, als auch die auf der Ebene der ethnischen Gruppe selbstverständlichen Fähigkeiten von Verantwortung, aber auch Selbstaufopferung für nationalistische Ziele zu nutzen.

Die grundsätzliche Bedeutung der Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem in der Entwicklung des Menschen und die in der Adoleszenz entwickelte ethnische Identität sind die psychischen Grundlagen, auf denen Ethnizität und Ethnisierung aufbauen. Eine entsprechende Erscheinungsform können sie auf der Ebene der ethnischen Gruppe (Barth 1969; Elwert 1969; Römhild 1998) in der ethnischen Kolonie finden. Mit dieser Organisation der ethnischen Gruppe geht in der Regel die Ausbildung eines kulturellen Kapitals (Esser 1996) und die Entwicklung einer ethnischen Mentalität (Roth 1997) einher. Die dargestellten Strukturen erschweren die

auf allen Stufen der menschlichen Entwicklung notwendige Öffnung hin zum Fremden (Mentzos 1993), zur Kultur. Wenn diese Öffnung nicht stattfindet, kann der Austausch zwischen Eigenem und Fremdem nicht gelingen und der aus dem Missbrauch des Ethnischen für rassistische und nationalistische Ziele resultierende fatale Kreislauf ethnischer Differenzen und ethnischer Kriege nicht durchbrochen werden.

Im Folgenden soll das exemplarische Scheitern eines solchen Prozesses der Öffnung hin zur Kultur ebenso wie der Missbrauch des Ethnischen für die Ziele des Nationalismus an der Geschichte der Banater Schwaben verfolgt werden.

Anmerkungen zum Kapitel I

- 1 Georg Elwert verwendet als Gegenstück zur essentialistischen Definition, unter Berufung auf Barth (1969), die formalistische Definition, »die den formalen Akt der sozialen Handlung des Grenzziehens als solchen in den Vordergrund stellt« (Elwert 1989,19).
- 2 Römhild (1998) gibt ihrer Arbeit über die Russlanddeutschen denn auch nicht umsonst diese Überschrift.
- 3 Volkan unterscheidet Kernidentität von sogenannten Unteridentitäten (z.B. dem Beruf). »Was die Kernidentität eines Individuum ... von diesen Unteridentitäten unterscheidet, ist der Grad der Angst, den das Individuum empfindet, wenn es eine Gefährdung seiner psychischen Existenz wahrnimmt« (Volkan 2000, 934).
- 4 Volkan (2000, 936) beschränkt seine Untersuchung auf die externalisierten Objektbilder, da diese - gegenüber den internalisierten Objektbildern - für die Klärung der Frage nach der Verbindung zwischen Kernidentität und Großgruppenidentität entscheidend sind.
- 5 Mentzos (1993,150) spricht in Zusammenhang mit der Projektion von eigenen »bösen« Anteilen auf eine dritte Person oder Gruppe auch von einer Realexternalisierung, wenn die Person oder Gruppe sich dann auch real »böse« verhält.
- 6 Mario Erdheim verweist im selben Aufsatz auf den Ödipusmythos und arbeitet an der Geschichte des Ödipus noch einmal den Zusammenhang zwischen Eigenem und Fremdem heraus. Ödipus wird von dem Diener, der sich weigert, ihn zu töten, in die - hier - rettende Fremde geschickt. Als Ödipus von der Prophezeiung hört, flieht er aus der Heimat, die die Fremde für ihn geworden war, in seine ursprüngliche Heimat, ohne sich dessen bewusst zu sein. Hier findet die Tragödie - das verhängnisvolle Eigene - statt. Dabei wird beide Male, zuerst vom Diener und dann von Ödipus selbst, die Lösung für die Probleme in der Heimat in der Fremde gesucht, ohne jedoch der eigentlichen Heimat und ihrer Probleme dadurch entkommen zu können (vgl. ebd. 260).
- 7 Die Bedeutung von Xenophobie und Exotismus im Umgang mit dem Fremden und der Geschichte wird in meiner Arbeit an unterschiedlichen Punkten von Bedeutung sein. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass die Ambivalenz dieser Gefühle eine große Rolle in der Einstellung von Siedlern und ethnischen Gruppen gegenüber der alten Heimat und der neuen Umgebung spielt.
- 8 Mario Erdheim weist daraufhin, dass auch Claude Levi-Strauss in seinem Aufsatz über die Familie den Begriff Gesellschaft in einem ähnlichen Sinn wie Kultur verwendet (vgl. Erdheim 1992, 737).

