

„Freiwillige Apartheid“ und die Fragilität von Friedensprozessen

Endogene Strukturmerkmale von Nachkriegsgesellschaften

© **Marcel M. Baumann**

Arnold-Bergstraesser-Institut
für Kulturwissenschaftliche Forschung
Windausstr. 16
79110 Freiburg
Tel.: +49-(0)761-88878-0
Fax: +49-(0)761-88878-78
marcelbaumann@gmx.net
<http://www.marcelmbaumann.de>

Panel 1: Die sozialpsychologischen Merkmale von Nachbürgerkriegsgesellschaften – Herausforderungen für Friedensprozesse

Papergiver: Marcel M. Baumann, Freiburg

Referent: Dr. Jörg Lehmann, Berlin

Kommentar: Prof. Dr. Angela Mickley, Potsdam

1. Problemstellung: Fragile Nachkriegsgesellschaften¹

After the conflict, in Tetovo you started to look at each other with different eyes. It [the relationship with a Macedonian girlfriend] couldn't exist in Tetovo. It could not be sustained, people would look at you. (Besian)

As Besian said, it is the influence of the community. After the war, somebody put something in your head: "We mustn't do this! We mustn't do this with Albanians!" (Aleksandra)²

Besian Demiri und Aleksandra Arsovska sind Jugendarbeiter, die für die NGO „Loja“ in der mazedonischen Stadt Tetovo aktiv sind. Die NGO bemüht sich in verschiedenen Projekten um den Dialog zwischen Albanern und Mazedoniern. In einem gemeinsamen Gespräch fragte der Autor den albanischen jungen Erwachsenen Besian, ob er es sich vorstellen könnte, eine mazedonische Freundin zu haben und die mazedonische junge Frau Aleksandra, ob sie es sich vorstellen könnte, einen albanischen Freund zu haben. Die Antworten in den beiden Zitaten illustrieren die Probleme, mit denen sich Nachkriegsgesellschaften konfrontiert sehen. Zwar wurde der bewaffnete Konflikt erfolgreich beendet, doch die Individuen der Gemeinschaften können nicht zusammenleben, es kommt zu keiner sozialen Integration, die Koexistenz besteht auf einer fragilen Grundlage.

Die Analyse der typischen Strukturmerkmale von Nachkriegsgesellschaften geht von folgender Forschungslücke aus: Die Friedensforschung weiß weit mehr darüber, wie Kriege entstehen, als über die Möglichkeiten ihrer friedlichen Beendigung (Kriegsursachen versus Friedensursachen). Konflikttransformationsprozesse³ befinden sich oft in Grauzonen, in „Zwischenwelten“,⁴ in denen weder Krieg, noch Frieden existieren. Sie sind krisenhafte und krisenanfällige Prozesse, die häufig negativen und gegenläufigen Dynamiken ausgesetzt sind. Die Frage, wie aus der fragilen „Halbwelt“ zwischen Krieg und Frieden, die von Volker Mat-

¹ Im Folgenden werden die Begriffe „Nachkriegsgesellschaft“ oder „Post-Konflikt-Gesellschaft“ an Stelle von „Nachbürgerkriegsgesellschaft“ verwendet. Letzterer ist zwar präziser, denn es geht analytisch um Gesellschaften, die einen Bürgerkrieg bewältigen möchten, jedoch ist er sprachlich umständlich und sperrig.

² Besian und Aleksandra sind beide 18 Jahre alt. Aleksandra erzählte, dass sie, als der bewaffnete Konflikt in Mazedonien im Jahre 2001 ausbrach, zusammen mit ihrer Familie ihr Haus in Tetovo verlassen musste. Beide Interviews wurden am 15.10.2004 in Tetovo geführt.

³ Der Verwendung des Begriffes „Konflikt“ in diesem Beitrag liegt *nicht* die Annahme zugrunde, dass der Terminus „Konflikt“ zwangsläufig und ausschließlich als gewaltsame Konfrontation zu verstehen ist. Nach der anthropologischen Perspektive Georg Elwerts kann *Konflikt* auch als universale und produktive soziale Erscheinung analysiert werden, ohne dass dabei die Problematik der Konfliktbearbeitung ignoriert würde. Siehe: Elwert (2004). In diesem Beitrag liegt der Fokus jedoch auf Post-Konfliktgesellschaften, die sich im Prozess der friedlichen Bewältigung von vorangegangenen Gewaltepisoden befinden. Daher ist in diesem Beitrag die Begriffsverwendung „Konflikt“ stets mit dem Adjektiv „gewaltsamer“ oder „gewaltsam ausgetragener Konflikt“ zu sehen.

⁴ „Zwischenwelten: Weder Krieg noch Frieden“ — so lautet der Titel meiner Dissertationsschrift. Die Arbeit befindet sich im Erscheinungsprozess: Baumann (2007), i.E.

thies als „*Demimonde*“ bezeichnet wurde, ein dauerhafter Frieden wird, ist noch unzureichend wissenschaftlich bearbeitet.

