

Dietrich Reetz

Ist die Zuspitzung ethnischer und religiöser Konflikte unvermeidlich? Zum Streit der Theorien u. b. Berücksichtigung Südasiens.

Unvermittelt kommt es zu einer Flut von wissenschaftlichen Arbeiten und Konferenzen, die sich mit Problemen traditioneller Konflikte in der Dritten Welt befassen. Vom 24. bis 26. Oktober fand mit internationaler Besetzung im englischen Hull eine Konferenz zu "Religion, politics and identity: India in comparative perspective" statt. Vom 12. bis 13. Oktober 1991 widmete sich die erste Nordische Südasienkonferenz bei Kopenhagen dem Thema "Ethnicity, Identity and Development in South Asia". Zu Südasien erschienen 1989 und 1990 die zwei wichtigen Bände mit Regionalstudien zu traditionellen Konflikten unter dem Titel "Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order".¹ So ist nicht nur eine Zunahme der Konflikte selbst zu verzeichnen, die für Südasien in den achtziger Jahren mit dem nahezu gleichzeitigen Ausbruch ethnischer und religiöser Gewalt im Sikh-, Assam-, Hindu/Muslim- und Kasten-Konflikt für Indien, zwischen verschiedenen islamischen Gruppen sowie in der Provinz Sindh für Pakistan und mit dem Tamilenproblem für Sri Lanka besonders augenfällig nachgezeichnet werden kann, sondern auch eine intensivere Reflektion und Verarbeitung.

Dabei beschränkt sich diese Hinwendung zu traditionellen Konfliktformen und zur Auseinandersetzung mit ihnen nicht nur auf Südasien. Der zum Jahresende 1991 auslaufende Forschungsschwerpunkt "Ethnizität und Gesellschaft" am FB Politische Wissenschaften der FU Berlin behandelt seit Jahren diese Thematik am Material des Vorderen

1 Francine R. Frankel/ M.S.A. Rao (eds), *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*. Vols. I/II. Delhi 1989/1990.

Orient. Im Dezember 1990 fand dazu dort eine Konferenz zum Thema "Ethnizität und Gewalt" statt. Im Dezember 1991 stand das Thema "Conflict and Boundaries: Ethnicity, regional structures and international influence in the Middle East" im Mittelpunkt. Im Vorderen Orient erreichten das Kurdenproblem und die ethnoreligiösen Aspekte des arabisch-israelischen Konfliktes besondere Virulenz. Am Horn von Afrika waren es die Bewegungen in Eritrea und Tigre, die den entscheidenden Anstoß zum Sturz des äthiopischen Militärregimes gaben. In Somalia verhindert die ethno-religiöse Spaltung der Gesellschaft bis heute eine Rückkehr des Staates zur Normalität, nachdem dort Siad Barré in die Flucht geschlagen wurde. Auch Uganda und Nigeria haben ihren Anteil an der Welle ethnisch-religiöser Gewalt.

Nimmt man dazu noch den neuen Aufschwung, den ethnische und religiöse Bewegungen seit Beginn der "Perestroika" in den asiatischen Gebieten der Sowjetunion verzeichnen, so scheinen die traditionellen Konfliktformen die Klassenkonflikte, die in der Dritten Welt die fünfziger und sechziger Jahre dominierten, zu verdrängen. Besonders im Vorderen und Mittleren Orient sowie in den angrenzenden Regionen Südasiens, Südostasien einerseits und in Nordafrika sowie im subsaharischen Afrika andererseits, sind die Auferstehung orientalistischer Identitäten und deren heftiger Zusammenprall äußerst augenfällig. Haben wir es hier mit einer langfristigen Abkopplung des modernen Orients vom Westen zu tun oder geht es vorrangig um den eigenen Weg zum ansonsten gleichen Ziel? Ist die lineare Verschärfung dieser Gegensätze gar unvermeidlich oder handelt es sich nur um eine zwar lange aber absehbar endliche Phase des Umbruchs?

Tradition im Konflikt: eine neue Orientalismuskussion?

Als 1978 Edward Saids Abrechnung mit Begriff, Konzept, Struktur und

Politik des Orientalismus erschien, der für ihn "kulturelle Herrschaft" symbolisierte², verlieh er der Wut und Enttäuschung nicht nur palästinensischer Intellektueller eine Stimme, die eher einem Aufschrei glich. Seine Antwort auf die Diskurse der Macht war der Anspruch, einen gleichen Teil am Fortschritt der Menschheitszivilisation für diese Länder zu reklamieren ohne rassische, kulturelle oder geografische Unterschiede. Der Orientalismus war aus seiner Sicht ein Instrument, gerade diesen gerechten Anteil den Völkern dieser Region vorzuenthalten. Doch sollte sich in dem darauf folgenden Jahrzehnt herausstellen, daß die Mehrzahl der Vertreter der politischen Klasse dieser Länder keineswegs ihre Zugehörigkeit zur Welt reklamierten, sondern den größten Erfolg mit Konzepten erzielten, die scheinbar eine Abkehr vom internationalen politischen Prozeß bedeuteten. Said und andere engagierte Intellektuelle wählten sich verraten und im Stich gelassen. Die politischen Führer des Orients schienen die orientalistischen Leitbilder nachträglich bestätigen zu wollen, als sie zur Abgrenzung im Namen des rechten Glaubens und der wahren Volkszugehörigkeit aufriefen.

Der Pakistaner Akbar S. Ahmed setzte sich in einem Aufsatz von 1991 mit diesem Trend auseinander. Er fragte, was der "Islam jenseits des Orientalismus" heute sein kann. Für ihn ist diese Rückkehr zu traditionellen Werten in den achtziger Jahren eine Ausprägungsform des Post-Modernismus im Orient. Hatte der Modernismus dort an die Möglichkeit von Vernunft und Fortschritt geglaubt, verzeichnete die Periode danach einen "Rückfall in die ethnischen und islamischen Identitäten (was nicht notwendigerweise das selbe sein muß und sich manchmal gegenübersteht), die Ablehnung von Modernität, das Entstehen einer jungen, gesichtslosen, unzufriedenen Führung, kulturelle Schizophrenie, ein Gefühl des Herannahens einer Apokalypse

2 Said, Edward, *Orientalismus*, Frankfurt/M. 1981, S. 366.

in der Geschichte und über allem ein betäubendes Gefühl der Ohnmacht gegenüber den (internationalen) Medien, die als feindlich empfunden werden."³ Als Katalysator erscheinen ihm die "politischen und militärischen Katastrophen nach der ersten Euphorie der Unabhängigkeit von den Kolonialmächten". Im positiven Kontrast zur muslimischen Reaktion stehen für ihn viele westliche Akademiker, die im Zeichen des Post-Modernismus versuchten, den Islam von seinen eigenen Grundlagen her zu verstehen.

