

Terrorismus, Ressentiment und religiöse Identität

Eckert, Roland

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eckert, R. (2006). Terrorismus, Ressentiment und religiöse Identität. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 275-285). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-145354>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Terrorismus, Ressentiment und religiöse Identität

Roland Eckert

Ohnmachtserfahrungen und Rachebedürfnisse sind in den Erklärungen für den islamistischen Terror seit dem Artikel von Susan Sontag am 15. September 2001 immer wieder bemüht worden. Damit ist der Ressentimentbegriff angesprochen, mit dem Friedrich Nietzsche und nach ihm Max Weber eine mögliche Entstehungs- und Ausbreitungslinie von Erlösungsreligionen thematisierten. Heute kann es freilich weniger um die Entstehung als um die Nutzung von religiösen Denkmustern gehen, die, wie die Gegenwart zeigt, nicht nur in der Herstellung von Frieden (entsprechend der Hoffnungen Gandhis, das Friedenspotenzial aller Weltreligionen aktivieren zu können), sondern auch in der Legitimation von Krieg und Tod bestehen kann. Dabei scheint die öffentlich immer wieder gestellte Frage, ob *der Islam an sich* gewalttätig sei, wenig ergiebig zu sein, weil dessen Dogmen durchaus widersprüchlich sind. Obendrein scheint sie falsch gestellt zu sein: zu klären ist, unter welchen Bedingungen und Erfahrungen Menschen zu gewaltlegitimierenden und gewaltfördernden Ideen greifen – die ganz unterschiedlichen Traditionen, sowohl Religionen als auch sozialdarwinistischen, anarchistischen oder kommunistischen Ideologien, entspringen können. Damit steht nicht die »Wirkung« einer unabhängigen Variable namens »Religion« im Vordergrund, sondern die »Nutzung« von Ideen in bestimmten Lebenslagen, zum Beispiel von »Victimhood«¹ im Sinne Joseph V. Montvilles (1990). Diese Nutzung kann verbunden sein mit Umdeutungen, kognitiven Selektionen und Verabsolutierungen, die im Diskurs der Glaubensgemeinschaften insgesamt kontrovers sind. »Nutzung« ist freilich ein im religiösen Kontext allzu schnöder Begriff. Im vorliegenden Zusammenhang greifen wir mit ihr die Frage der religiösen Sinnstiftung, der Theodizee wieder auf, die Nietzsche und Max Weber umgetrieben haben. In deren Tradition hat Wilhelm E. Mühlmann in seinem großen Werk »Chiliasmus und Nativismus – Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen« umfangreiches Material vor-

¹ Montville definiert »Victimhood« als »(...) a state of individual and collective ethnic mind that occurs when the traditional structures that provide an individual sense of security and self-worth through membership in a group shattered by aggressive, violent political outsiders. Victimhood can be characterized by either an extreme or persistent sense of mortal vulnerability.« (Montville 1990)

gelegt, sowohl hinsichtlich der irenischen als auch der polemischen Praxis und deren Wechsel (1961: 323ff.).

Kulturkonflikt und relative Deprivation als Erklärungsmuster

Der Ressentimentbegriff hat sich in der Soziologie – anders als in der Umgangssprache und in der Psychoanalyse – kaum durchsetzen können. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat die Soziologie zunehmend auf das Konzept der »relativen Deprivation« (Gurr 1970; Runciman 1972) gesetzt, in dem allerdings kognitive Vergleichsprozesse dominieren und affektive, geschweige denn religiöse Dimensionen an den Rand geraten. Heute wird in der Erklärung von ethnischen Konflikten und von Terrorismus auf zumeist relative Deprivation und Kulturkonflikte hingewiesen, die von ethnischen »Unternehmern« genutzt werden. Samuel Huntington (1996) hat die Theorie des Kulturkonflikts wiederbelebt. Ihm zufolge besinnen sich die Menschen gerade angesichts von Globalisierung und Kulturkontakt auf Kernbestände ihrer Tradition, um ihre Distinktion gegenüber anderen zu sichern. Dabei handelt es sich letztlich um ein Konzept, das Ralph Linton (1943) vor allem für Stammesgesellschaften entwickelte – nun ist es zum Kernstück einer neuen Kulturkreislehre in der Tradition Spenglers und Toynbees geworden. Es lassen sich jedoch hinreichend viele Beispiele dafür finden, dass weder Deprivation noch kulturelle Gegensätze notwendig zur kriegerischen Eskalation führen. Im Folgenden soll daher eine konflikttheoretische Erklärung von Terrorismus versucht werden und in ihrem Rahmen die Frage gestellt werden, wann religiöse Muster wirksam werden.