Die 1990er Jahre waren auf ihre eigene Art und Weise das „Jahrzehnt der Friedensprozesse“, da zwischen 1988 und 1998 mehr als 30 offizielle Friedensverträge abgeschlossen wurden. Alle Abkommen versuchten, Kriege zu beenden, die innerhalb staatlicher Grenzen (innerstaatliche Konflikte) stattfanden.⁵ Doch der Erfolg blieb aus, die meisten Friedensprozesse scheiterten oder verharrten in Zwischenwelten:

In looking back at the track record of peace processes in the 1990s, it is much easier to argue that the obstacles outweigh the opportunities. Many peace processes have, like a troubled birth, “failed to progress”.⁶

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die quantitative Feststellung, dass Friedensverträge auf dem Verhandlungswege in der internationalen Politik ohnehin relativ selten sind.⁷ Roy Licklider zeigte in einem Überblick, dass nur ein Viertel aller Kriege seit dem Zweiten Weltkrieg durch Verhandlungslösungen beendet wurden.⁸ Außerdem erwiesen sich jene Friedensschlüsse, die durch ausgehandelte Friedensverträge zustande kamen, als unstabiler und fragiler als Kriegsbeendigungen, die durch den Sieg bzw. die Niederlage einer Partei zustande gekommen waren.⁹ In 50 Prozent der Fälle kam es in einem Zeitraum von fünf Jahren nach dem Abschluss des Friedensabkommens zu einem Rückfall in bewaffnete Konfrontationen.¹⁰

Im vorliegenden Beitrag soll versucht werden, die Stolpersteine des Friedensprozesses herauszuarbeiten, auf die es zurückzuführen ist, dass der Weg aus den Zwischenwelten heraus für viele Friedensprozesse so schwierig ist. Ein wesentlicher Stolperstein sind jene Strukturen und Prozesse, die sich unter dem Konzept „freiwillige Apartheid“ subsumieren lassen. Die Analyse möchte darum auch einen allgemeinen Beitrag zur Theoriebildung leisten.

⁵ Siehe die Übersicht in: Darby/ Mac Ginty (2000: 3).

⁶ Sisk (2001: 32).

⁷ King (1997: 24).

⁸ Licklider (1995: 684). Nimmt man den Zeitraum zwischen 1900 und 1989, d.h. vor dem Jahrzehnt der Friedensprozesse, so wurde nur in 15 von insgesamt 65 Fällen eine Verhandlungslösung zum Ende des Krieges erreicht. Vgl. Hampson (1996: 5).

⁹ Vgl. die Studie von Licklider (1993) und Hampson (1996: 6).

¹⁰ Licklider (1995: 686) und King (1997: 25).

2. Die strukturelle Gewalt von Friedensprozessen

Friedensprozesse bzw. Friedenskonsolidierungsprozesse¹¹ sind in der Regel lang andauernde, zähe und für die politische Praxis unattraktive und unspektakuläre Phasen. Sie kommen unvorhersagbar, manchmal auch unverhofft zustande und jene Akteure, die dem Frieden Gestalt verschaffen müssen, sind darauf unvorbereitet, nicht selten sogar überrascht. Die praktische Ausformulierung und Umsetzung von Friedenskonsolidierungsprozessen wird daher zumindest teilweise zur politischen Experimentierphase:

Transition is inherently a process that emerges *in situ*. It is born as a result of exposure, talks and what are more often than not messy negotiations. The outcome is almost inevitably a hybrid of mechanisms of justice, politics and coexistence that emerge from interim and experimental initiatives designed to promote nation-building.¹²

Die komplexen Zusammenhänge von Friedenskonsolidierungsprozessen können aus theoretischer Sicht auf den Prozesscharakter des Friedens zurückgeführt werden. Die Vorstellung von Frieden als Prozess wird dadurch symbolisiert, dass eine Brücke geschlagen werden muss: zwischen der Realität kriegerischer Gewalt und dem Streben nach neuen Verhältnissen und Zuständen, in denen die Kriegszustände überwunden sind.¹³ Dieser Brückenschlag kann als Kernaufgabe der Friedenskonsolidierung bestimmt werden. Dadurch gelangt Moltmann zu einer anwendbaren und verwertbaren Definition von Friedensprozessen:

Umfassend lassen sich Friedensprozesse als Vorhaben beschreiben, einen politischen Raum zu schaffen, in dem die Parteien eines bislang gewaltsam ausgetragenen Konflikts in einen ernsthaften Dialog eintreten, um dessen Austrag zu zivilisieren und im weiteren Verlauf die Ursachen des Konflikts zu beseitigen.¹⁴

Friedensprozesse haben demnach ein umfassenderes Ziel als die kurzfristige Stabilisierung des „Nicht-Krieges“, d.h. die Verhinderung einer Rückkehr zu offenen bewaffneten Auseinandersetzungen.¹⁵ Nach John Paul Lederach kann die Kernkategorie bzw. der Grundbegriff „Frieden“ nicht als ein bestimmter Zeitpunkt oder eine bestimmte Phase in einem Progressionsmodell verstanden, sondern muss als dynamisches, soziales Konstrukt analysiert werden.¹⁶

¹¹ Die Begriffe „Friedensprozess“ und „Friedenskonsolidierungsprozess“ können mit Einschränkungen weitgehend synonym verwendet werden. Letzterer nimmt auf die grundlegende Strategie der zivilen Konfliktbearbeitung Bezug, nämlich der Konsolidierung des Friedens. „Friedenskonsolidierung“ ist dabei die angemessene deutsche Übersetzung des englischen Begriffes „*Peacebuilding*“.

¹² Villa-Vicencio (2003: 31). Kursiv im Original.

¹³ Vgl. Moltmann (2004: 62). Moltmann führt seine Argumentationen zum Prozesscharakter des Friedensbegriffs dahingehend aus, dass er die gängigen Vorstellungen über den Frieden in einer Analogie zum „neuzeitlichen Fortschrittsdenken“ sieht: „*Alle prominenten Friedensdefinitionen unterstellen, dass der Frieden nicht unversehens vom Himmel fällt, sondern in einem andauernden, darauf gerichteten Prozess wächst.*“ Siehe: Ebd.

¹⁴ Ebd: 63.

¹⁵ Perthes (2000: 445f.).

¹⁶ Lederach (1997: 20).