Beide Standpunkte scheinen jedoch an einer Erklärung des Problems vorbeizugehen: Suids Position bezeichnet die ethnisch-religiöse Komponente zum großen Teil als Ergebnis der Konzepte des Westens über den Orient. Darin ist seine Argumentation der von Historikern wie dem Inder Bipan Chandra verwandt, der über die indische Muslim-Bewegung sagt, daß es sich bei ihrem religiösen Bewußtsein um eingebilletes, falsches Bewußtsein handelte, welches ihre wahren Interessen, die vor allem sozialer und ökonomischer Natur seien, nicht richtig wiedergibt.⁴ Diese, am Marxismus orientierten Positionen von Said und Chandra haben vieles für sich, wenn sie sich gegen einen mythischen Diskurs der religiösen und ethnischen Identität wenden. Sie vernachlässigen jedoch den Stellenwert kultureller Kommunikation, deren besondere Ausbreitungstechnik und eigenen Strukturen. Akbar Ahmeds Haltung hingegen kann dem orientalistischen Mythos nicht entrinnen, wenn er die Erscheinung, die Hinwendung zu Religion und Ethnizität, als das alleinige Wesen, als Abkehr von der Moderne nimmt.

Hier dagegen soll die direkte Verknüpfung zwischen Tradition und Moderne herausgestellt werden. Legt man die Totalität der menschlichen Gesellschaft und ihrer Beziehungsgeflechte zugrunde, so

3 Ahmed, Akbar S., *Islam: moving beyond Orientalism*, in *Dawn*, Karachi, 18.1.1991.

4 Chandra, B., *Communalism in Modern India*, Delhi 1986, S. 17-18.

stellt man fest, daß praktisch jede Form des sozialen Wandels sozio-ökonomische, soziopolitische und kulturelle Aspekte aufweist. Da die Gesellschaft ein lebender Organismus ist, befinden sich ihre Beziehungssysteme zudem in ständiger Umwälzung. So sind die heute bekannten traditionellen Beziehungen in Ethnie, Religionsgemeinschaft, Kaste oder Clan in der Regel das Produkt der modernen Zeit, sprich: des neunzehnten Jahrhunderts bzw. der Zeit der Kolonialherrschaft (d.h. für Afrika, v.a. den subsaharaischen Raum auch des zwanzigsten Jahrhunderts). C.A. Bayly argumentiert für Südasien "that for large parts of urban society and for the intermediate economy of artisans, traders and service people in the country side, it was the rapid decline of the old polity in the third and fourth decades of the nineteenth century which represented the first major break with indigenous forms."⁵ Erst in jener Periode haben sich die Ethnien, Religionen, Kasten, die heute agieren, als Gemeinschaften herausgebildet, institutionalisiert, haben Führungen und Bewegungen hervorgebracht, die ihre ethnische und religiös-soziale Herkunft benutzten, um mit der neuen Zeit in Gestalt des Kapitalismus fertigzuwerden, ihren Platz darin zu finden. In diesem Sinne sind traditionelle Gruppen oder Beziehungssysteme nicht aus der Vergangenheit, aus der vorkolonialen Zeit übriggeblieben, sondern es handelt sich um Gruppen, die sich auf die Vergangenheit, auf die Tradition berufen, um damit eigene Ziele durchzusetzen. Daher müßten diese Gruppen statt "traditionell" wohl korrekter "traditionalistisch" genannt werden, was heißen soll, daß sie selbst keinen vergangenen Strukturen angehören, sondern sich nur auf diese beziehen.⁶ Leider hat sich in der wissenschaftlichen Literatur diese sprachliche Differenzierung

5 Bayly, C.A., *Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*. Cambridge 1983, p. 468.

6 Hier sollen jene Ausnahmefälle von sozialen Organismen in Gestalt einiger Stämme außer acht bleiben, die sich in relativ isolierter Umgebung von der Neuzeit ziemlich unberührt fast unverändert erhalten haben und daher im eigentlichen Sinne als traditionell gelten könnten.

bisher nicht durchgesetzt.

Damit stellt sich der orientalische Post-Modernismus nicht als eine Rückkehr zu alten, vergangenen Werten und Strukturen dar, sondern als eigene Form, als eine Strategie des Umgangs mit dem Neuen, mit der Moderne.

Wenn auf diesem Kolloquium von orientalischen Identitäten die Rede ist, soll daher nicht die weit zurrückreichende Debatte über den Orientalismus-Begriff neu aufgenommen werden. Ausgehend von einer Gesamtheit, von einer Totalität der sozialen Beziehungen, von der Existenz konkurrierender Identitäten, stehen für die Zwecke dieser Betrachtung die Beziehungsgeflechte und Loyalitäten im Mittelpunkt, die sich nicht primär von der modernen bürgerlichen Gesellschaft ableiten, wie sie sich etwa seit dem 16. Jahrhundert als Weltsystem des Kapitalismus ausbreitet. Damit sind Beziehungen gemeint, die, zumindest der äußeren Form nach, unmittelbar an Loyalitätsnetze der vorbürgerlichen Zeit anknüpfen bzw. diese fortzusetzen scheinen. Dabei erscheint Tradition als eine Form der kulturellen Kontinuität, die sich ständig erneuert. In diesem Sinne funktioniert die Kultur als eine Art *soziales Gedächtnis*.

Dagegen treten dem Betrachter die bürgerlichen Verhältnisse zuerst als sozioökonomische und soziopolitische Beziehungen entgegen: im Unterschied zur früheren - oft durch Verwandtschaft begründeten lokalen Gemeinschaften werden die Klassen und der bürgerliche Staat zu den Hauptagenten der Gesellschaft.