»Relative Deprivation« und »Kulturkonflikt« spielen zweifellos auch im Vorfeld des islamistischen Terrorismus eine Rolle. *Relative Deprivation* kann darin gesehen werden, dass Muslime sich gedemütigt fühlen, weil sie in einem hoffnungslosen ökonomischen und militärischen Rückstand gegenüber »Christen« und »Juden« stehen, obwohl ihnen im Koran einmal Suprematie versprochen wurde. Deprivation kann obendrein verstärkt empfunden werden, weil sich die postkolonialen Modernisierungsversprechen in vielen Ländern nicht erfüllt haben. Ein *Kulturkonflikt* wird in der fundamentalen Differenz zwischen traditionellen Familienformen und Glaubensvorstellungen in islamischen Ländern einerseits und den individualistischen und hedonistischen Lebensformen gesehen, die sich – vom Westen ausgehend – medien- und marktvermittelt heute über die Welt ausbreiten und an jedem Badestrand sinnfällig in Erscheinung treten. So sei unbestritten, dass es auf der Folie perzipierter Differenz von Religionen und Lebensphilosophien grundsätzliche Differenzen geben kann, die dann zur Feindseligkeit werden, wenn sie sich in die Quere kom-

men, was umso wahrscheinlicher ist, wenn sie den Anspruch universaler Geltung stellen. Es wäre aber unsinnig, bereits daraus eine Logik der Gewalteskalation abzuleiten. Die These der folgenden Ausführung ist, dass die gewalttätige und terroristische Zuspitzung erst das Ergebnis unregulierter und darum eskalierender Konflikte ist. Diese produzieren dann Ereignisse, in denen die Identität der Beteiligten immer wieder auf eine kollektive, über den Konflikt bestimmte und zunehmend sakralisierte Dimension eingeeignet wird. Das Leben des Kämpfers erhält dann seinen Sinn aus dem manichäischen Kampf zwischen »Gut« und »Böse«, dem »Land des Friedens« und dem »Land des Krieges«.

Terrorismus

Terror ist Teil einer »asymmetrischen Kriegsführung«, die die offene Feldschlacht mit Staatsgewalten und Besatzungsmächten meidet, sie aber zu Gegenschlägen herausfordert und dadurch Solidarisierungswellen in den Bevölkerungsgruppen zu provozieren versucht, als deren Avantgarde sich die Akteure verstehen (Waldmann 1998). Seit den späten sechziger Jahren wurde der Terrorismus mehr und mehr ein internationales Phänomen und über private Firmen und Spenden finanziert (Hoffman 2002), die Handlungslogik blieb jedoch die gleiche: Unmittelbares Ziel ist nicht der »Sieg«, sondern die Verbreitung von Schrecken und Furcht (Waldmann 2003), die dann freilich in manchen Fällen zum Rückzug des Gegners führen können. Ob Terrorismus Erfolg hat, hängt zum einen davon ab, ob er die Sympathie oder gar Solidarität von größeren Bevölkerungsgruppen gewinnt, also ein solidarisches Kollektiv hat oder herstellen kann, zum anderen, welche Kosten der Gegner in Kauf zu nehmen bereit ist. Drittens ist die Rekrutierung von Terroristen an Transformationen subjektiver Identität gebunden, die hoch voraussetzungsreich sind.