Dieses Konstrukt muss als solches stets aufs Neue bewahrt, gestaltet und rekonzeptualisiert werden. Es gibt keinen „Zeitpunkt des Friedens“, sondern real existierende Grauzonen und Zwischenwelten. Frieden kann daher nicht mehr als Ereignis aufgefasst werden, das aus einem bloßen vertraglichen Friedensschluss resultiert:

On closer consideration agreements that end a conflict are hard to find. Most peace accords are not solutions in content but proposed negotiated processes, which if followed, will change the expression of the conflict and provide avenues for redefining relationships.¹⁷

Relativ einfach lässt sich der Zustand des „Nicht-Krieges“ festlegen, indem man das berühmte Konzept des „negativen Friedens“ von Galtung verwendet, worin Frieden als „Abwesenheit von Krieg“ bzw. von direkter, physischer Gewalt definiert wurde.¹⁸ Diese Festlegung hat den Vorteil der unkomplizierten Operationalisierbarkeit:

While this larger, more transcendent concept of peace underlies a great deal of the anguished search for it throughout human history, it is peace in a narrower sense which is easier to understand, more susceptible also to recommendations for policy.¹⁹

Eine solche Argumentationslinie ist jedoch reduktionistisch und wenig fruchtbar, denn die beiden „Zustände“ Krieg oder Frieden reichen als Analyseeinheiten nicht mehr aus. In den meisten Konflikten der Weltgesellschaft gibt es heute „etwas Drittes“ — im Unterschied zu Hugo Grotius, Clausewitz u.a.²⁰ — zwischen den beiden: Jene Zwischenwelten, in denen weder Krieg noch Frieden bestehen, sondern komplexe und kontingente, nicht-lineare Umbruchsphasen.²¹ Um diese analytisch zu erfassen, bedarf es eines prozesshaften, transformativen Friedensbegriffes. Doch was ist das „Mehr“, das der Frieden sein bzw. beinhalten muss, als die bloße Abwesenheit von Krieg?²² Daraus ergibt sich wiederum die Fragestellung, wie man einen *dauerhaften, gelungenen, stabilen* bzw. *zivilen* Frieden definiert.²³

Die konventionelle Antwort von Johan Galtung auf diese Frage ist der positive Friedensbegriff. Analog zum erweiterten Gewaltbegriff²⁴ verwendet er einen erweiterten Friedensbegriff: „positiver Frieden“ mit dem Begriff „soziale Gerechtigkeit“ verknüpft wird. Doch es ist

¹⁷ Ders. (2005: 46).

¹⁸ Galtung (1971) und (1975).

¹⁹ Boulding (1978: 6).

²⁰ Im Zeitalter der zwischenstaatlichen Kriege waren keine Zwischenwelten vorhanden und sie wurden deshalb von Hugo Grotius, von Clausewitz u.a. Klassikern der Kriegstheorie nicht problematisiert. Hugo Grotius vertrat in seinem Werk „De jure belli ac pacis libri tres“ („*Vom Recht des Krieges und des Friedens*“) aus dem Jahre 1625 die grundlegende These, dass es zwischen Krieg und Frieden *kein Drittes* gebe.

²¹ Siehe: Baumann (2007) i.E.

²² Vgl. hierzu: Matthies (1995: 27) und Meyers (1994: 68).

²³ Matthies (1997) verwendet das Adjektiv „gelungen“, Krumwiede (1998) das Adjektiv „stabil“ und Perthes (2000) spricht vom „zivilen Frieden“.

²⁴ Siehe: Galtung (1975: 32).

grundsätzlich fragwürdig, einen sozialwissenschaftlichen Großbegriff wie „Frieden“ mit Hilfe eines zusätzlichen Großbegriffes, nämlich „Gerechtigkeit“, zu definieren, welcher ebenso schwierig festzulegen ist.²⁵ Lothar Brock kritisiert daher die Verwendung eines weiten, positiven Friedensbegriffs:

Warum sprechen wir nicht gleich von Gerechtigkeit, Harmonie oder Emanzipation statt vom Frieden?²⁶

Einen Ausweg, der es erleichtern kann, das „Mehr“, das der Frieden gegenüber der Abwesenheit von Krieg sein soll, zu konkretisieren, könnte man finden, indem man sich mit den aus der Kriegezeit zurückgebliebenen Strukturen und Merkmale von Nachkriegsgesellschaften auseinandersetzt: Welche Strukturen hat der Krieg hinterlassen? Welche Dynamiken und Mechanismen wirken sich negativ auf die Koexistenz der Gemeinschaften in der Nachkriegsgesellschaft aus?

Als Antwort ergibt sich folgende Ausgangsthese: Ein dauerhafter, stabiler Frieden wird als die Abwesenheit „freiwilliger Apartheid“ definiert. Mit diesem theoretischen Konzept lässt sich ein ganzheitlicher Friedensbegriff definieren. Freiwillige Apartheid ist jene Kategorie bzw. das entscheidende gesamtgesellschaftliche Strukturmerkmal, das nicht (mehr) vorhanden sein darf, um von einem dauerhaften oder gelungenen Frieden sprechen zu können.