Macht dann die Unterscheidung zwischen "traditionellen" und "modernen", zwischen soziokulturellen und sozioökonomischen, um es hier zunächst darauf zu reduzieren, überhaupt einen Sinn? Sind Rückgriffe auf ethnische und religiöse Herkunft im modernen Konfliktgeschehen gar zu vernachlässigen? Reicht eine Erklärung der ihnen zugrunde liegenden "modernen", also sozioökonomischen und soziopoliti-

schen Ursachen als "wahre", reale, tatsächliche Interessen und Beweggründe für das Verständnis der Konflikte aus? Diese Frage ist aus der Position des osteuropäischen Politik- und Sozialwissenschaftlers nicht nur reflexiv zu verneinen, weil sie wieder auf die orthodoxen marxistischen Erklärungsmuster einengen würde, nach denen alles aus der Klassenkonstellation abgeleitet wurde. Sie ist auch deshalb zu verneinen, weil es für den Verlauf der gesellschaftlichen Prozesse, und insbesondere bei den Konflikten, nicht beliebig ist, ob sich die Kontrahenten zuvorderst auf ökonomisch-politische oder auf ethnisch-religiös-kulturelle Aspekte berufen.

Tradition und Gewalt - ein unauflöslicher Zusammenhang?

Ein deutliches Vordringen ethnischer und religiöser Bezüge ist bei militanten, gewalttätigen Konfliktformen zu beobachten⁷. Auch andere Konfliktformen sind äußerst virulent wie die Gewerkschaftsbewegungen oder Streiks. Sie verlaufen aber zumeist nicht so militant.

Warum neigen gerade ethno-religiöse Konflikte zu solcher Militanz? Hier soll der Terrorismus als selbständiges Phänomen mit internationaler Dimension und Vernetzung zunächst unberücksichtigt bleiben. Diese Entwicklung ist in vielem der Wirkung über die internationalen Medien geschuldet - Terror mit Hilfe der Medien vorgetragen als Erpressung gegen den Staat oder andere Einrichtungen.

Unabhängig hiervon jedoch spielen Gewalt und Militanz in ethnischen und religiösen Konflikten eine besondere Rolle. Dabei ist es offenbar von wesentlicher Bedeutung, daß ethnische und religiöse Eliten von der Unvereinbarkeit der Identitäten und Werte mit ihren Gegnern ausgehen. Ihre eigene Identität beruht auf der Ausschließ-

7 Vgl. Reetz, D., Das Konfliktpotential ethnisch-nationaler Prozesse in Asien und die Perspektiven einer asiatischen Friedensordnung, in Robbe, M./D. Senghaas, (Hrsg.), *Die Welt nach dem Ost-West-Konflikt. Geschichte und Prognosen*, Berlin (O) 1990, S. 165-180.

lichkeit. Nur sie sind z.B. Tamilen, während ihre Gegner eben Singalesen sind. Das bleiben sie auch, wenn andere dem nicht zustimmen. Die teuflische Logik dieser Definition zieht jedoch eine immer weitere Aufspaltung des Schisma nach sich, wenn sich dann die Tamilengruppen auf Sri Lanka gegenseitig bekämpfen - mit der Begründung, die einen seien muslimische und die anderen hinduistische Tamilen. Ihre Begründung ruht in sich selbst, in ihrem eigenen Gruppenverständnis. Das Leben, die Existenz des einzelnen wird aufgehoben im Schicksal der Gemeinschaft. Dagegen erfordern Klassenkonflikte (Arbeiter-Unternehmer, Bauern-Grundbesitzer) letztlich eine gewisse Form der Vereinbarung zwischen den Kontrahenten, um z. B. den Arbeitern und Bauern ihre Fortexistenz als solche zu sichern; sonst verlieren sie ihre Gruppenzugehörigkeit.

Wo greift diese Militanz besonders stark? Dort, wo Ausweglosigkeit herrscht, wo die politisch aktiven Mitglieder der Gemeinschaft keine Aussicht sehen, auf dem 'üblichen' Wege ihre Ziele zu erreichen, ihre Forderungen durchzusetzen, dort, wo die ethno-religiösen Gruppen nicht in Partizipationsmechanismen eingebunden sind. Eine besondere Bedeutung kommt dabei den arbeitslosen Jugendlichen zu, die Gewalt zu ihrer Hauptbeschäftigung, zu ihrem Beruf machen, weil sie keinen anderen haben. Es wäre jedoch eine voreilige Schlußfolgerung, alle ethnisch-religiösen Gruppen in der Politik zu institutionalisieren. Das hätte neben dem "Zivilisierungseffekt" für die Konflikte auch die Verfestigung der auf Ausschließlichkeit beruhenden Denkmuster zur Folge. Deshalb ist generell das Funktionieren effektiver Politikmodelle gefragt.

Identität und Gemeinschaft im Streit der Konzepte

Die internationale Verflechtung der Wirtschafts-, Waren- und Finanz-

kreisläufe, der Kommunikation und auch der Politik machen es zunächst unwahrscheinlich, daß die Länder des Orients sich von einem allgemeinen Umbau ihrer Gesellschaften in Richtung moderner Kapitalismus abwenden wollen oder können. Dabei werden sie offensichtlich auch weiterhin die Vielfalt der Wege ausschreiten, die möglich ist: nicht überall greifen der demokratische Kapitalismus und der liberale Rechtsstaat als Projekt. Zuvorderst geht es dort immer noch um ein anderes politisches Projekt, das des Nationalstaates. Auch wenn die vielfältigen Widersprüche und Ansprüche aus der Entkolonialisierung die Existenz oder die gegenwärtige Beschaffenheit der Nationalstaaten ständig in Frage stellen, verbindet sich das politische und oft auch das wirtschaftliche Überleben dieser Länder unverändert mit der Konsolidierung des Nationalstaates. Diesen Integrationsfunktion, die sich nach westeuropäischer Tradition am homoethnische Gemeinschaftsgebilde orientiert, reibt sich jedoch vielfach an der multiethnischen und multireligiösen Realität der Dritten Welt.