Zur Transformation kollektiver Identität im Konflikt

Die zentralen Prozesse in terroristischen Bewegungen sind (wenn wir einmal von der Finanzlogik absehen): die Entstehung von solidarischen Kollektiven in den Bevölkerungsgruppen, für die die Kämpfer zu handeln glauben, auf der einen Seite und die Identitätstransformation der beteiligten Akteure selbst auf der anderen Seite. Beide gehen in der Regel den Konflikten nicht voraus, sondern sind Teil des Konfliktgeschehens selbst. Kollektivbildung und Identitätstransformation hängen eng miteinander zusammen, können aber auch divergieren. So war der voluntaristi-

sche Terrorismus der siebziger Jahre in Deutschland erfolgreich bei der subjektiven Identitätstransformation bei potentiellen Akteuren, scheiterte aber bei der Erzeugung eines solidarischen Kollektivs, weil die Menschen sich nicht mit den Rebellen, sondern mit dem angegriffenen Staat solidarisierten (R. Eckert 1978).

Wie vollzieht sich *die Erzeugung solidarischer Kollektive und die Transformation von Identitäten*? Menschen haben üblicherweise eine Fülle von Identitäten, die sie situativ aktualisieren. Während Zugehörigkeiten in der unmittelbaren Interaktion im Alltag durch die Komplementärrollen eindeutig und plausibel werden, ist die Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften, Weltanschauungskollektiven, Ethnien, Klassen und Nationen als »imaginierten Gemeinschaften« (Anderson 1988) sehr viel voraussetzungsreicher. In ihnen werden symbolische Grenzen stabilisiert, die im Alltag nicht notwendig aufscheinen und deutlich werden. Vor allem zwei Prozesse tragen zur Befestigung imaginerter Gemeinschaften bei: Einmal können Grenzziehungen ideologisch befestigt werden, indem die jeweilige Zugehörigkeit essentialisiert wird (das »wahre« Deutschtum, die »reine Lehre« etc., siehe Wetzstein u.a. 1999). Grenzziehungen werden aber – zum anderen – stärker noch evident durch Konflikte und insbesondere durch lebensbedrohliche Konflikte mit anderen Gemeinschaften. In diesen wird der Einzelne existentiell und situationsübergreifend auf den Schutz und die Solidarität in einem Kollektiv hingewiesen, auch wenn er sich zuvor dem Kollektiv kaum oder nur in bestimmten Situationen zugerechnet hatte (Morokrasic-Müller 2001). So gesehen sind es nicht einfach traditionell divergierende kollektive Identitäten, die zu Konflikten führen, sondern es sind Konflikte (worum auch immer sie gehen), die die kollektive Identität herstellen oder zu ihrer Radikalisierung benutzt werden (J. Eckert 2002). Der deutsche Nationalismus ist in den Franzosenkriegen entstanden; der Zionismus als Antwort auf den Antisemitismus, wie er in der Affäre Dreyfuss zum Ausdruck kam; der kurdische Nationalismus über die zentralstaatliche Assimilationspolitik gegenüber den Kurden als angeblichen »Bergtürken«. Bereits Karl Marx hat deutlich gemacht, dass »Klassenbewusstsein« nicht linear aus einer Klassenlage hervorgeht, sondern sich erst in konkreten Auseinandersetzungen zwischen Arbeitern und Kapitalisten konstituiert.

Wie geschieht dies? Der Konflikt befestigt über Angst und Hoffnung eine dominante Identität unter vielen. In dem Maße, wie wir zum Beispiel als Albaner Schutz suchen müssen oder als Serben das Land der »heiligen Klöster« verteidigen, legen wir uns situationsübergreifend auf eine ethnische Zugehörigkeit fest und werden von anderen auf sie festgelegt. Wahrnehmungspsychologen sprechen von einer Kontrastverschärfung, die unter Stressbedingungen stattfindet. Wer Angst hat, generalisiert die Bedrohung. Je mehr die Angst umgeht, umso wichtiger wird es zu wissen, auf welcher Seite jemand steht. Freundeskreise, Nachbarschaften werden alsbald von potentiellen Feinden gesäubert. Reiche des Bösen und des Guten werden definiert. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ist nicht, wie Carl