Das Konzept „freiwillige Apartheid“ soll als *ein* Ansatz zum Verständnis von Friedensbedingungen konstruiert werden, um dazu beizutragen, die aus theoretischer Sicht grundlegenden Strukturen einer nachhaltigen und verlässlichen Friedensordnung zu benennen. Es soll daher als integrierender Oberbegriff für die endogenen Faktoren entwickelt werden, welche dem Streben nach einer verlässlichen Friedensordnung entgegenlaufen. Im Unterschied zu gewaltsamer oder erzwungener Apartheid wird unter „freiwilliger Apartheid“ ein selbst gewählter Zustand der ethnopolitischen Distanz und Trennung zwischen den Gemeinschaften²⁷ in der

²⁵ Matthies (1995: 29). Vgl. die kritische Betrachtung von Herbert Marcuse (1964) im Nachwort zu Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“: „(...) der Friede [ist] (in der Bedeutung, in welcher Kant vom Ewigen Frieden spricht) das Ende der Vorgeschichte der Menschheit, die ihre Geschichte geworden ist. Der wahre Friede ist die wirkliche, materialistische ‚Erlösung‘, die Gewaltlosigkeit, die Ankunft des ‚gerechten Menschen‘. Angesichts der im Recht und Unrecht sich perpetuierenden Gewalt ist die Gewaltlosigkeit messianisch und nichts weniger.“ In: Benjamin (1965/ 1999: 1000). Meine Einfügung.

²⁶ Brock (2002: 100).

²⁷ In diesem Beitrag werden die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Wir-Gruppe“ in ihrer konstruktivistischen Definition verwendet. Der wissenssoziologische Klassiker hierzu ist die Analyse von Berger und Luckmann: „Wirklichkeit“ wird darin als „gesellschaftliche Konstruktion“ begriffen, „Menschsein“ ist „sozio-kulturell variabel“. Siehe: Berger/ Luckmann (1966: 51). Sie schließen daraus, dass der Mensch nicht als Mitglied der Gesellschaft geboren wird. Er bringt zwar eine Disposition für Gesellschaft mit auf die Welt, zu ihrem Mitglied muss er aber erst werden. Die Gemeinschaftsbildung kann aus dieser Sicht als eine Form von „Wir-Gruppen-Prozessen“ angesehen werden, in denen Gruppen sich selbst eine kollektive Identität zusprechen. Dabei sind die Zuschrei-

Nachkriegsgesellschaft verstanden. Als qualitative Beschreibung ist der Begriff ein Ausdruck der mangelnden Friedensfähigkeit einer Post-Konflikt-Gesellschaft: Beide Seiten vollziehen eine Politik der vollständigen Separation von der anderen Gemeinschaft. Für diese Politik gibt es verschiedene Hilfsmittel, welche gleichzeitig die einzelnen Facetten „freiwilliger Apartheid“ abbilden:

- tief greifende Ausprägung von *Sectarianism*;
- skeptischer *Common sense*;
- starke Bedeutung von *Territorialität*;
- hohes Konfliktpotential von kulturellen *Symbolen*; sowie
- die Präsenz *kollektiver Traumata*.

Möcht man die metaphorische Begriffswahl „Apartheid“ vermeiden, so könnte man die Konzeption mit Hilfe der Theorie der sozialen Schließung als „ethnische“ bzw. „ethnopolitische Schließung“ übersetzen. Diese soziologische Theorie baut auf Max Webers Konzept offener und geschlossener sozialer Beziehungen auf.²⁸ Die Schließung ist das Resultat eines Prozesses, durch den jede Gemeinschaft ihre eigenen Vorteile zu maximieren versucht, indem der Zugang zu Privilegien und Erfolgchancen auf einen begrenzten Kreis von Auserwählten eingeschränkt wird. Dadurch werden bestimmte, äußerlich identifizierbare soziale und physische Merkmale als Rechtfertigungsgrund für den Ausschluss von Konkurrenten hervorgehoben.

bungskriterien, welche die Außengrenze setzen, wandelbar. Insofern sind die Gemeinschaftsbildungen kein schicksalhaftes, sondern ein soziales Produkt. Deshalb macht es zusammenfassend Sinn, analytisch am Konzept der Gemeinschaften/ Wir-Gruppen festzuhalten. Daraus abgeleitet ergibt sich auch die Verwendung des Adjektivs „ethnopolitisch“ anstatt „ethnisch“. Vgl. hierzu die Terminologie von Ropers (1995).

²⁸ Eine geschlossene soziale Beziehung ist nach Weber dann gegeben, „*insoweit und in dem Grade, als ihr Sinngehalt oder ihre geltenden Ordnungen die Teilnahme ausschließen oder beschränken oder an Bedingungen knüpfen.*“ Siehe: Weber (1922/ 2006: 52).

3. Kategorien und Dynamiken freiwilliger Apartheid

3.1. „Sectarianism“: Libanonisierung der Gesellschaft

Die erste Facette freiwilliger Apartheid ist die unmittelbare Konsequenz der ethnopolitischen Polarisierung der Gesellschaft. In Anlehnung an den Begriff der Vergesellschaftung des Soziologen Georg Simmel²⁹ ist eine Nachkriegsgesellschaft entstanden, die den Prozess der „Vergesellschaftung *durch den Konflikt*“ abgeschlossen hat. Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass eine „Totaldurchdringung“ des Konflikts in alle gesellschaftlichen Bereiche stattgefunden hat, die sich in einer institutionalisierten und systematischen Spaltung der Gesellschaft widerspiegelt. Durch diese Durchdringung wird eine, bezogen auf den Prozess der Vergesellschaftung, negative Integrationsleistung erreicht:

Die hohe Integrationsleistung des Konflikts besteht darin, dass beide Seiten daran interessiert sind, alle Ressourcen, militärische, politische, ökonomische, wissenschaftliche, religiöse, technische und kulturelle, für die Entscheidung des Konflikts zu nutzen, (...) bis der Konflikt alles Erreichbare und alle Erreichbaren in seinen Dienst gestellt hat. Wie ein Parasit schraubt sich der Konflikt in die Familie, die Organisation und die ganze Gesellschaft hinein und unterwirft das Gesamtsystem seinen eigenen Zwecken, bis nichts anderes mehr statt findet als das Austragen des Konflikts.³⁰