Anmerkungen zum Kapitel I

- 9 Dieser Aspekt der Verwendung des Kulturbegriffs wird im Kapitel 1/1.2.2 bei der Untersuchung der Mythologisierung des Volksbegriffs wieder aufgegriffen.
- 10 Ähnlich formuliert es Cohen (1974): »Kultur besteht ... aus allem, was von anderen Menschen oder von deren Werken gelernt ist« (zitiert nach Viveló 1981, 51).
- 11 Im *Handbuch der Kulturanthropologie* spricht F. Viveló (1981, 50) von dem Begriff der Kultur, der die Gesamtheit der Lebensweise eines Volkes bezeichnet, während Gesellschaft als »... eine Gruppe oder Population von Menschen definiert (wird), die entweder physisch oder durch ihre Kultur (besonders durch ihre Sprache) von anderen, ähnlichen Einheiten getrennt ist« (ebd. S. 53). Damit wird der Begriff der Kultur und der Gesellschaft sehr nahe an den Begriff des Volkes angesiedelt. Diese Nähe erschwert aber die notwendige Distanz, um die Unterschiede zwischen Volk, Ethnie und Kultur aufzuzeigen und die Bedeutung dieser Begriffe für die Entwicklung des Menschen von ihrer Instrumentalisierung in ethnischen Konflikten zu trennen.
- 12 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Konstruktion von Ethnie, Volk und Nation findet im Kapitel 1/1.2 statt.
- 13 Akhtar (1992) siedelt die Anfänge der Herausbildung ethnischer Identität in der ödipalen Phase an, während Volkan davon ausgeht, dass die Grundlagen der ethnischen Identität - er verwendet den Begriff Großgruppenkernidentität - in der präödipalen Phase geschaffen werden (Volkan 1999, 44). Einigkeit besteht aber darüber, dass sich die Kernidentität - sie beinhaltet den Aspekt der ethnischen Identität - letztlich erst in der Adoleszenz wirklich herauskristallisiert (Volkan 1999, 41).
- 14 Niethammer (2000) wendet sich explizit gegen jede Form der Verwendung des Begriffs der »kollektiven Identität«, da es seiner Meinung nach grundsätzlich keinen Schutz vor dem »...unbewußten Hinübergleiten aus der harmlos erscheinenden Forderung nach kultureller oder politischer Identität in die Legitimation von Gewalt« (Niethammer 2000, 627) gibt.
- 15 Einen aktuellen Überblick über den Begriff der Identität aus der Sicht der Psychoanalyse gibt Bohleber (1996).
- 16 Siehe auch Nassehi (1997). Nassehi verweist in diesem Zusammenhang auf die »aus post-strukturalistischen Motiven erarbeitete Dekonstruktion des Geschlechts«, die aufzeigt, dass die gesellschaftliche Bedeutung des Geschlechts, ebenso wie eine Unterscheidung in ein biologisches Geschlecht auf der einen Seite und einem kulturellen Geschlecht auf der anderen Seite, selbst wiederum eine kulturelle Konstruktion ist. Nassehi überlässt dabei die Frage, welche Bedingungen notwendig sind, damit die Möglichkeit besteht, »ohne Geschlecht zu sprechen, zu denken und zu handeln«, einer späteren »genauerer Analyse« (Nassehi (1997, 196 ff).
- 17 Volkan (2000, 939) verweist hier auf die Frage, was »Schottisch-Sein« bedeuten kann. Er gibt als Beispiele für die bei der Externalisierung positiver Gefühle benutzten Objekte schottischer Kinder den Kilt und den Dudelsack an, mit denen zahlreiche Dinge assoziiert werden können: Clans, Kampf um die Unabhängigkeit, Epen und Gedichte, Sprache und Dialekt etc.
- 18 Laut Maria Greverus bezeichnete Helen Lynd (1958) diese beiden Fragen als die Identitätsfragen. (1995, 2).
- 19 Balibar (1990, 72 und 84 Anmerkung 31) weist auf die Positionen des Neo-Rassismus hin, der mittels der Soziobiologie versucht, die »altruistischen Gefühle« gegenüber der Familie, der Verwandtschaft als anthropologische Konstante zu beschreiben und zu hierarchisieren, um so deren natürliche Existenz auch auf der Ebene der ethnischen Gemeinschaft zu erklären. Diese Position des Neo-Rassismus, die scheinbar verwandt mit dem hier dargestellten Ablösungsprozess ist, ist Teil des Mythos von Volk und Nation. Dieser Versuch von Nationalismus und Rassismus, das Ethnische für ihre Ideologie zu missbrauchen, wird im Kapitel 1/1.2.2 ausführlich untersucht.