Erklärungsmuster für die Gegensätze im Zeichen der ethnischen und religiösen Vielfalt gibt es viele. Der größte Teil von ihnen leidet jedoch unter einer gewissen Einseitigkeit nach dem einen oder anderen Pol hin. Was Anthony D. Smith von den Definitionen zur *nation* sagte, trifft im weiteren Sinne auf alle Beschreibungen ethnischer und religiöser Gemeinschaften zu: Sie reichen

- von streng "objektiv" verstandenen Auffassungen, wo die materiellen Faktoren als ausschlaggebend angesehen werden, bis zu rein "subjektiven" Anschauungen, die vom Selbstverständnis der Gemeinschaften ausgehen;
- von größten Teils "etatistischen" Konzepten, die die politische-staatliche Einheit und Funktion in den Vordergrund stellen, bis zu überwiegend "ethnizistischen" Beschreibungen, die

sich ethnisch-kulturell ableiten;

- von den "primordialen" oder "strukturalistischen" Theorien, die die vorgefundenen, ererbten Strukturen als dominierend und beherrschend ansehen, bis zu den "instrumentalistischen" Thesen, die von einer reinen Manipulation des ethno-religiösen Selbstverständnisses durch machthungrige Polit-Eliten ausgehen.
- Letztere Auffassung führt in der Konsequenz häufig zur These von der "Erfindung"* der Ethnie.

Ethnoreligiöses Selbstverständnis, gebunden an die kulturelle Tradition des Einzelnen und der Gruppe, weist jedoch ein besonderes Reproduktionsmerkmal auf, mit dem viele Eigenheiten der ethnoreligiösen Konflikte zu tun haben: die Prägung der persönlichen kulturellen Identität durch die Familie und die nächste Umgebung des Individuums, zumeist im frühen Kindheitsalter. Nur so ist zu verstehen, daß dann, wenn politische und soziale Polarisierungsprozesse, die eine höhere, durch aktive Tätigkeit erworbene Bewußtheit der eigenen Lage verlangen, nicht mehr greifen oder versagen, wie etwa im sowjetischen Mittelasien, sehr schnell der Bezug zu ethnoreligiösen Werten hergestellt werden kann, die als Kindheitsmuster recht stabil sind.

Das schließt einen späteren Wechsel der Identität, vor allem unter dem Druck existentieller sozialer Notlagen oder absehbarer Vorteile nicht aus. John Friedmann berichtete auf der Kopenhagener Tagung von der *Re-Hawaiisierung* der amerikanischen Hawaiianer, die damit auch Anspruch auf Stammesland erheben. Wo ethnische Übergangssituationen bestehen, sei es durch die Ableitung mehrerer Wurzeln, durch das Überschneiden von Siedlungsgebieten etc. ist gerade in Südasien eine solche Umdefinierung, eine Zugehörigkeit zur

8 Elwert, Georg, *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. Berlin (W) 1989, S. 13; Elwert bezieht sich hier auf die Ethnie, die nach seinem Verständnis auch die "religiöse Dimension" einschließt (ebenda, S. 15).

ethnischen Gemeinschaft kraft Entscheidung möglich, so etwa im Hindi-Gürtel Nordindiens zwischen den verschiedenen Dialektgruppen, zwischen den Hindu- und Sikh-Vertretern im indischen Punjab, die sich bei gleicher Sprache je nach politische Motivation als Hindi- oder Punjabi-Sprecher bezeichneten und damit auch unterschiedliche Pflichten und Verbindlichkeiten eingehen.

Insofern treffen die Gruppenmerkmale in der Tendenz, wenn auch nicht auf jedes einzelne Gruppenmitglied zu. Es soll jedoch hier betont werden, daß Entscheidungslagen wie die erwähnten die Gruppenzugehörigkeit keineswegs generell zur Beliebigkeit machen. Es besteht nur die Wahl zwischen ganz konkreten Optionen, die sich aus dem historischen Kontext ergeben (geografisch, politisch oder kulturell benachbarte, verwandte Ethnien etc.). Eine Umdefinition der individuellen oder der Gruppenidentität setzt voraus, daß der einzelne oder die Gruppe in stabilen Wechselkontakt mit der angestrebten Identität treten können oder sich in diesem bereits befinden. In diesem Sinne wäre auch zwischen den Strukturalisten und den Instrumentalisten zu vermitteln. Der Nachteil der Argumentation der Strukturalisten liegt in der Überbetonung des Determinismus der Strukturen: die indischen Muslime könnten ihrem besonderen Schicksal danach nicht entinnen - also auch nicht den Konflikten mit den Hindus -, weil sie ihre Identität geerbt hätten. Francis Robinson spricht für die Muslim-Bewegung in Südasien vom "persuasive influence of the Islamic ideal", davon, daß die politisch-religiösen Ideen des Islam den Handlungsspielraum der Eliten eingrenzen und ihre Vorstellungen darüber bestimmen, was wöglich ist.* Das unterschätzt deutlich den politischen und wirtschaftlichen Eigennutz der Führer solcher Gemeinschaften, die überwiegend im persönlichen Interesse handelten.

9 Robinson, Francis, Islam and Muslim Separatism: A Historiographical Debate, in *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, New Delhi 1985, S. 374.

als sie die Muslim-Bewegung in Indien im 19. und 20. Jahrhundert bis zur Spaltung des Subkontinents und zur Bildung Pakistans forcierten. Doch kann dieser Eigennutz nicht völlig willkürlich wirken. Die "Manipulation"¹⁰ der Symbole, auf die Instrumentalisten wie Paul Brass abheben, ist nicht beliebig möglich. Die Führer der indischen Muslime, um beim Beispiel zu bleiben, mußten sich schon an das Referenzschema des Islam halten, wollten sie eine Gefolgschaft gewinnen. Diese Symbole wiederum konnten nur dort wirken, wo sie auch verstanden wurden, unter den einfachen Muslimen, die den Islam vielleicht als Bauern bis dahin nicht besonders wichtig nahmen, für die er aber doch zur Alltagskultur gehörte.