Nach Moltmann hat der Konflikt deshalb für den Vergesellschaftungsprozess bzw. für die Gesellschaftsformation eine doppelte Wirkung. Zum einen verstärkt er die Abgrenzung zwischen den konkurrierenden Gemeinschaften, d.h. die ethnopolitische Distanz wird gestärkt. Zum anderen schweißt er die einzelnen Gemeinschaften enger zusammen, wodurch Homogenität gefördert wird.³¹ John Paul Lederach charakterisierte diesen ablaufenden Prozess als „Libanonisierung“³² der Gesellschaft:

²⁹ Rein semantisch sollte man hier zwischen „Vergesellschaftung“ im Sinne von „*das Vergesellschaften*“ — in der Bedeutung von „in das Eigentum einer oder der Gesellschaft überführen“ bzw. „Privateigentum vergesellschaften“ — und der Verwendung von Simmel als den „Prozess der Formierung einer Gesellschaft“ unterscheiden. Vgl. das Kapitel 9 („*Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*“). Simmel (1908/ 1958: 460ff.).

³⁰ Dirk Baecker unter Bezug auf: Simmel (1908/58).

³¹ Moltmann (2002: 31).

³² Der Libanon ist ein „multikonfessionelles“ Land, dessen Gesamtbevölkerung von ca. 4,5 Millionen Einwohnern sich in 18 offiziell anerkannte Religionsgemeinschaften aufteilt, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts eine begrenzte gesetzgebende und rechtsprechende Gewalt für ihre jeweiligen Konfessionen haben: 60 % Muslime (davon ca. 32 % Schiiten als größte Gruppe; 21 % Sunniten, 7 % Drusen). Der Rest der libanesischen Bevölkerung sind vorwiegend Christen (darunter 25 % Maroniten sowie kleinere orthodoxe und orientalische Gemeinschaften wie Armenier, Assyrer, Protestanten). Mit dem Ende des Bürgerkriegs im Jahre 1989/90 entstand ein fragiles System der ethnopolitischen Koexistenz, das nach wie vor auf dem Proporzsystem („Konfessionalismus“) beruht, obwohl dessen Abschaffung im Friedensabkommen von Ta'if im Jahre 1989 ausdrücklich gefordert worden war. Eine fundierte Analyse über die libanesischen Vorkriegsgesellschaft sowie über die Veränderungen während des Bürgerkrieges lieferte: Hanf (1990) und Khalidi (1991).

Cohesion and identity in contemporary conflict tend to form within increasingly narrower lines than those that encompass national citizenship. In situations of armed conflict, people seek security by identifying with something close to their experience and over which they have some control. In today's settings that unity of identity may be a clan, ethnicity, religion, or geographic/ regional affiliation, or a mix of these.³³

Eine solche Form der konfliktiven Vergesellschaftung erweist sich als äußerst stabil bzw. widerstandsfähig, woraus sich die problematische Ausgangslage für den sich entfaltenden Friedensprozess ergibt. Denn eine solche Gesellschaftsformation erweist sich auch als resistent gegen Friedensprozesse. Jene Verhaltensmuster, Verhaltensweisen und gegenseitigen Einstellungen, die der gewaltsame Konflikt hervorgerufen hat bzw. die im Krieg erlernt³⁴ wurden, dominieren in der Nachkriegsgesellschaft weiterhin die Regeln der sozialen Interaktion, der Koexistenz im Allgemeinen und des gegenseitigen Umganges:

Unter der Oberfläche wirkt das Regelwerk, das der Konflikt vorgibt, legitimiert und nährt. Ausdruck findet dies in den zahlreichen Phänomenen des Alltages, die das Ausmaß an Spaltung, Diskriminierung, wechselseitigen Beschuldigungen bis hin zur Rechtfertigung von Gewaltakten und Duldung von Gesetzesverstößen illustrieren.³⁵

Die konfliktgeladene bzw. durch den Konflikt verursachte Totaldurchdringung der Gesellschaft und aller gesellschaftlichen Interaktionen wird durch den angelsächsischen Begriff „*Sectarianism*“ zum Ausdruck gebracht. Für diese Vokabel gibt es keine angemessen deutsche Wort-zu-Wort-Übersetzung. Sectarianism wird oft mit „Hass“ oder „Rassismus“ übersetzt, doch geht der Begriff in seiner semantischen Bedeutung weit darüber hinaus. Hass und Rassismus sind zwar „Cousins“ von Sectarianism, beiden Begriffen fehlt jedoch die *System*-Komponente; Sectarianism muss dagegen als ein einheitliches *System* definiert werden:

Sectarianism is about what goes on in people's hearts and minds, and it is about the kind of institutions and structures created in society. It is about people's attitudes to one another, about what they do and say and the things they leave undone or unsaid. Moreover, "sectarian" is usually a negative judgement that people make about someone else's behaviour and rarely a label that they apply to themselves, their own sectarianism always being the hardest to see.³⁶

Sectarianism reicht jedoch als eine notwendige Bedingung nicht aus, um den Libanonisierungs-Prozess ursächlich zu erklären. Es kommen zusätzliche destruktive Dynamiken und Mechanismen hinzu, z.B. der psychologische Mechanismus der Stereotypisierung.

Psychologen bezeichnen diesen Prozess mit dem „*In-Group-versus-Out-Group*“-Phänomen. Allport definierte in seiner klassischen Studie von 1954 einen „Stereotypus“ als eine

³³ Lederach (1997: 12f.).

³⁴ Vgl. hierzu die Analysen von Genschel und Schlichte im folgenden Kapitel.

³⁵ Moltmann (2002: 31).

³⁶ Liechty/ Clegg (2001: 102).