Schmitt (1932) glaubte, das »Wesen *des* Politischen«, sondern Ergebnis und Instrument von Konfliktverschärfung. Dabei verändern sich die Konfliktthemen selbst: Am Anfang stehen häufig noch einzelne Streitpunkte, in denen ein Kompromiss denkbar ist wie zum Beispiel die Beteiligung einer Ethnie oder Religionsgemeinschaft am öffentlichen Dienst, die Anerkennung der Sprache einer Minorität, die Verteilung von Land und Wasser. Wenn der Konflikt unreguliert bleibt und die Konfliktparteien ihre Einsätze erhöhen, Solidarität und Unterstützung von Glaubens-, Gesinnungs- oder Volksgenossen einwerben, werden die Streitpunkte fortschreitend essentialisiert und generalisiert. »Militant enmity (...) keeps the movement going by constructing the conflict – whatever conflict – to be existential.« (J. Eckert 2003: 5) Schließlich ist es dann das »Wesen« der kollektiven Identität, in deren Namen konkrete Signale und Konfliktszenarien gesucht werden können. »Die Geschichte erscheint als ein in die Länge gezogener oder anhaltender Machtkampf, der mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln ausgetragen wird«, so charakterisierte Dieter Senghaas (1969: 72) vor fünfunddreißig Jahren die *protracted-conflict*-Schule der Strategie im Ost-West-Konflikt. Diese »historizistische« (Popper 1944) Konstruktion ist wieder einmal weltweit wirksam und führt zu einer *reziproken Legitimation* der Kriegstreiber auf beiden Seiten. Je mehr Leben und Lebenszeit diesseits oder jenseits der Front investiert worden sind, je höher der Blutzoll ist, umso »heiliger« wird die Idee und umso schwerer werden alle Versuche der Deeskalation. Aus Trauma und Triumph werden »chosen traumas« und »chosen glories« (Volkan 1994). Dann wird das Amselfeld zum Inbegriff der jahrhundertelangen Demütigungen der Serben durch die Muslime; dann wird Ayodhya zur Geburtsstätte eines Hindu-Gottes, die vor Jahrhunderten durch den Bau einer Moschee entweiht worden sei; dann wird die Souveränität über den Tempelberg unteilbar, weil nur eine Bedeutung, die jüdische *oder* die islamische, »wahr« sein könne. Auf diese Weise entstehen solidarische, leidensfähige und gewaltbereite Kollektive und agieren schließlich in einer »kosmischen Auseinandersetzung« (Juergensmeyer 2000: 242).

An diesem Prozess der Essentialisierung einer gemeinschaftlichen Identität nehmen nicht alle Personen eines potentiellen Kollektivs synchron teil. Verschiedene Interessenlagen differenzieren sich aus: so die der »Kriegsgewinnler«, deren soziale Geltung und deren materielle Lage vom Konflikt gespeist wird. Ihre Interessenlage konkurriert häufig mit der vormaliger Honoratioren, deren Geschäfte gerade vom Frieden abhängen, und unterscheidet sich wiederum von den Sympathisanten des Kollektivs in der Diaspora. Letztere tragen Wesentliches zur Finanzierung der Bewegungen bei, ohne dass ihr Alltagsleben vom Konflikt bestimmt würde, wie etwa die Finanzierung der IRA durch irischstämmige US-Amerikaner gezeigt hat. Ökonomistische Erklärungen, die »wirtschaftliche Interessen« als Ursache ansetzen, sind aber nicht ausreichend. Ökonomische und machtpolitische Interessen können den Prozess der Essentialisierung nutzen und vorantreiben. Jedoch