Gemeinschaftsbildung durch Interaktion

Anthony D. Smith betont m. E. zu Recht, daß weder, wie vom orthodoxen Marxismus angenommen, Klassen- und Besitzstrukturen, noch, wie von den Instrumentalisten gesehen, politische Eliteambitionen, die Symbole und ihre Verwendung endlos manipulieren können: die ethnischen Bindungen und Werte weisen ein eigenes Muster¹¹ auf, das mit ihrer Ausbreitungstechnik, mit der Kommunikation zwischen den Menschen zusammenhängt. So sind islamische Bezüge allen Muslimen in Indien zugänglich, auch wenn sie anderweitig zerstreut leben, sehr divergente Klasseninteressen haben und sich ihrer Gemeinsamkeit lange Zeit nicht bewußt waren. Die Untersuchung dieser kulturellen Kommunikationswege und -techniken scheint eine erfolgsversprechende Richtung zu sein, um künftig mehr Licht in das Dunkel der Identitätsbildung und Konfliktenstehung zu bringen.

So verstanden, sind die ethnisch-religiösen Unterschiede über

10 Brass, Paul R., *Language, Religion and Politics in North India*, London/New York 1974, S. 178.
11 Smith, Anthony D., *The Supersession of Nationalism? In International Journal of Contemporary Sociology*, 31(1990)1-2, S. 18.

die Zeit veränderlich, jedoch zu einem gegebenen Zeitpunkt als relativ stabil anzusehen. Daraus ergibt sich ihr Beharrungsvermögen und zugleich ihre Beeinflußbarkeit.

Auch der herkömmliche **Marxismus** blieb eine ganzheitliche Erklärung dieses Phänomens schuldig. Sein reduktionistischer Ansatz, politische Prozesse wie die Nationen-, Staaten- und Identitätsbildung vorrangig auf Klassen- und Besitzstrukturen, auf den Markt, und, um auf die ehemaligen Kolonien zu kommen, auf die Ausbreitung des Kolonialkapitalismus zurückzuführen, ließ verschiedene Umstände und Voraussetzungen außer acht, die gleichzeitig wirken mußten oder diesen vorausgingen, um die dem Kapitalismus innewohnende und zweifellos bedeutsame Integrationstendenz auch in der Konsolidierung von ethnoreligiösen Einheiten und von Nationalstaaten zur Entfaltung zu bringen, wie sie sich klassisch im Westen Europas vollzogen hatte. Dazu gehörten die Interventionsrolle des Staates ebenso wie die Trennung von Kirche und Staat, der Niedergang des lokalen Adels wie der Aufstieg und die relative Unabhängigkeit der Städte. Die am Beispiel der europäischen Nationalmonarchien und späteren Nationalstaaten wie Frankreich und England entwickelten marxistischen Thesen, wie der gemeinsame Markt die Nation schafft, machten erst Sinn im Zusammenhang mit Max Webers Ansatz von der Rationalisierung der Politik und der Bedeutung der Institutionen. Kapitalismus war eine notwendige und durchaus zentrale Voraussetzung für eine bestimmte Qualität von Integrationsprozessen, aber keine hinreichende. Im Orient entstanden ausgeprägte ethnonationale Identitäten nicht nur dort, wo sich Kapitalismus besonders schnell entwickelte, sondern auch dort, wo er sich besonders schwer tat, etwa in Südasien unter den Assamesen, unter Sri Lankas Tamilen im Nordosten der Insel, unter den Paschtunen Afghanistans bzw. Pakistans. Und die heutige Internationalisierung des Kapitalismus beseitigte nicht regionale

ethnische Bewegungen, sondern förderte sie unter Umständen: die höhere Intensität und neue Formen der Kommunikation wie Fernsehen und Druckmedien ermöglichten die Rekonstitution regionaler Identitäten, die sich an sozialen Unterschieden zu benachbarten Gemeinschaften orientierten.

Es ergibt sich die Frage, wie die verschiedenen Zugänge zum Problem der Identitätsbildung miteinander verbunden werden können. Offensichtlich entsteht die Einseitigkeit der meisten Konzepte nicht daraus, daß sie grundsätzlich falsch wären, sondern resultiert daher, daß sie in ihrem Modellierungsversuch nur einzelne Aspekte eines komplexen Geschehens herausgreifen, die aber tatsächlich zusammengehören.

Die kritische Betrachtung von **Instrumentalisten**, **Strukturalisten** und **orthodoxen Marxisten** hat gezeigt, wie sehr kulturelle, politisch-staatliche und sozioökonomische Strukturen in der Gemeinschaftsbildung zusammenwirken. Als Alternative bietet sich m. E. an, den aktiven, dynamischen Charakter der Identitätsbildung zum Ausgang zu nehmen und, ähnlich den Ansätzen des kommunikativen Handelns, die Wechselwirkung oder **Interaktion** der Gruppenmitglieder in den Mittelpunkt zu stellen. Ein solches Konzept der Interaktion würde verstehen wollen, wie die Identitätsfindung vor sich geht. Es setzt voraus, daß das Individuum für sich keine Identität hat, sondern dazu den Vergleich mit anderen Individuen braucht. Die Herausbildung einer Gruppenidentität setzt also den regelmäßigen Kontakt zwischen den Gruppenmitgliedern, ihre Interaktion voraus. Man könnte pauschal sagen, daß dort, wo über einen längeren Zeitraum eine regelmäßige Interaktion einer mehr oder weniger fest umrissenen Gruppe von Menschen stattfindet, auch gemeinsame Identitätsbezüge entstehen. Diese müssen nicht ausschließlich sein, weil einzelne Gruppenmitglieder oder Teile der Gruppe auch in andere Kreisläufe eingebunden

sein können.