übertriebene Überzeugung gekoppelt an eine bestimmte Kategorie; diese Überzeugung hat die Funktion, die eigenen Handlungen bezüglich dieser Kategorisierungen zu rechtfertigen bzw. zu rationalisieren.³⁷

Aus rein psychologischer Sicht gibt es keinen Beleg dafür, dass die Kohäsion der eigenen Gemeinschaft bzw. die Loyalität der *In-Group* (Allport) zwangsläufig eine feindselige Haltung gegenüber der *Out-Group* verursacht.³⁸ Um Feindseligkeiten entstehen zu lassen, kommen Gerüchten und Mutmaßungen über die andere Gemeinschaft eine wichtige Rolle zu. Hierzu bedarf es der Bildung von Stereotypen. Ein Stereotypus funktioniert nach Allport wie „Bilder in unseren Händen“,³⁹ die griffbereit sind, um die Mitglieder der anderen Gemeinschaft damit wahrzunehmen. Im Prozess der Stereotypisierung nährt sich die Wahrnehmung von Mitgliedern der anderen Gemeinschaften (der *Out-Group*) ausschließlich von selbstgemachten Bildern. Dadurch reduziert sich der äußere Eindruck auf erlernte und beigebrachte Kategorien, was sehr gefährlichen Konsequenzen haben kann:

The human capacity to injure other people has always been much greater than its ability to imagine other people. Or perhaps we should say, the human capacity to injure other people is very great precisely because our capacity to imagine other people is very small.⁴⁰

Noch eine Stufe weiter als Stereotypisierung gehen Prozesse der Entmenschlichung, Dämonisierung und religiösen Glorifikation.⁴¹ Die bewusste Entmenschlichung von Individuen der anderen Gemeinschaft läuft auf ein klares Ziel hinaus: „*Es ist einfacher eine Ratte umzubringen als einen Menschen.*“⁴² Volkan schildert den sehr drastischen Fall Ruanda, als Hutu-Extremisten die Tutsi zuerst als „böse“ (*Dämonisierung*) charakterisierten und später als „*car-fards*“, was soviel bedeutet wie „Küchenschaben“.⁴³

Erik Erikson entwickelte hierfür den Begriff „*Pseudospeciatio*n“, um damit jene Tendenz zu definieren, die eigene Gemeinschaft als „menschlich“ (*human*) zu etikettieren, die andere dagegen als „untermenschlich“ (*subhuman*).⁴⁴ Die Entmenschlichung kann nur noch durch die religiöse Glorifikation des eigenen Anliegens (*Sanctification*)⁴⁵ gesteigert werden:

³⁷ Allport (1954: 191). Eigene Übersetzung.

³⁸ Ebd: 48.

³⁹ Ebd: 191.

⁴⁰ Scarry (1998: 45).

⁴¹ Alle drei Begriffe wurden von Leo Kuper geprägt: Kuper (1989).

⁴² Ebd: 159ff.

⁴³ „*Hurting or killing cockroaches does not induce the guilt feelings that hurting other human beings would.*“ Volkan (1997: 113).

⁴⁴ Ebd: 24.

⁴⁵ Kuper (1989: 164f.).

With the infusion of the religious element, the dichotomies are rendered even more extreme and threatening than the dichotomies of dehumanization.⁴⁶

So beschrieb z.B. Ian Paisley Sen. den Nordirlandkonflikt einmal als den Kampf zwischen dem „Lamm Gottes“ (die Protestanten) und der „Hure Babylons“ (die Katholiken);⁴⁷ während im Libanon die Organisation „Islamic Jihad“ ihren Kampf als „Heiligen Krieg“ gegen den „Großen Satan“ darstellte.⁴⁸

In Südafrika ist die Kategorie Sectarianism schon alleine damit gegeben, dass die Gesellschaft nach dem Begriff der „Rasse“ definiert wird — daran hat sich im Kern auch im so genannten „neuen Südafrika“ nichts geändert. Das „*tertium comparationis*“ — ökonomisch,⁴⁹ politisch und sozial — bleibt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Farbe“ bzw. „Rasse“.

Doch einen Rassenunterschied zwischen Individuen zu machen (oder zu suchen), impliziert immer, dass es so etwas wie eine menschliche „Subspezies“ gebe und die Spezies „Homo Sapiens“ sich nach biologischen Kriterien noch weiter differenzieren lasse.⁵⁰ In der älteren deutschen Ethnologie und Soziobiologie wurden vergleichbare „rassistische Denkfiguren“ (Gerhard Hauck) durch Theorien, z.B. der „Egoismus der Gene“, von Wissenschaftlern wie Irenäus Eibl-Eibesfeldt verbreitet.⁵¹

Volkan verweist hier zu Recht darauf, dass der Schritt hin zum offenen Rassismus nur ein sehr kleiner ist. Ein solcher Rassismus bildete das Herzstück der weißen Afrikaaner-Ideologie. Dahinter steckte die Philosophie des afrikaanischen Nationalismus, mit historischen Wurzeln im Calvinismus und deutschen Romantismus, die Südafrika als geteilte Gesellschaft und die Existenz von verschiedenen, exklusiven Ethnien als „einen von Gott gegebenen Zustand“ betrachtete.⁵² Verschiedene konservative Historiker Südafrikas liehen sich zur Beschreibung der Kolonialisierung des Landes einen darwinistischen Wortschatz. Dieser

⁴⁶ Ebd: 165.

⁴⁷ Ryan (1995: 89).

⁴⁸ Ebd: 90.