können die Beteiligungsmuster nicht auf sie reduziert werden. Der Einsatz des eigenen Lebens ist kaum rational, er kann es aber werden, wenn es beispielsweise keine anderen Existenzchancen gibt, wie dies bei vielen Kindersoldaten und jugendlichen Attentätern der Fall sein mag. Der Einsatz des eigenen Lebens wird vollends rational, wenn die eigene Identität im religiösen, revolutionären, ethnischen oder nationalen Kollektiv aufgegangen ist (Berghoff 1997) und die »autistische« (Senghaas 1995: 210) Weltsicht des Kollektivs übernommen wurde. Daher ist die Frage nach der Transformation der Identität der Akteure zu stellen. Dies kann auf doppelte Weise geschehen: Einmal mag Schulung vor allem bei Jugendlichen zu einer totalen Identifikation führen. Entscheidend sind dabei Kampf- und Lagererfahrungen, in denen die Gemeinschaft im Glauben und das wechselseitige Vertrauen unter den späteren Akteuren aufgebaut werden, das für klandestine Operationen unerlässlich ist. In der Vergangenheit haben die Ausbildungslager in Afghanistan, in Bosnien und Tschetschenien diese Vertrauensgemeinschaft hergestellt (Roy 2004). Viele Kämpfer aus dieser Zeit sind mittlerweile tot, aber im Irak-Krieg werden gegenwärtig neue Terroristen herangezogen, sehr viel mehr als durch die amerikanische Intervention vernichtet werden konnten. Bedeutsamer als Schulung dürften aber meines Erachtens Demütigungen durch die Gegenseite, Opfer- und Gewalterfahrungen sein: Religion und Gewalt gelten als Gegenmittel gegen Demütigungen (Juergensmeyer 2000: 187). In vielen Fällen führten nicht religiöse Besonderheiten gläubige Personen zur Gewalt, sondern haben – gerade umgekehrt – Gewaltsituationen religiöse Rechtfertigungen nach sich gezogen (ebd.: 161). Schlüsselerfahrungen wie Willkürherrschaft, Vertreibung, Pogrom und Völkermord werden als »chosen traumas« im Generationsgang weitergegeben und bestimmen die kollektive Identität. Erlebte und ausgeübte Gewalt verändern die Weltsicht. Sie tun dies, indem sie unabwendbare Fragen stellen, ohne eindeutige Antworten vorzugeben. Unter diesen Antworten sind Vergeltung und Opferbereitschaft eine plausible Reaktion, die die persönliche Würde sichert. Selbst der Erfolglose kann zumindest den Preis erhöhen, den die Gegenseite für ihren Sieg zu zahlen hat. Demgegenüber ist der Rat der Bergpredigt, ist Gandhis Ahimsa, voraussetzungsreicher, so präzise sie auch die Ausweglosigkeit der Vergeltungslogik markieren. Wenn Feinde einmal davon überzeugt sind, dass nur eine Seite überleben könne, werden sie die eigene vorziehen.

Diaspora: Relativierung oder Radikalisierung?

In welchem Zusammenhang stehen nun Migration, Gewaltkonflikte und Terrorismus? In einigen Fällen ist der Zusammenhang offenkundig, insbesondere wenn

Menschen in einem Einwanderungsland sich bedroht sehen: So hat der staatlich geförderte Transfer von Bevölkerungsgruppen aus Java nach Süd-Kalimantan dort zum ethnischen Kampf geführt. Ähnlich konfliktverschärfend dürfte die israelische Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten sein. In Deutschland konnten angesichts der Zuwanderung von 5 Millionen Menschen zwischen 1988 und 1992 Überfremdungsängste entstehen, fremdenfeindliche Ausschreitungen stimuliert und völkische Rettungsphantasien verbreitet werden (Willems 1993).