Ein solches Verständnis von Identitätsstiftung - Gruppenbildung durch Wechselwirkung - wäre nicht einmal ganz neu. Bereits der österreichische Marxist Bruno Bauer wies auf die Bedeutung der Wechselwirkung für die Gemeinschaftsbildung hin. Sein Verständnis der Nation als "historischer Schicksalsgemeinschaft" war unter zeitgenössischen Marxisten äußerst umstritten und wurde von vielen Kritikern als Unterwerfung unter die herrschenden nationalistischen und chauvinistischen Stimmungen (Kautsky) betrachtet. Wenngleich er dies eher beiläufig erwähnte, ist jedoch bemerkenswert, daß er diese Schicksalsgemeinschaft als das Ergebnis von Wechselwirkung verstand: "Nur das in durchgängiger Wechselwirkung untereinander und in steter Beziehung aufeinander erlebte Schicksal bringt die Nation hervor."¹² Dabei verweist er direkt auf Immanuel Kant (1724-1804). Jener hatte das Wesen von Gemeinschaft in seiner "Kritik der reinen Vernunft" von 1781 (Dritte Analogie der Erfahrung) als "durchgängige ... Wechselwirkung untereinander"¹³ charakterisiert. Bezog sich das zunächst vorrangig auf die Gemeinschaft der Erfahrung, der Verstandeswahrnehmung, so liegt dieses Wirkprinzip ebenso der gemeinschaftlichen Erfahrung von Menschengruppen und der Stiftung von Gruppenidentitäten zugrunde, die zu einer Gemeinschaft der Erfahrung auch nur über durchgängige Wechselwirkung untereinander kommen.

Zum schwierigen Problem wird die Abgrenzung der Ethnien durch die Unklarheit der Grenzziehung¹⁴ zwischen ihnen, die oft

- 12 Bauer, Bruno, Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, in ders., *Werkausgabe*, Band 1, Wien 1975, S. 172/173.
 13 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam-Universalbibliothek Nr. 274, Leipzig 1971, S. 302.
 14 Der erwähnte Forschungsschwerpunkt "Ethnizität und Gesellschaft" am FB Politische Wissenschaft der FU Berlin, Arbeitsstelle Vorderer Orient, befaßt sich gerade mit "Problemen ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen und Mittleren Orient". Die Schwierigkeit der eindeutigen Grenzziehung sollte m.E. jedoch nicht Anlaß sein, die Differenzierung der Ethnien schlechthin abzulehnen. Vgl. Scheffler, Thomas, *Ethnisch-religiöse Konflikte und gesellschaftliche Integration im Vorderen und Mittleren Orient, Literaturstudie*, Berlin 1985, Abschnitt "Plurale Gesellschaften und "ethnische

subjektiv willkürlich, mitunter aber auch strukturell manifestiert ist. Die Unklarheit wird wesentlich durch das "Überlappen" der verschiedenen kulturellen und sozialen Netzwerke ausgelöst. Wahrscheinlich kann man lediglich eine gewisse "Dichte" der Vernetzung ermitteln, um die sich, dann auch politisch handelnde, Ethnien gruppieren. Zweifellos wird die Abgrenzung solcher Wechselwirkung besonders durch Austauschbeziehungen im materiellen Bereich der Produktion, der Verteilung und des Verbrauchs bestimmt. Aber genauso wichtig für die Abgrenzung sind die Kreisläufe, in denen Kulturgüter zirkulieren, Gedanken, Ideen, Mythen und Symbole. Um diese Gedanken und Ideen austauschen zu können, müssen die Menschen aber in Kontakt treten. Das ist die erwähnte Interaktion. Um auf das Beispiel der indischen bzw. südasiatischen Muslime zurückzukommen: Materielle und politische Kreisläufe waren in der Regel regional gebunden. Es gab die Zersplitterung zwischen den Muslimen in Punjab, Bengalen, Kaschmir, den United Provinces bzw. Uttar Pradesh usw. Das förderte die relative Uneinheitlichkeit der indischen Muslimbewegung, machte ihren zum Teil künstlichen Charakter aus. Aber seit dem späten Mittelalter gab es einen Kreislauf der Konzepte und Ideen islamischer Religionsschulen über ganz Südasien. Bekannte Religionsschulen beeinflussten mit ihren Absolventen und Anhängern ganze Gruppen, so die Deobandi, die Barelwi usw. Die Intensität und Dichte, die regionale Konzentration der Wechselbeziehungen bestimmte ganz entscheidend die Identitäts- und Gruppenbildung. Das Eingebundensein in mehrere Kreisläufe führte zur Herausbildung konkurrierender Loyalitäten. So kam es oft zur Herausbildung einer "zusammengesetzten Identität", composite identity, die für viele Gemeinschaften im Orient typisch scheint.

Konkurrierende Identitäten

Im Prozeß der Gemeinschaftsbildung, der Herausbildung einer "dichten Vernetzung", treten mehrere Dichotomien auf, die die Konfliktneigung entscheidend beeinflussen:

Das wohl wichtigste Spannungsverhältnis besteht dabei zwischen Staat und Ethnie. Die Konsolidierung von politischen Einheiten und Ethnien vollzieht sich parallel, ihre Strukturen überschneiden sich oft und sind gerade in den polyethnischen Staaten der Dritten Welt - auch von der Ausgestaltung der inneren föderalen Gliederung her - nicht immer deckungsgleich. Der Konsolidierungsprozeß läßt sich, wie auch das Beispiel Südasien belegt, nicht auf eines der beiden reduzieren, also alle Ethnien nur als Produkt der politischen Willensbildung zu betrachten oder die Legitimität aller Staaten nur daran zu messen ob sie jeweils auch ethnisch homogen oder repräsentativ sind, also der "nationalen Selbstbestimmung" im Sinne Lenins und Kautskys Genüge tun. So siedeln beispielsweise in Pakistan die Paschtunen außer in ihrer Stammprovinz, der Nordwestgrenzprovinz, auch in Baluchistan, große Gruppen der Punjabis auch in der Nordwestgrenzprovinz und in Sindh, in Indien haben mehrere große Ethnien, wie etwa die Santalen, keinen eigenen Bundesstaat, ja sind auf mehrere angrenzende Bundesstaaten verteilt. Zugleich verlagert sich unübersehbar der Schwerpunkt der politischen und ökonomischen Aspekte der Identitätsbildung immer häufiger in die föderalen Einheiten wie Provinzen und Unionsstaaten, die über beträchtliche Mittel verfügen, eigene kulturelle und wirtschaftliche Kreisläufe zu unterhalten. Dabei ebbt die ethnoreligiösen Bewegungen, die grenzüberschreitend wirken, nicht ab, wie auch das Beispiel der Santalen in Indien beweist. Diese Paralleltrends belasten häufig die politische Lage, da Ethnoeliten nach eigener Staatlichkeit, sei es

in autonomer Form, streben, weil nur sie Mittel und Macht verteilt und nicht die Ethnie an sich. Eine Kongruenz von Staat und Ethnie ist jedoch kaum wahrscheinlich, da sich nach einer Konsolidierungsphase neue regionale Abstufungen herausbilden können, die Anspruch auf eigene Identitäten erheben. Hier sei nur an die Siraiki-Bewegung im pakistanischen Punjab oder die Maithili-Bewegung im indischen Bihar erinnert, bei denen unklar ist, ob ihre Sprachen als Dialektabstufungen des Punjabis bzw. des Hindi anzusehen sind oder ob sie eigene Sprachen bilden. Von dieser Warte her wird sich der Dualismus zwischen Ethnie und Staat immer wieder rekonstituieren.¹⁵