⁴⁹ Der paradigmatische Fall dafür ist das auf dem Arbeitsmarkt angewandte Prinzip „*affirmative action*“, eine positive Diskriminierung der schwarzen gegenüber der weißen Bevölkerung. Bewerben sich ein Schwarzer und ein Weißer um denselben Job, bekommt ihn der Schwarze. Der „African National Congress“ (ANC) verteidigte diese Praxis: „*For millions of South Africans affirmative action means advance to a better life, a long overdue chance to come into their own and start enjoying the good things the country has to offer. For others, particularly those leading comfortable lives today, it signifies a new form of discrimination and injustice, a vengeful form of juggling around with race quotas so as to threaten their livelihoods and security. We see this as a false choice.*“ aus: African National Congress (1994), „*Affirmative Action and the New Constitution*“; <http://www.anc.org.za/ancdocs/policy/affirm.html> (Abrufdatum: 23.03.2003).

⁵⁰ Volkan (1997: 22).

⁵¹ Siehe den Aufsatz von Gerhard Hauck (1999) mit dem aussagekräftigen Titel: „*Vom ‚faulen Neger‘ zum ‚Egoismus der Gene‘ — Über Kontinuität und Wandel rassistischer Denkfiguren in der Ethnologie.*“

⁵² Egan/ Taylor (2003: 99). Zur Ideologie der Afrikaaner, siehe: Sparks (1990), Grobbelaar (2001) und Moodie (1975).

Wortschatz passte in optimaler Weise zur kolonialistischen Ideologie, nach der die weißen, europäischen Eroberer sich selbst als „Gottes auserwähltes Volk“ sahen, das aufgerufen war, die „Heiden“ zu unterwerfen und sie die „Zucht der Arbeit“ zu lehren.⁵³

Die sozialdarwinistischen Prinzipien „might is right“ und „survival of the fittest“ bestimmten die Verteilungsmechanismen, unter denen die Menschen klassifiziert und in die unvermeidliche Hierarchie sozialer Ungleichheit eingeordnet wurden.⁵⁴

Diese Ideologie bereitete den Nährboden für die Apartheid-Politik der Rassentrennung — politisch, territorial und ökonomisch. Leider hat sich am ökonomischen Ungleichgewicht im neuen Südafrika nicht sehr viel geändert. Nimmt man die Kalkulationen der Weltbank als Vergleichsmaßstab, so ist das neue Südafrika eines der Länder mit der weltweit größten ökonomischen Ungleichheit. Die ärmsten 40 Prozent besitzen weniger als 4 Prozent des Reichtums, die reichsten 10 Prozent dagegen mehr als 51 Prozent.⁵⁵

Im nordirischen Fallbeispiel ist es besonders bemerkenswert, dass die Provinz bereits seit Jahrzehnten vor dem *eigentlichen* Ausbruch dessen, was als „Nordirlandkonflikt“ oder „Troubles“ bezeichnet wird (im Jahre 1968), aus zwei abgesonderten Gemeinschaften bestand, die weitgehend voneinander abgeschottet lebten und sich „*nichts zu sagen hatten*“. In der klassischen Studie von Rosemary Harris, die unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg durchgeführt, aber erst 1972 veröffentlicht wurde, kam zum Vorschein, dass Katholiken und Protestanten bereits in den 1940er Jahren in zwei getrennten „Welten“ lebten. Es kam zu keiner sozialen Integration, es gab allgemein nur wenige Kontakte und fast keine inter-ethnischen Eheschließungen.⁵⁶ Doch sogar dort, wo Protestanten und Katholiken räumlich zusammen lebten, im gleichen Viertel oder in der gleichen Straße, kam das Muster der „freiwilligen Apartheid“ zum Vorschein:

The result, however, was that Protestant and Catholic lived inter-mixed and, as we have seen, in some cases and in some contexts had close and friendly contacts, and yet for the most part managed to remain in almost complete ignorance concerning each others' beliefs.⁵⁷

Kam es überhaupt zum Kontakt, dann waren politische Fragen oder die Frage nach der individuellen Religiosität Tabuthemen, die man einfach nicht in den Mund nahm. Gespräche mit einem Mitglied der *anderen* Gemeinschaft wurden durch eine „Überfreundlichkeit“ (*over-friendliness*) überspielt; man redete über das schlechte Wetter, über die hohen Brotpreise,

⁵³ Alexander (2001: 15).

⁵⁴ Ebd: 18.

⁵⁵ Siehe: Marais (1998: 7).

⁵⁶ Harris (1972: 143).

⁵⁷ Ebd: 146.

über alles, bloß nicht über substantielle Fragen und schon gar nicht darüber, wie man als Katholik mit einem Protestant, einem Mitglied der anderen Gemeinschaft, zusammen leben könnte:

In Northern Ireland people do not talk about politics, religion and history unless they know who they are talking to. The fact that we all belong together is denied time and again. (Derick Wilson)⁵⁸

Im Jahre 2001 kam Peter Shirlow in einer Längsschnittstudie in Nordbelfast zum beunruhigenden Ergebnis, dass die Kategorie Sectarianism nicht etwa in ihrem Ausmaß schwächer geworden ist, sondern im Gegenteil stetig größer wird. Er identifizierte eine „Generationen-Lücke“, da die heutige Generation der Jugendlichen noch antagonistischer gegenüber der anderen Konfession eingestellt ist als jene — die Generation ihrer Eltern —, die einmal vor mehr als 30 Jahren den Nordirlandkonflikt begonnen hatte.⁵⁹ Daran schließt sich das Ergebnis der Studie von Connolly und Healy an, wonach das Denken in den Kategorien von Sectarianism bereits bei Kindern im Alter von drei Jahren beginnt.⁶⁰