Schwieriger wird es, wenn wir den Beitrag der Migranten selbst zu ethnischen und kommunalistischen (d.h. von Religionsgemeinschaften getragenen) Konflikten analysieren. Häufig wird die Frage gestellt, ob die Diaspora aus Muslimen Islamisten mache. Gewiss sind viele Iren in den USA, Hindus in Großbritannien, Kurden in Deutschland, Muslime in aller Welt Förderer radikaler ethnischer oder religiöser Bewegungen. Zugleich sind sie es, die es gelernt haben, mit unterschiedlichen situativ aktualisierbaren Identitäten umzugehen und ihre ethnische oder religiöse Identität auf Feiertag und Familie zu konzentrieren. Genau diese »Einklammerung« von askriptiver Identität ist aber ambivalent. Der in ihr angelegte Abstraktionsprozess von der herkömmlichen Alltagskultur kann sowohl zur Relativierung als auch zur Radikalisierung religiöser Identität führen (Roy 2002). Nur eine Minderheit der maghrebischen Immigranten in Frankreich sind praktizierende Muslime. Gleichwohl gibt es unter ihnen eine erhebliche Anzahl von Islamisten. Bei diesen haben gerade die Herauslösung aus lokalen und verwandtschaftlichen Traditionen und die eigenständige Lektüre des Korans zur Fundamentalisierung geführt. Ähnliches ist für die Genese der islamistischen Kalifatsbewegung in Deutschland nachgewiesen worden (Schiffauer 2000). Migration produziert also eine Lebenslage, die viele Fragen stellt, ohne Antworten zu determinieren, so wie Robert K. Merton (1937) dies für anomische Situationen postuliert hat; die Radikalisierung der kulturellen Zugehörigkeit ist eine von möglichen Antworten. Kulturtheoretisch ist dies als ein Phänomen der »Wählbarkeit« von Sinn zu interpretieren. Nicht nur die sozialen Positionen, die erworben werden können, sondern auch die angeborenen und ererbten (»askriptiven«) Vorgaben wie Geschlecht, religiöse und ethnische Zugehörigkeit werden – in ihrer Bedeutung für das Individuum – wählbar. Über die Medien, über Video, TV und Internet etabliert sich ein globaler Markt von Identitätsmustern (Winter/Eckert 1990). Die Aufladung auch von askriptiven Identitäten mit existentieller Bedeutung (»werden, was man eigentlich immer schon war«) ist dann ein Wahlakt in diesem Feld. Sie ist darum nicht eine traditionalistische Antwort auf die Modernisierung, sondern eine moderne Antwort auf die immer weniger selbstverständliche Tradition. Gandhis Dhoti, die osteuropäische Tracht ultraorthodoxer Juden in New York, der Mao-Look der Achtundsechziger, das Patriarchen-Gewand der Al-Qaida-Häuptlinge und die Rastalocken des Underground sind Embleme der Selbststigmatisierung im Sinne einer gewählten oder erfundenen Tradition.

Es ist also nicht einfach das Fortbestehen archaischer Zugehörigkeiten, das den Siegeszug der weltbürgerlichen Gesellschaft im Sinne Kants gefährdet, sondern es sind höchst moderne Prozesse der Wählbarkeit von Identität, die in Konflikten radikalisiert werden und dann den Weltfrieden gefährden können. Die Konstruktion eines »Zusammenpralls der Kulturen« (Huntington) ist insofern falsch, als der zunehmende Kontakt der Kulturen zu vielerlei Reaktionen führen kann. Die Rückbesinnung spezifischer Traditionen auf »Blut und Überzeugung, Glaube und Familie« (Huntington 1996: 194) und deren Radikalisierung ist nur eine von ihnen und nicht notwendig die dominante. Und Fundamentalismus ist meistens nicht gewalttätig (Marty/Appleyby 1991: 814). Die Konflikte folgen nicht einfach aus dieser Rückbesinnung, sondern können ganz unterschiedliche Ursachen haben: Der Kampf um Land, um Wasser, um die Macht eines Clans, um den Anteil an staatlichen Privilegien steht durchaus neben Konflikten um Familienehre, öffentliche Moral und kulturelle Hegemonie und kann diese in Dienst nehmen.

Konfliktregulierung oder Kämpfer und Märtyrer?

Konflikte, wie immer sie entstanden sind und worum immer sie gehen, enden in der Gewalt, wenn sie nicht in Institutionen aufgefangen werden (R. Eckert 1998). Während regulierte Konflikte (Dubiel 1992; Hirschman 1994) die demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen stärken und das Individuum für multiple Identitäten freigeben, forcieren unregulierte und gewalttätige Konflikte über Angst und Hoffnung die Transformation der Identität. Sie wird zunehmend eindeutig, Freund und Feind, Gut und Böse werden getrennt, Ambivalenz, die ansonsten gerade durch die kulturelle Differenzierung der Moderne ermöglicht ist, wird vernichtet. Nicht der nach Huntington (1996: 95) aus einer »Distinktivitätstheorie« abzuleitende Rückgriff auf traditionelle Identität produziert Konflikte, sondern eskalierende Konflikte reduzieren die Vielfalt von Identitäten auf diejenigen, die die persönliche Integrität und Würde zu sichern scheinen; und dies können, müssen aber nicht fundamentalistische und nativistische Identitäten und schon gar nicht deren Bekräftigung durch Gewalt sein. Terrorismus ist daher nicht Ausdruck einer spezifischen Kultur (der Basken, der Iren, der Tamilen, der Tschetschenen, der Palästinenser), er ist auch nicht notwendig eine Folge kultureller Unverträglichkeiten – sondern Terrorismus wird in Konflikten ausgebrütet, die über Jahrzehnte hinweg verschleppt worden sind und sich nun über ethnische, religiöse oder ideologische Solidaritätslinien ausweiten und radikalieren. Nur ein Friedensprozess in Nordirland, in Sri Lanka, im Kaukasus oder im Nahen Osten könnte diesen Prozess stoppen.