- 20 Während Erdheim (1988) vom Ethnischen spricht, gebrauchen Heckmann (1992) und Regina Römhild (1998) auch den Begriff der Ethnizität.
- 21 Der Versuch, Ethnizität mit biologischen und damit rassistischen Kategorien in Verbindung zu bringen und ihr dadurch den Anschein eines »ursprünglichen Seinszustandes« des Menschen zugeben, wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch genauer untersucht werden (Siehe vor allem Kapitel 1/1.2.3).
- 22 Dabei hat Ethnizität andere Begriffe wie »Stamm«, »Rasse«, »Volk«, »Nation«, »ethnische Gruppe« verdrängt. Einige dieser von Heckmann aufgeführten Begriffe tauchen bei ihm als »Grundkategorien« des Ethnischen wieder auf. Die Begriffe »Volk« und »Nation« sind aber ebenso wie »Rasse« selbst schon Bestandteile von Ideologie gewesen, so dass sie außerhalb eines alltagssprachlichen Gebrauchs als wissenschaftliche Kategorien für die Analyse von Ethnizität nur insofern tauglich sind, als sie selbst Teil der kritischen Untersuchung werden (Siehe Kapitel 1/1.2.2). Aus diesem Grund werde ich an dieser Stelle nur die Begriffe »ethnisches Kollektiv« bzw. »ethnische Gruppe« einführen und die Begriffe Volk und Nation anders als Heckmann (vgl. Heckmann 1992, 47ff.) nicht benutzen.
- 23 Im weiteren Verlauf der Arbeit wird der Begriff des Ethnischen nur allgemein als Oberbegriff für die verschiedenen Aspekte benutzt. In Bezug auf das Verhältnis der Eigen- zur Außenzuschreibung ethnischer Gruppen wird Heckmann(1992) und vor allem Römhild (1998) gefolgt und hier deren Unterscheidung zwischen Ethnizität - als Eigen- und Ethnisierung als Außenzuschreibung - beibehalten.
- 24 Heckmann nimmt bei den Grundkategorien von Ethnizität eine Differenzierung zwischen ethnischer Gruppe und ethnischem Kollektiv vor. Ethnische Gruppe ist dabei ein ethnisches Kollektiv, welches sich als Teilbevölkerung von der Mehrheitsbevölkerung einer staatlich organisierten Gesamtgesellschaft unterscheidet und selbst Teil eines größeren ethnischen Kollektivs (Volkes) ist. In anderen Arbeiten wird aber ethnische Gruppe oder Ethnie im Sinne von Heckmanns ethnischem Kollektiv verwandt (vgl. Elwert 1989; Erdheim 1988; Römhild 1998), sodass die Begriffe Ethnie, ethnisches Kollektiv und ethnische Gruppe synonym verstanden werden können. Volkan (1999/2000) verwendet wiederum den Begriff der »Großgruppe« synonym zum Begriff der »ethnischen Gruppe« (vgl. Volkan 2000, 950).
- 25 Bei Karl Otto Hondrich heißt es hierzu: »Die Tatsache oder der Wunsch, irgendwo hin- und dazuzugehören, ist eine mächtige Wirkkraft des sozialen Lebens - vielleicht die gesellschaftliche Bewegungs- und Bindekraft schlechthin« (Hondrich 1996, 100).
- 26 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Systemtheorie in Bezug auf die Bedeutung der Grenzziehung für die Herausbildung sozialer Gruppen, wenn auch aus einer anderen Perspektive, zu ähnlichen Ergebnissen wie die Psychoanalyse kommt (vgl. Nassehi/Weber 1990; Nassehi 1997).
- 27 Als Beispiel sei hier nur auf die Übernahme des Tabaks, des Kakaos und der Kartoffel von der autochthonen Bevölkerung Amerikas durch die Europäer zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert verwiesen.
- 28 Mentzos (1993, 134) verweist auf VamikD. Volkan, der die Hypothese aufstellt, dass gerade bei einer großen Ähnlichkeit zwischen Ethnien die Abgrenzung voneinander oft besonders massiv ist, um die eigene Identität erhalten zu können. Er nennt als Beispiel die Türken und Griechen auf Zypern.
- 29 Während sich Europa den Reichtümern der »Neuen Welt« öffnete und von ihnen profitierte, weigerte sich gleichzeitig ein großer Teil der europäischen Denker wie Bacon, Hume, Montesquieu, Voltaire, die Ureinwohner Amerikas als ihre Nächsten anzuerkennen. Andere wie der Graf Buffon (1707-1788) sprachen ihnen sogar eine Seele ab und erklärten sie zu Tieren (vgl. Eduardo Galeano 1981, 53). Wallerstein (1990, 41) weist auf den Zusammenhang zwischen Sexismus und Rassismus hin, der sich schon in der Ideologie der

Anmerkungen zum Kapitel I

- Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert zeigt, in der Frauen und Nichtweiße keine Erwähnung finden.
- Nur kurz sei hier noch auf den schon dargestellten Zusammenhang zwischen Xenophobie und Exotik verwiesen und für das achtzehnte Jahrhundert Jean Jaques Rousseau (1712-1778) als Vertreter der Exotik genannt.
- 30 »Ethnozentrismus ist der Terminus, der für Gruppenbezogenheit verwendet wird; er bezeichnet die Tendenz, die eigene Kultur als Mittelpunkt von allem zu sehen, als das Maß, mit dem alle anderen Lebensstile gemessen werden« (Vivelo 1981, 46).
- 31 Heim verweist auch auf die Sozialanthropologin Mary Douglas, die in *Reinheit und Gefährdung* (1966) das Modell des Körpers und seine Symbolik für die Ethnographie von Reinheitsritualen und Schmutzabwehr hinzugezogen hat. Untersuchungen, die diese Aussage sowohl für moderne europäische Gesellschaften als auch für außereuropäische Stammesgesellschaften geltend machen, basieren auf Douglas' Arbeit (vgl. Heim 1992, 726).
- 32 Erikson (1982) beschreibt den unterschiedlichen Umgang mit Körperexkrementen bei den Dakota und den weißen Siedlern in Nordamerika im 19. Jahrhundert, der bei beiden Gruppen ein gegenseitiges Gefühl der Unreinheit auslöste. Siehe hierzu auch die verschiedenen Erzählungen von Mari Sandoz (1942 und 1953). Sandoz beschreibt überzeugend den Ekel der Prärieindianer vor den Gerüchen des weißen Mannes.
- 33 Die Metapher, das Volk bzw. den Staat als einen Körper, einen lebendigen Organismus zu verstehen, wurde oft in Bezug auf den Nationalismus untersucht und wird im Kapitel 1/1.2.2 ebenfalls aufgegriffen werden. Ich möchte diese Metapher aber auch für die ethnische Gruppe verwenden, da - wie zu zeigen sein wird - sie schon auf dieser Ebene bedeutsam ist.
- 34 Der an dieser Stelle von Erdheim verwendete Kulturbegriff ist entsprechend seiner eigenen Definition ungenau, da er hier ja gerade über die Stabilität und Kontinuität von Gruppenstrukturen spricht. Diese Strukturen verändern sich aber, wie er an anderer Stelle gezeigt hat, gerade durch die Aufnahme des Fremden und verlieren je nach Intensität der Auseinandersetzung an Stabilität. Es hätte sich daher angeboten, die Verwendung des Begriffs Kultur zur Beschreibung des »symbolischen Sinnhorizonts« (Nassehi 1997,185) einer stabilen ethnischen Gruppe zu erklären bzw. zu ergänzen.
- 35 Erdheim (1992, 738) sieht in den immerwährenden ethnischen Auseinandersetzungen den wichtigsten Grund für die Herausbildung des Staates.
- 36 Interessant ist der von R.Heim gegebene Hinweis auf den englischen Lord Chesterfield, der Schmutz als »matter in the wrong place«, als Materie am falschen Platz bezeichnete. Erde im Garten ist einfach Erde und Erde im Wohnzimmer hingegen Schmutz (vgl. Heim 1992, 722). Im übertragenen Sinn ist somit das Fremde in der notwendigen Distanz einfach nur fremd. Nur wenn es dem Eigenen zu nahe kommt, wird es zum Dreck, der ausgeschlossen werden muss.
- 37 Zur historischen Entwicklung des Kolonie-Begriffs siehe Heckmann (1992, 97). Laut Heckmann gibt es für Kettenwanderung in die Bundesrepublik noch keine umfassenden Untersuchungen, sodass er seine Analyse diesbezüglich unter anderem mit Studien über Kettenwanderung im 19. Jh. in die USA und Deutschland belegt (vgl. Heckmann 1992, 99 und 164ff). Diese Untersuchungen sind aber von entscheidender Aussagekraft in Bezug auf die Situation von klassischen Auswanderersiedlungen und damit auch für den innerhalb dieser Arbeit relevanten Bereich.
- 38 Richter (1997, 73) arbeitet aus systemtheoretischer Sicht den zwingenden Aspekt der Aus- bzw. Eingrenzung für die Existenz der Nation heraus: »Nur ein Außen macht ein Innen möglich.«
- 39 Dieses Prinzip der »Kettenwanderung« konnte unter anderem für die deutschen Einwanderer