Ein weiterer Paralleltrend besteht zwischen der Konsolidierung der Vielvölkerstaaten als Ganzes und den regionalen Einheiten, also, vereinfacht gesagt, zwischen nationaler und ethnoregionaler Integration. Auch wenn viele Konfliktparteien wie die Sikhs, die Tamilen, die Kurden ihre Ansprüche gerade an den Zentralstaat richten, scheint hier eine Koexistenz letztlich nicht ausgeschlossen. Über einen längeren historischen Zeitraum von 40-50 Jahren betrachtet besagen die Erfahrungen von solchen Vielvölkerstaaten wie Indien, Pakistan und auch Iran, daß eine Konsolidierung der Austauschverhältnisse innerhalb des Nationalstaates durch gemeinsame Wirtschaftsplanung, gemeinsame Verwaltungsorgane wie die Bürokratie, die Armee usw. möglich ist, ohne die ethnische Konsolidierung von Teilmölkern zu verhindern. Sie können im gewissen Sinne schon dadurch parallel existieren, daß unterschiedliche Kreisläufe angesprochen werden, die sich nicht unbedingt gegenseitig ersetzen lassen: das Leben im Nationalstaat und das Leben in der Provinz. Man wird ethnoreligiöse Konflikte nicht beseitigen, wenn man die ethnischen Kulturen dem angeblich nivellierenden Einfluß des Nationalstaates künstlich gegenüberstellt. Natürlich muß zentralstaatlicher Dominanz eines wie auch

¹⁵ Das ist auch von entwickelten Gesellschaften und dem Wiederaufleben ethnoregionaler Kulturen in England, Frankreich usw. bekannt.

immer gearteten "Kulturimperialismus" einer Ethnie entgegengetreten werden. Die gemeinsame Wirtschaftsentwicklung in Indien, Pakistan, Iran oder der Türkei hat die regionalen Identitäten nicht abgeschwächt, sondern nur verstärkt. Unproduktiv wäre es auch, dem gemeinsamen polyethnischen Nationalstaat eine generelle Absage zu erteilen, nur weil er dazu mißbraucht werden kann, die Rechte einzelner Gemeinschaften zu beschneiden. Dagegen bildet auch das Aufspalten in Ethnostaaten keine Garantien, wie gegenwärtig beim Zerfall der Sowjetunion, die in dieser Frage durchaus der Dritten Welt vergleichbar ist, die Probleme der Russen mit den Tschetschenen oder der Georgier mit den Osseten zeigen, denn der Ethnostaat existiert kaum irgendwo in Reinform. M. E. behält der polyethnische Nationalstaat in der Dritten Welt als Kooperationsrahmen seine wirtschaftliche und internationale Bedeutung. Außer den zwei sehr spezifischen Fällen der Entstehung Bangladeshs und Singapurs sind separatistische Tendenzen in den polyethnischen Entwicklungsländern letztlich immer wieder versandet. Am besten funktioniert dieser Kooperationsrahmen immer dann, wenn die zwangsläufig aufkommenden Meinungsverschiedenheiten durch zuverlässige und anerkannte politische Partizipationsmodelle geregelt werden. Von daher wäre eine "Ethnodemokratie", gepaart mit "Ethnoentwicklung" zu begrüßen, wenn sie nicht falsch verstanden als Instrumente der Abschottung und Isolation mißbraucht werden.

Unterschiede, Gegensätze und Konflikte

Um eine Verwirrung der Begriffe zu vermeiden, scheint es nützlich, die verschiedenen Kategorien deutlicher voneinander zu trennen. Hält man sich die Fülle ethnoreligiöser Identitäten im Orient vor Augen, so wird klar, daß verschiedene soziale und kulturelle

Strukturen an sich keinen Gegensatz bilden müssen. Ethnoreligiöse Unterschiede entstehen im Prozeß der Siedlung des Menschen in unterschiedlichen Naturräumen und den damit verbundenen unterschiedlichen Aneignungsformen der Natur durch den Menschen, die sich in verschiedenen Symbolen wie Sprachen, Mythen, Traditionen niederschlagen. Ist von Gegensätzen die Rede, so werden die Unterschiede durch die handelnden politischen oder sozialen Kräfte als unvereinbar eingestuft. Damit ist die Bezugnahme auf Gegensätze bereits eine politisch-kulturelle Interpretation der Unterschiede, ein subjektives Werturteil. Doch auch Gegensätze müssen nicht zwangsläufig in den Konflikt führen. Gegensätze können friedlich ausgetragen werden, können latent bleiben oder strukturell bestehen. Die ethnisch-religiösen Konflikte sollen hier als eine Form der Auseinandersetzung verstanden werden, die Gegensätze als antagonistisch, in ihrer Durchsetzung sich ausschließend behandelt, wo es zur häufigen, regelmäßigen oder dauerhaften Anwendung von organisierter Gewalt kommt. Die Konflikte sind daher ihrem Kern nach politisch. Kräfte mit vermeintlich gegensätzlichen Interessen, vor allem auf sozialem und ökonomischen Gebiet, tragen eine politische Auseinandersetzung aus - mit gewaltsamen Mitteln.