Könnte dieser fatale Film nicht auch rückwärts laufen? Deeskalation ist schwieriger als Eskalation, weil Vertrauen rascher zerstört als aufgebaut ist. Vertrauen ist eine generalisierte Annahme, deren Falsifikation durch wenige Einzelfälle, deren Verifikation aber nur durch das andauernde Ausbleiben solcher Fälle glaubhaft wird. Zudem können Rechtsstaaten dem Kampf mit Terroristen nicht ausweichen, auch wenn sie damit deren dichotome Weltansicht bekräftigen. Gewaltfreier Widerstand ist ohne eine moralisch-sensible Öffentlichkeit und einen auf diese hin responsiven Gegner kaum erfolgreich. Beides: Zurückweichen und Eintreten in einen Vergeltungszirkel, auf das Terrorstrategen hoffen, kann zu weiteren Eskalationsschritten führen. Am schwersten zu heilen ist die Traumatisierung; die »Großgruppenpsychologie« und »-therapie« nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte steht auch in der Forschung noch am Anfang (Volkan 1999).

Wenn weder kulturelle Differenz noch relative Deprivation einen Prozess fortschreitender Gewalt erklären können, gleichwohl ein Zusammenhang zwischen Demütigung und religiöser bzw. geschichtsphilosophischer Legitimation von Kampf und Tod zu bestehen scheint, sollten wir den Begriff des Ressentiments in diesem Zusammenhang weniger auf eine Paria-Klassenlage (einer Gruppe oder Ethnie) als vielmehr auf konkrete Erfahrungen der Demütigung und von »Victimhood« beziehen, also auf eine Genealogie sich fortzeugender Traumata. Genau hier scheint mir ein Fokus der gemeinsamen Arbeit von soziologisch/ethnologischer Konfliktforschung und Religionssoziologie zu liegen. Hatten Erlösungsreligionen von Anbeginn an mit solchen Erfahrungen zu tun, auch wenn sie höchst unterschiedliche Antworten gefunden haben? Liegt ihre Glaubwürdigkeit über diese Jahrtausende hinweg womöglich gerade in der Bewältigung auch von solchen extremen Lagen? Gibt es Bedingungen dafür, dass die Ambivalenz der Theodizeen so aufgelöst werden könnte, wie es für Gandhi der »Wahrheit« von »Religion« (Richards 1982) entspräche? Können wir mit Mühlmann (1961: 441) auf einen neuen, das heißt reflexiven Rationalismus hoffen, der zwar keine Gewähr dafür bietet, »künftige Katastrophen der Völker und der Menschheit zu verhindern (...) uns aber die Ausrede verwehrt, die menschliche Vernunft sei zu schwach, um das Unheil zu verhindern«?