- derer in die USA im 19. Jahrhundert nachgewiesen werden. Nur eine Minderheit von ihnen kam nach Amerika, ohne vorher andere deutsche Siedler dort gekannt zu haben. »Das >verpflanzte Dorf< war ein weit verbreitetes Siedlungsmuster« (Heckmann 1992, 99).
- 40 Heckmann verweist an dieser Stelle auf den mit dieser Form von Organisation kultureller und ethnischer Aktivitäten verbundenen Begriff des »Zentrums«.
- 41 Waldmann gibt für die Einwandererkolonie in Chile verschiedene Phasen der Akkulturation an. Nach der Einwanderung (1. Phase), und nach dem Aufbau der Kolonie (2. Phase) kommt es in den folgenden drei Phasen zu einem endgültigen Bedeutungsverlust der ethnischen Kolonie und der Hinwendung zur chilenischen Gesellschaft in der letzten der 5. Phase (vgl. Waldmann 1982, 244). Heckmann verweist zu Recht darauf, dass sich aus den verschiedenen Generationsmodellen nur schwerlich eine allgemeingültige Theorie der verschiedenen zeitlichen Schritte von Assimilierung und Akkulturation entwickeln lässt, da der zeitliche Ablauf von zu vielen anderen Variablen beeinflusst wird (vgl. Heckmann 1992, 173).
- 42 Der Ethnologe Richard Thurnwald führte für den Prozess der Anpassung an das Fremde und den Austausch mit dem Fremden den Begriff der Akkulturation ein (vgl. Weber-Kellermann 1962, 47).
- 43 Siehe auch Kapitel 1/1.1 und 1/1.2.1 dieser Arbeit.
- 44 Unter ethnischer Schichtung ist hier eine zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen bestehende soziale Ungleichheit gemeint (vgl. Heckmann 1992, 91 ff).
- 45 So schreibt Peter Waldmann in Bezug auf deutsche Siedler, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Chile eingewandert waren: »Vor allem läßt sich der Beitrag der Frauen zur Bewahrung der alten Sitten und Anschauungen kaum hoch genug einschätzen. Noch bei einer Untersuchung im Jahre 1950 zeigte sich, daß viele Frauen in den deutschstämmigen Kolonien nur des Deutschen mächtig waren, folglich in ihrem Erfahrungshorizont auf jene Lebensinhalte beschränkt blieben, die an sie auf deutsch herangetragen und vermittelt wurden« (Waldmann 1982, 241).
- 46 Weber-Kellermann (1962, 57) erzählt von einer Begegnung mit einer dreißigjährigen Frau aus der »schwäbischen Türkei«, die an zwei Abenden 21 verschiedene, zum Teil vielstrophige deutsche Lieder aus ihrer Mädchenzeit vorsang. Die Sängerin konnte darüber hinaus auch einige ungarische Lieder vortragen, vermochte aber auf die Frage nach gemischten Liedern kein Einziges zu nennen.
- 47 Volkan (2000, 942) spricht diesbezüglich von einer Eltern/Lehrer - Kind - Interaktion.
- 48 Zwischen Nationalstaaten und den verschiedenen ethnischen Minderheiten nimmt deswegen die Frage des »muttersprachlichen« Unterrichts eine zentrale Stellung ein. In Situationen, in denen es zu einer offenen Auseinandersetzung über die Hegemonie innerhalb eines Nationalstaates kommt, ist das Verbot der Minderheitensprache durch den Nationalstaat eine der ersten Maßnahmen, um die ethnische Einheit der Nation durchzusetzen. Siehe hierzu auch Kapitel 1/1.2.4.
- 49 »Spezifisch« steht bei Esser für die Tatsache, dass die verschiedenen Formen ethnischen Kapitals nur im Rahmen der betreffenden Ethnie von Wert sind und kaum in andere soziale Räume transferiert werden können (vgl. Esser 1995, 65).
- 50 Esser verwendet hier den Begriff »kulturell« zur Beschreibung ethnischer Besonderheiten eindeutig im Sinne des von Nassehi (1997, 185) gemeinten »symbolischen Sinnhorizonts« einer spezifischen Gesellschaft. Er differenziert dabei nicht zwischen ethnisch und kulturell im Sinne eines unterschiedlichen Anteils des Fremden.
- 51 Zu den verschiedenen Ursachen von Auswanderung siehe G. Albrecht (1972).
- 52 Eine ausführliche »literaturanthropologische« Auseinandersetzung mit dem »Heimatphänomen« bietet Greverus (1972).
- 53 Die hier von Erdheim gemachte Aussage über die Bedeutung der »kulturellen Identität«