Doch wie frei sind die politisch Handelnden in ihren Entscheidungen? Gibt es Faktoren, die sie veranlassen oder zwingen können, vorrangig ethnische und religiöse Werte zu mobilisieren, um Macht und Ressourcen zu erhalten?

Aus globaler Sicht führte Smith als Hauptfaktor für die Vertiefung ethnonationaler Gegensätze vor allem die Entstehung des westlichen konkurrierenden Staatensystems an. Der mit dem Staat verbundene konkurrierende Machtanspruch gegenüber Nachbarstaaten mobilisierte die Mittelschichten und die Intelligenz, um die Bevölkerung hinter sich zu bringen. Das Kolonialstaatensystem habe einen

solchen Staatsanspruch künstlich in den Orient getragen. Viele regionale Teilbewegungen seien als Reaktion und Abwehr wiederum darauf zu verstehen.¹⁶ Die vorkoloniale Konstitution der Staatsmacht war wesentlich dezentraler als in Europa und im Verhältnis zwischen zentraler und lokaler Macht eher konkurrierend und zugleich symbiotisch. Diese politischen Akzentverschiebungen sind auch aus Südasien bekannt, wo der britische Kolonialstaat ein Maß an bis dahin nicht gekannter zentraler Kontrolle, Festschreibung sozialer Normen und Universalisierung mit sich brachte. Dazu traten einige sozioökonomische Faktoren wie :

- die selektive und restriktive Einführung der Prinzipien des liberalen Rechtsstaates und der Marktwirtschaft durch die Kolonialmacht in eine stark segmentierten traditionellen Gesellschaft. Darunter fallen insbesondere die Einführung nach Religionen und Ethnien getrennter Wahlkreise seit 1909, die die politische Mobilisierung ethnischer und religiöser Loyalitäten als besonders erfolversprechend erscheinen ließ. Darunter fällt auch die Verbindung von Marktwirtschaft und Freihandel mit kolonialer Zwangsbewirtschaftung, die zum Ausbluten der Kolonien führte.
- die Fixierung der inter-ethnischen und inter-religiösen Arbeitsteilung und die Verstärkung sozialer Gegensätze zwischen ethnischen und religiösen Gruppen. Durch die Kommerzialisierung wurden alte Gegensätze erhalten und verschärft anstatt aufgelöst;
- der agrarische Hintergrund der Politik mit den spezifisch ländlichen sozialen Konzepten und Traditionen, wie den Klientel-Verhältnissen, die die Gewohnheit der politischen Führer verfestigten, moderne soziale und politische Kategorien mit ihrer

traditionellen Erfahrungen zu interpretieren und die bis heute der südasiatischen Politik eine durchgehende klientelistische Struktur - wenn auch mit Verwerfungen - geben.

Daraus ergibt sich als ein gewisses Fazit, daß die Umwandlung des orientalischen Gemeinwesens aus lokal gelenkten in zentral geleitete und verwaltete Gebiete durch die Kolonialmächte befördert und zugleich gehemmt wurde, also unvollendet blieb. Die unvollendete Reform konservierte den Dualismus lokaler Klientelbeziehungen und zentralstaatlicher Verhältnisse. Diese "Unentschiedenheit der politischen, sozialen und kulturellen Macht" hat die Konfliktnéigung der Ethnoeliten zwar nicht zwangsläufig gemacht, sie aber durchaus gefördert. Dennoch kann die Zuspitzung der ethnischen und religiösen Konflikte keinwegs als unvermeidlich angesehen werden. Neben den Dutzenden offenen Konflikten gibt es Hunderte Fälle friedlichen Nebeneinanders, die zeigen, daß auch im Orient das Aushalten der Unterschiede oder das friedliche Austragen der Gegensätze möglich ist. Es bleibt jedoch noch viel zu tun, um bei den politisch Handelnden stärker als bisher die Erkenntnis und Akzeptanz der Vielfalt ihrer Völker durchzusetzen. Wenn ethnische und religiöse Konflikte politische Probleme sind, müssen sie auch politisch angegangen werden. Zugleich legt die Erklärung der Identität aus der Interaktion einige Überlegungen zur Reform der politischen und wirtschaftlichen Systeme nahe, die konfliktvorbeugend wirken könnten. Dazu würde ein höheres Maß an Selbstverwaltung und Dezentralisation der überladenen Verwaltungen zählen. Dies gäbe den regionalen Ethnoeliten das Gefühl nicht nur verbaler sondern realer Beteiligung an Entscheidungsprozessen. Das müßte insbesondere mit einer ausreichenden finanziellen Ausstattung von Provinzen, Kommunen usw. einhergehen. Zu prüfen wäre, ob das entwickelte Quotensystem in Südasien, die positive Diskriminie-

16 Smith, The Supersession of Nationalism? A.a.O., S. 20-22.

rung, noch den tatsächlichen Verhältnissen sozialer Benachteiligung entspricht oder sich nicht vielmehr in ein Instrument zur Zementierung von Gegensätzen verwandelt. Politische und soziale Mobilisierung darf nicht von der Zugehörigkeit zu Ethnien oder Religionsgemeinschaften abhängen. Etablierte ethnopolitische Bewegungen sollten über breite Partizipationsmodelle die Möglichkeit haben, ihre Vorstellungen einzubringen und in den politischen Prozeß eingebunden werden. So wäre zwar nicht das Ende der Konflikte, aber doch ihre friedliche Transformation möglich.

Horst Klengel

Syria 3000 to 300 B.C. A Handbook of Political History

1992. C. 270 pages – 4 synchrooptic tables and 4 maps
17 x 24 cm
Hardcover, c. 198,- DM
ISBN 3-05-001820-8

This handbook summarizes the results of international and the author's research done over many years. The book offers a concise survey of the history of Syria from the first written testimonies to the time when the Orient was conquered by Alexander the Great. Each chapter starts with an introduction into the pertinent archives and continues with an outline history referring to all relevant textual sources and to the scholarly discussion. An extensive material – from the cuneiform texts of Ebla to the testimony of the Bible – is presented as clearly as possible. The book ends with maps, synchrooptic tables, an index of major archives and all proper names.

Our publications can be ordered through any bookshop.



AKADEMIE VERLAG

Leipziger Str. 3-4 · Postfach 1233 · O-1086 Berlin