Literatur

- Anderson, Benedict (1988), *Die Erfindung der Nation*, Frankfurt a.M.
- Berghoff, Peter (1997), *Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse*, Berlin.
- Dubiel, Helmut (1992), »Konsens oder Konflikt – die normative Integration des demokratischen Staates«, in: Kohler-Koch, Beate (Hg.), *Staat und Demokratie in Europa: 18. Wissenschaftlicher Kongress der deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*, Opladen, S. 130–137.
- Eckert, Julia (2002), »Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes«, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 42–43, S. 23–30.
- Eckert, Julia (2003), *The Charisma of Direct Action – Power, Politics and the Shiv Sena*, New Delhi.
- Eckert, Roland (1978), »Terrorismus als Karriere«, in: Geißler, Heiner (Hg.), *Der Weg in die Gewalt*, München/Wien, S. 109–132.
- Eckert, Roland (1998), »Gewalt und die Chancen friedlicher Konfliktregulierung«, in: ders. (Hg.), *Wiederkehr des »Volksgeistes«? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung*, Opladen, S. 313–337.
- Gurr, Ted Robert (1970), *Why Men Rebel*, Princeton.
- Gurr, Ted Robert (1994), »Peoples against States: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System«, *International Studies Quarterly*, Jg. 28, H. 3, S. 347–377.
- Hirschman, Albert (1994), »Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society«, *Political Theory*, Jg. 22, H. 2, S. 203–218.
- Hoffman, Bruce (2002), *Terrorismus – der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*, Frankfurt a.M.
- Huntington, Samuel P. (1996), *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien.
- Juergensmeyer, Mark (2000), *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Linton, Ralph (1943), »Nativistic Movements«, *American Anthropologist*, Jg. 45, H. 2, S. 230–240.
- Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (1991), »Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family«, in: dies. (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago/London, S. 814–842.
- Merton, Robert K. (1938), »Sozialstruktur und Anomie«, in: Sack, Fritz (Hg.) (1968), *Kriminalsoziologie*, Frankfurt a.M., S. 283–313.
- Montville, Joseph V. (1990), »The Psychological Roots of Ethnic and Secretarian Terrorism«, in: Volkan, Vamik/Ajulius, Demetrios/Montville, Joseph V. (Hg.), *Psychodynamics of International Relationships, Volume I*, Lexington, Mass., S. 161–176.
- Morokrasic-Müller, Mirjana (2001), »Interethnische Ehe in Zeiten von Nationalismus und Gewalt: Das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien«, in: Schlehe, Judith (Hg.), *Interkulturelle Geschlechterforschung*, Frankfurt a.M., S. 153–173.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1961), *Chiliasmus und Nativismus – Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbebewegungen*, Berlin.
- Popper, Karl R. (2003/1944), *Das Elend des Historizismus*, Tübingen.
- Richards, Glyn (1982), *The Philosophy of Gandhi. A Study of His Basic Ideas*, London/Dublin.
- Roy, Olivier (2002), *L'islam mondialisé*, Paris.
- Roy, Olivier (2004), »Netzwerk des Terrors – Markenzeichen al-Qaida«, *Le Monde diplomatique*, September, S. 6–7.

- Runciman, Walter G. (1972), *Relative Deprivation and Social Justice – A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*, Harmondsworth.
- Schiffauer, Werner (2000), *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt a.M.
- Schmitt, Carl (1932), *Der Begriff des Politischen*, Hamburg.
- Senghaas, Dieter (1969), *Abschreckung und Frieden*, Frankfurt a.M.
- Senghaas, Dieter (1995), »Die Wirklichkeit der Kulturkämpfe«, *Leviathan*, Jg. 23., H. 2, S. 197–212.
- Volkan, Vamik (1994), *The Need to Have Enemies and Allies. From Clinical Practice to International Relationships*, Northvale.
- Volkan, Vamik (1999), *Das Versagen der Diplomatie – zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*, Gießen.
- Waldmann, Peter (1998), *Terrorismus. Provokation der Macht*, München.
- Waldmann, Peter (2003), *Terrorismus und Bürgerkrieg*, München.
- Wetzstein, Thomas A./Reis, Christa/Eckert, Roland (1999), »Die Herstellung von Eindeutigkeit – Ethnozentrische Gruppenkulturen unter Jugendlichen«, in: Dünkel, Frieder/Geng, Bernd (Hg.), *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit*, Mönchengladbach/Bad Godesberg, S. 139–176.
- Willems, Helmut (zus. mit Eckert, Roland/Würtz, Stefanie/Steinmetz, Linda) (1993), *Fremdenfeindliche Gewalt. Einstellungen – Täter – Konflikteskalation*, Opladen.
- Winter, Rainer/Eckert, Roland (1990), *Mediengeschichte und kulturelle Differenzierung – Zur Entstehung und Funktion von Wahlnachbarschaften*, Opladen.