- und des »Ethnischen« leidet an der undifferenzierten Verwendung der Begriffe »kulturell« und »ethnisch«. Die Vermischung der Begriffe »Ethnie« und »Kultur« findet besonders häufig statt, wenn der »symbolische Sinnhorizont« (Nassehi 1997, 185) einer ethnischen Gruppe beschrieben werden soll. Römhild (1998,160) wendet sich zu Recht, ganz im Sinn der eigentlichen Position Erdheims (vgl. 1992, 740 oder auch diese Arbeit), gegen diese Gleichsetzung von ethnischer und kultureller Identität. Sie muss aber einräumen, dass sich der ethnisierte Kulturbegriff mehr und mehr durchgesetzt hat und sich an einer in der Wirklichkeit oft festzustellenden kulturellen Beschränkung auf ethnische Grenzen orientiert (vgl. ebd. 161).
- 54 Anthropologen unterscheiden in diesem Zusammenhang zwischen wirklichen, d. h. biologischen Verwandten und klassifikatorischen Verwandten, d.h. Verwandten, die als solche klassifiziert werden, real aber nicht biologisch verwandt sind (vgl. Viveló 1988, 222).
- 55 Viele Anthropologen bezweifeln den Nutzen einer Terminologie der Verwandtschaftsbeziehungen, da es keine allgemeingültige, umfassende Terminologie gibt (vgl. ebd. 219).
- 56 Zum Aspekt der Abgrenzung vom damals weit verbreiteten modernisierungstheoretischen Argument, dass der Erhalt von Ethnien den mangelnden Kontakten zwischen den einzelnen Gruppen bzw. dem niedrigen Grad der Modernisierung zuzuschreiben war, siehe: Sonderband AS 91(1991, 128), Heitmeyer (1996, 31ff), Nassehi (1990, 276ff)
- 57 Alle genannten Autoren beziehen sich dabei auf Frederik Barth, der zur Revision des essentialistischen Konzeptes bahnbrechend gewirkt hat. Siehe hierzu Barth (1981).
- 58 Neben anderen Beispielen nennt Elwert die Tugen und Njemps in Kenia. Veränderungen in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einer Gruppe entstehen dort entlang der Besitzverhältnisse. »Tugen, die genug Weidetiere akkumuliert haben, werden zu Njemps; Njemps ohne Tiere werden zu Tugen« (Elwert 1989, 14).
- 59 Siehe Kapitel 1/1.1. Zum grundsätzlichen Verhältnis von Zufälligkeit und Notwendigkeit siehe Robert Havemann (1964, 84).
- 60 Auf diesem Widerspruch beruht auch die Differenz zwischen der essentialistischen und konstruktivistischen Definition ethnischer Gruppen.
- 61 So wurde als ein Ergebnis des Krieges im ehemaligen Jugoslawien serbo-kroatisch als Sprache aufgegeben und durch jeweils serbisch bzw. kroatisch ersetzt. Im neuen kroatischen Wörterbuch wurde versucht, bestimmte Begriffe als typisch kroatisch zu erklären und andere als typisch serbisch nicht mehr aufzunehmen (vgl. Riedel 1997, 56). Ein anderes Beispiel gibt Georg Elwert: »Die Chinesen in Jamaika z. B. wechselten erst die Sprache und dann die Religion und behielten doch eine ethnische Identität - sie nutzten nämlich die neu erworbene katholische Religion als Abgrenzungskriterium« (Patterson 1978 zitiert nach Elwert 1989, 25). In diesem Zusammenhang sind auch die Differenzen zwischen verschiedenen Strömungen innerhalb der Religionen als aktive Abgrenzung zu verstehen: im europäischen Raum die Entwicklung des Protestantismus im 16. Jahrhundert und in Kleinasien die frühzeitige Trennung von Sunniten und Schiiten. Ebenfalls interessant sind die Veränderungen innerhalb der afro-amerikanischen Bevölkerung in den 50er und 60er Jahren, die in Zusammenhang mit der ausgebliebenen sozialen und politischen Gleichstellung zu sehen sind. Nach einer Phase der Annäherung an den anglo-sächsischen Lebensstil, z. B. in Form von geglätteten Haaren, heller Schminke und einer Bewunderung der helleren Mischlinge, dann die Abgrenzung im Zuge der Entwicklung eines afro-amerikanischen Selbstbewusstseins und die damit verbundene Betonung der krausen Haare und der schwarzen Haut (vgl. Alex Haley 1968).
- 62 So wurden im berühmten Bund der »fünf Nationen« der Irokesen der irokesische Stamm der Huronen als Feind bekämpft, während die Delawaren, ein Stamm der Algonkin, in den Bund, wenn auch als untergeordnetes Mitglied, aufgenommen wurden (vgl. La Forge 1966, 44 ff und 1961, 53).

- 63 Weit verbreitet war bei einigen nordamerikanischen Indianerstämmen, wie z.B. den Irokesen, die Sitte, Angehörige feindlicher Gruppen, wenn diese ihre alte Zugehörigkeit aufzugeben bereit waren, in den eigenen Stamm aufzunehmen und dadurch erlittene Verluste auszugleichen (vgl. La Farge 1961, 53).
- 64 Siehe hierzu auch Römhild (1998, 12). Regina Römhild stellt den Unterschied zwischen dem ethnischen Konstrukt einer vorgestellten Kultur und praktizierter Kultur in den Mittelpunkt ihrer Arbeit.
- 65 Dan Diner weist darauf hin, dass die Erforschung der Vergangenheit, ähnlich wie bei anderen Kulturwissenschaften auch, selbstverständlich vom Wissenschaftler, hier dem Historiker, nicht zu trennen ist. Historiker versuchen, Geschichte anhand von Texten, unter Zuhilfenahme kritischer Methoden, zu interpretieren. Diese Interpretation unterliegt notwendigerweise auch den spezifischen Einstellungen und Blickwinkeln der jeweiligen Zeit, in der der Historiker forscht (vgl. Adelbert Reif im Gespräch mit Dan Diner 1999, 804). D.h. Geschichte im Sinne einer Darstellung ist nie »objektiv«, sondern immer auch eine Interpretation, was selbstverständlich aus der Sicht der Wissenschaft den Historiker nicht von einem Wahrheitsanspruch entbindet (vgl. ebd. 804, vgl. hierzu auch Möckel 1997, 489).
- 66 Möckel (1997, 480 ff) spricht im Zusammenhang mit dem Geschichtsbewusstsein ethnischer Minderheiten von Geschichte als »moralischer Anstalt« und »Rechenschaftslegung« und vom historischen Bewusstsein als »Waffe«.
- 67 Zur Doppeldeutigkeit der Aussage des Mythos als Nachricht und Feststellung siehe Barthes (1964, 105).
- 68 Siehe hierzu auch Greverus (1995, 21). Greverus spricht in diesem Zusammenhang vom Betrug um Geschichte, indem die »Schöpfer und Träger der Geschichte, die Menschen, geschichtslos gemacht« werden.
- 69 »Franzosen, Schweden, Deutsche, Schotten, Polen, Tschechen, Armenier beispielsweise sind Namen für >Völker<. Wenn wir vor 1990 von >Deutschen< in diesem ethnischen Sinne sprachen, waren damit Angehörige beider deutscher Staaten, aber etwa auch deutsche Bevölkerungen auf dem Balkan gemeint« (Heckmann 1992, 49).
- 70 »Daß Ethnien und Nationen eigentlich vorgestellte Gemeinschaften bzw. >Erfindungen< sind, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie für diejenigen, die sich ihnen zuordnen oder ihnen zugeordnet werden, zwangsläufig soziale Wirklichkeit werden« (Römhild 1998, 147).
- 71 »Die Nation wird als ethnische Gemeinschaft imaginiert« (Sigrist 1997, 49).
- 72 Eine historische Darstellung der Herausbildung des Volksbegriffs in Deutschland und seine wichtigsten Stationen (Reformation, Napoleonische Befreiungskriege, Vormärz, 1848, Bismarck und das Kaiserreich, Nationalsozialismus) kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen. Es liegen dazu auch umfassende Arbeiten vor. Grundsätzlich wichtig für die Entwicklung des Volksbegriffs im Abendland, speziell in Deutschland, sind die Arbeiten von Elias 1976 und 1989.
- 73 Schottenwitze in Großbritannien, Ostfriesenwitze in Deutschland sind nur zwei Beispiele dieses weit verbreiteten Umgangs mit ethnischen Besonderheiten innerhalb einer Nation.
- 74 Die Herausbildung des Nationalitätenprinzips als organisatorische staatliche Struktur fällt in das 19. Jahrhundert (vgl. Kaschuba 1995).
- 75 Nach Balibar (1990, 83, Anm. 26) ist jeder Rassismus zumindest hypothetisch pessimistisch, droht doch die eigene, vermeintlich höhere Rasse bzw. Kultur zwangsläufig in der Masse des minderwertigen Fremden zu versinken, wenn es dem Rassismus nicht gelingt, durch eine radikale Entscheidung den Selbstlauf der Dinge zu stoppen.
- 76 Bohleber verweist darauf, dass in der Gedankenwelt der europäischen Kultur der Körper als Metapher für den Staat fest verankert ist, besonders aber in Deutschland eine lange Tra-

Anmerkungen zum Kapitel I

- dition der Vorstellung der Nation als eines Organismus besteht. Siehe hierzu auch Heim (1992, 725).
- 77 Regina Römhild (1998) hat diesen Prozess für die Entwicklung eines Identitätsgefühls überzeugend am Beispiel der Russlanddeutschen beschrieben.
- Wie Bielefeld (2001, 4) aber treffend in Hinblick auf ethnische Gruppen sagt: »Unsicherheit soll in Sicherheit verwandelt werden. Aber nicht die Unsicherheit erweist sich als gefährlich, sondern der Herstellungsprozess der Sicherheit oft als tödlich.«
- 78 Waldmann gibt hierzu verschiedene Beispiele an: Israelis und Palästinenser im Nahen Osten, Protestanten und Katholiken in Nordirland, Tamilen und Singhalesen auf Sri Lanka (Waldmann 1995, 106f).
- 79 Ähnlich formuliert es Balibar (1990, 59): »Es ist durch nichts gerechtfertigt, den Nationalismus der Herrschenden mit dem Nationalismus der Beherrschten, den Nationalismus der Befreiung und den Nationalismus der Eroberung einfach gleichzusetzen.«
- 80 In der Übersetzung von Volkans Buch *Das Versagen der Diplomatie* (1999) wird von »gewählten Ruhmestaten bzw. Traumata« gesprochen. In der Übersetzung seines Beitrags in der Zeitschrift *Psyche* (2000) heißt es »ausgewählte Ruhmestaten bzw. Traumata«. Ich übernehme die letzteren Begriffe, da sie mir noch präziser erscheinen.
- 81 Römhild (1998, 154) spricht unter Verweis auf Giordano (1981) auch von »Identitätsmanagement«.
- 82 Kneer (1997, 91) verweist ebenfalls darauf, dass es »in der Regel politische und kulturelle Eliten [sind], die mit ihren Handlungen die Identität der Minderheitengruppe nach innen und außen symbolisieren«.
- 83 Römhild (1998) bezieht sich bei dieser Einschätzung sowohl auf Giordano (1981) als auch auf Horch (1992). Siehe hierzu auch Flury (1983, 15). Miedlig (1994, 25) argumentiert vergleichbar. Er definiert Identität zuerst nur als einen persönlichen Standpunkt. Zu einem kollektiven Phänomen wird »Identität«, [laut Miedlig] erst durch die gezielte Konstruktion eines gewünschten Zustandes durch die jeweiligen ethnischen bzw. nationalen Eliten.
- 84 De Mause macht diese Aussage grundsätzlich in Bezug auf die Führer jeder historischen Epoche.
- 85 Auf diese Art haben ethnische Konflikte immer wieder soziale Bewegungen beeinflusst und die Solidarität, z.B. innerhalb der Arbeiterbewegung, gegenüber anderen ethnischen Gruppen erschwert (vgl. Heckmann 1992, 142).
- 86 Dieses »psychosoziale Arrangement« wurde in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem »Führer« Adolf Hitler und dem »Deutschen Volk« exemplarisch von Alexander und Margarete Mitscherlich (1967) untersucht.
- 87 »Während die Störungen der letzteren (der idealisierenden Libido) gleichsam das Rekrutierungsfeld für totale religiöse und politische Bewegungen erzeugen, sorgen die Störungen des Größenselbst für die nötigen messianischen Führer und charismatischen Persönlichkeiten, die anderen als idealisiertes Selbst-Objekt dienen können« (Breuer zitiert nach Mentzos 1994, 176).
- 88 Dirk Richter (1997, 72) hat aus systemtheoretischer Sicht den Zusammenhang zwischen einer »nationalistischen Freund/Feind-Schematik« und ökonomischen Krisensituationen aufgezeigt, ohne dabei allerdings zwischen den Interessen der verschiedenen Schichten innerhalb einer Nation zu differenzieren.
- 89 Waldmann (1995) hat diese Entwicklung anhand von verschiedenen Separationsbewegungen, z.B. Nordirland, Baskenland, in Westeuropa aufgezeigt. Molik (1992, 24) hat für die polnische Nationalbewegung im Großherzogtum Posen zwischen 1850 und 1914 nachgewiesen, dass die Aktivisten in erster Linie aus den Reihen der Intelligenz und des Weiteren aus dem gehobenen Mittelstand kamen.
- 90 Die Autoren unterscheiden zwischen Führern »leaders« als den Schlüsselpersönlichkeiten

- ten »key personalities«, die Programme, Ideologien und Strategien formulieren, und Aktivistinnen »activists«, die Ausdruck einer größeren Schicht national gesinnter Mitglieder der ethnischen Bewegung »more numerous Stratum of nationally minded members of the movement« sind.
- 91 »Leaders of the emerging small nations, or of those peoples striving for national unity, saw their quest as having unique value. Each believed the disappearance (assimilation) of their people was a fate comparable to the death of the individual« (Übersetzung vom Verf.).
- 92 Volkan setzt sich ausführlich mit dem serbischen Amselfeldmythos auseinander. Er benennt ihn als ein klassisches Beispiel eines »auserwählten Traumas« in Verbindung mit einem »Zeitkollaps« (Volkan 1999, 84 ff und 2000, 948 f).
- 93 Nach Höpken (2001, 70ff) waren in den 90er Jahren auf allen Seiten des bosnischen Krieges Angehörige der sozial marginalisierten Schichten überproportional in den paramilitärischen Einheiten vertreten.
- 94 Waldmann formuliert in diesem Zusammenhang die These, dass »... politische Gewalt der Unterschichten immer Defensivgewalt ...« ist (Waldmann 1995, 92). Interessant auch Horchs Hinweis darauf (1992, 262), dass die polnischen Bauern nur widerwillig an der nationalen Bewegung teilnahmen bzw. sogar die Zusammenarbeit verweigerten.
- 95 Aufgrund der Bedeutung ethnischer Identität für die psychosoziale Entwicklung der Menschen ist es für die Ursachen des ethnischen Krieges bedeutsam, wie stark der Mythos der ethnischen Reinheit in ihm wirkt und wie massiv die Bedrohung der eigenen ethnischen Identität wahrgenommen wird. Diese »subjektive Einschätzung« der Mitglieder einer ethnischen Gruppe ist für den Verlauf des Krieges entscheidender als das Ausmaß der am Anfang des Krieges real existierenden Bedrohung. Deswegen wird hier vom ethnisch begründeten und nicht vom ethnischen Krieg gesprochen. Ersteres hat den Vorteil, den konstruktivistischen Aspekt im Begriff aufzugreifen, während Letzteres eine »objektive« Ursache des Konfliktes zu suggerieren scheint.
- 96 Mentzos verweist mit Shatan auf das Massaker von My-Lai (Vietnam). Nach Shatan kam es zu diesem »schrecklichen Blutvergießen«, nachdem Leutnant Calley »... am Grab eines geliebten Kameraden die Kompanie ...« aufgeputzt hatte (Mentzos 1993,134). An anderer Stelle zitiert Mentzos die Ansprache eines amerikanischen Leutnants während des Golfkrieges 1991. Der Leutnant spricht von der Liebe zum Kameraden als dem besten Mittel, die Angst vor dem Kampf zu bekämpfen (vgl. Mentzos 1993, 199).
- 97 Eibl-Eibesfeld gibt ein Beispiel aus dem ersten Weltkrieg, wo die persönliche Begegnung von Franzosen und Deutschen außerhalb des direkten Frontgeschehens nicht mit Kampfhandlungen, sondern mit freundlichen Gesten endete. Er verweist an derselben Stelle auch auf die im Stellungskrieg übliche Unterbindung jeglicher Kommunikation zwischen den Frontkämpfern, um eine freundliche Kontaktaufnahme und die damit verbundene »Demoralisierung der Truppe« zu vermeiden (vgl. Eibl-Eibesfeld 1984, 269).
- 98 Mentzos weist auf den Film *Füll Metall Jacket* von Stanley Kubrick hin, der den Prozess der Ausschaltung menschlichen Mitgefühls bei der Rekrutenausbildung in der US-Armee darstellt (vgl. Mentzos 1993, 198).
- 99 Die Ausschaltung menschlicher Gefühle für den Gegner wird von Rainer Dollase unter Verweis auf Albert Camus als Abstraktion bezeichnet. »Beweisen: Daß die Abstraktion das Übel ist. Sie verursacht die Kriege, Folterungen, die Gewalttätigkeit usw« (Albert Camus zitiert nach Dollase 1996,137). Ähnlich argumentiert Wirth (2001,1224), wenn er mit dem polnischen Soziologen Baumann darauf verweist, dass dem Holocaust eine Phase der »sozialen und emotionalen Distanzierung« der Deutschen von den jüdischen Mitbürgern vorausging. Nach Wirth ermöglichte erst diese Distanzierung - Camus hätte den Begriff der Abstraktion verwandt - ein »Schwinden der moralischen Verantwortung« und war somit eine zentrale Voraussetzung für die »Teilnahmslosigkeit gegenüber dem Schicksal« der Juden.

Anmerkungen zum Kapitel I

- 100 Die amerikanischen Piloten sprachen in Zusammenhang mit der Verfolgung der fliehenden irakischen Panzerverbände 1991 von Truthahnjagd (vgl. Mentzos 1993, 113).
- 101 Diner zeigt das Wechselspiel zwischen erlittenen Erniedrigungen und darauffolgenden Racheakten überzeugend am Beispiel der Geschichte der Griechen und Türken in Europa und Kleinasien auf. Vgl. hierzu auch Mentzos' (1993, 157ff) Ausführungen zu den Biographien von Nationen und hier ebenfalls zum griechisch-türkischen Verhältnis.
- 102 Esser beschreibt die Herrschaft als »Definitions-macht des Wertes spezifischer Ressourcen« (ebd. 80). Wie sich Herrschaft nicht nur partikular, z.B. auf die Sprache, sondern allgemein auf die Lebensformen der Slowenen als unterdrückte Ethnie in Kärnten ausgewirkt hat, zeigt Moser (1982).
- 103 »Die Verteilung von Territorien ist immer ein Nullsummenspiel; was einer gewinnt, muß zwangsläufig ein anderer verlieren« (Sundhaussen 2001, 41).
- 104 Siehe die verschiedenen Berichte über die Massenvergewaltigungen im jugoslawischen Bürgerkrieg.
- 105 Mentzos (1993, 199) zitiert den Vietnam-Veteranen William Broyles jun.: »Das Gefühl, was bleibt wenn alle anderen Erinnerungen längst verblasst sind, ist das Gefühl der Kameradschaft.«
- 106 Auf den Zusammenhang zwischen eigenem erlittenen Leid bzw. Unrecht und der Abwehr von Schuldgefühlen hat Moser (1992) verwiesen. In seiner Auseinandersetzung mit dem 1967 erschienen Buch von A. und M. Mitscherlich stellt er die These auf, dass die deutsche Kriegsgeneration die Vertreibung, die Bombardierungen, die Toten und Verstümmelten, die Gefangenschaft und den Hunger als eine »archaische« Strafe auffassten und dadurch ihre Schuld gleichsam als abgegolten betrachteten. Die mit diesen Verlusten verbundene Trauer schränkte außerdem ihre Fähigkeit zu Trauer und Scham gegenüber den Opfern der deutschen Verbrechen ein.
- 107 Ein klassisches Beispiel für die mythologische Verknüpfung von Geschichte und Territorium ist der serbische Amselfeldmythos. Velick (1999, 42) analysiert die Bedeutung der Mythologisierung des ethnischen Krieges als »Überlebenskampf« auf der einen Seite und der Niederlage der Serben 1389 auf dem Amselfeld und der Mythologisierung dieses Gebietes als Wiege der serbischen Nation auf der anderen Seite. Er zeigt dabei, welche wichtige Rolle der Amselfeldmythos in der Kriegspropaganda Milosevics spielt, und untersucht den Einfluss dieses Mythos auf die Kriegsbereitschaft der serbischen Bevölkerung (vgl. hierzu auch Richter 1997, 67). Bielefeld (2001, 6ff) analysiert nicht nur die Bedeutung des Amselfeldmythos für die serbischen Nationalisten, sondern zeigt die fatale Mythologisierung der Geschichte auch auf albanischer Seite in den Gedichten von Ismail Kadare auf.
- 108 Als ein klassischer Fall gezielter Täuschung über die wahren Aggressoren in einem Angriffskrieg kann noch immer der inszenierte Überfall auf das deutsche Radio Gleiwitz 1939 gelten (vgl. *Der Nürnberger Prozess*. Bd. II, 496f. Nürnberg 1947-49). Auf den »Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg« wird im weiteren Verlauf nur unter »Nürnberg Bd, S.« verwiesen.