Es ist in Nordirland eine Generation gewachsen, die keine Erinnerung an ein friedliches und integratives Zusammenleben von Katholiken und Protestanten mehr hat. Es wurde beiden Gemeinschaften beigebracht — man könnte auch sagen: es war das Resultat eines sozial konstruierten Prozesses —, die eigene Gemeinschaft und die „Anderen“ als inkompatible „Kulturen“ aufzufassen. In der Studie von Shirlow gaben 68 Prozent der Befragten im Alter zwischen 18 und 25 Jahren an, noch nie eine ernsthafte Unterhaltung mit einem Angehörigen der anderen Gemeinschaft geführt zu haben.⁶¹

Aus den Erkenntnissen der empirischen Studie Shirlows sollte des Weiteren hervorgehoben werden, dass auch in den wohlhabenden Mittelschichten die Dynamiken freiwilliger Apartheid auftauchen. Sie mögen zwar im gleichen Viertel leben — *nebeneinander* — aber sie leben nicht *miteinander*. Es findet keine soziale Integration statt, was allen häufig wiederholten ökonomischen Modernisierungstheorien radikal widerspricht. Selbst innerhalb jener Gesellschaftsschichten, die wohlhabend genug sind und wohl nur am Rande, wenn überhaupt, am bewaffneten Konflikt beteiligt bzw. von ihm betroffen waren, werden die Strukturen freiwilliger Apartheid erkennbar. Das heißt, ökonomische Prosperität erzeugt keinen Determinismus

⁵⁸ Wilson (1990).

⁵⁹ Vgl. dazu die Studie von Jarman/ O'Halloran (2000: 11). Zu einem vergleichbaren Befund kam Frederick Boal für das Jahr 1969. Zitiert in: Murtagh (2002: 35).

⁶⁰ Dieses Denken muss im Alter von drei Jahren noch nicht zu negativen Folgen führen. Es ist jedoch mehr als bedenklich, dass 51 Prozent der 3-jährigen Kinder bereits ein „ethnisches Bewusstsein“ haben. Connolly/ Healy (2004: 5).

⁶¹ Shirlow (2003).

im Sinne einer Reduzierung von freiwilliger Apartheid und damit auch keine zwangsläufigen Fortschritte im Konflikttransformationsprozess.

3.2. Skeptischer Common Sense: das Verschwinden der moderierenden Mitte

Nach Waldmann führt der Prozess der ethnopolitischen Polarisierung zu einer „eigentümlichen Metamorphose“:⁶² Die bereits vor der ethnopolitischen Polarisierung vorhandenen Brüche in der Gesellschaft dominieren alsbald sämtliche Lebensbereiche.⁶³ Unter erheblichen Druck gesetzt und unter großer Spannung stehend ziehen sich die Gemeinschaften in ihren sich selbst schützenden „ethnischen Kokon“ zurück. Freund und Feind sind nun für beide Seiten klar erkennbar, es gibt kein „Grau“ mehr, nur noch „Schwarz“ oder „Weiß“:

Groups, and especially minorities, which live in conflict (...) often reject approaches or tolerance from the other side. The closed nature of their opposition, without which they cannot fight on, would be blurred (...) Within certain groups, it may even be a piece of political wisdom to see that there be some enemies in order for the unity of the members to be effective and for the group to remain conscious of this unity as its vital interest.⁶⁴

Ist also die ethnopolitische Konfrontation der Gemeinschaften einmal in Gang gekommen, gelangt dieser Prozess früher oder später an einen „*point of no return*“ (Karl W. Deutsch),⁶⁵ an dem es für die beiden Gemeinschaften kein Zurück mehr gibt. Teger versuchte, den Eskalationsprozess hin zum offenen, gewaltsamen Konflikt mit Hilfe der so genannten „Dollarauktion“ zu simulieren. Demnach ist die entscheidende Stufe jene, an welcher der Bietende entweder schon zuviel ausgegeben hat, um weiterzumachen, oder aber zuviel ausgegeben hat, um aufzugeben:

When the subject has invested half of his resources in the conflict, he will either quit almost immediately, or continue to make investments until all of his resources are gone.⁶⁶

Diese Zwangslage hat schwerwiegende Folgen, denn die besänftigende, zwischen den Gemeinschaften vermittelnde, moderate Mitte verliert an Einfluss und verschwindet. Es ist die Zeit der Hardliner und Scharfmacher, der „ethnischen Unternehmer“ (Norbert Ropers).⁶⁷ Einen treffenden Ausdruck für diesen Zustand einer Gesellschaft fand Frank Wright mit dem Begriff „*skeptischer Common Sense*“.⁶⁸ Nicht jene Individuen, Führer oder politischen Strö-

⁶² Waldmann (1998: 111).

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Hobsbawm (1990: 167 f.).

⁶⁵ Zitiert in: Teger (1980: 84).

⁶⁶ Ebd: 89.

⁶⁷ In Abwandlung von Max Webers Figur des „politischen Unternehmers“ verwendete Norbert Ropers den Begriff „ethnische Unternehmer“, um die Bedeutung der politischen Führung im Eskalationsprozess hin zum ethnopolitischen Konflikt hervorzuheben. Siehe: Ropers (1995: 8).

⁶⁸ Wright (1987) und (1990).

mungen einer Gemeinschaft, die eine mutige und moderate Haltung vertreten und den Dialog mit der anderen Gemeinschaft anstreben, werden von der Mehrheit der Gemeinschaft unterstützt, sondern jene, die simple, „sichere“ und subjektiv verlässliche politische Positionen propagieren, die sich exklusiv nach den Bedürfnissen der eigenen Gemeinschaft ausrichtet und sich als unfähig erweist, irgendeinen gemeinsamen Nenner mit der anderen Gemeinschaft zu finden, geschweige denn einen Dialog zu führen.

Der skeptische *Common Sense* kann durch ein komplementäres Bild verdeutlicht werden: das Theorem der *radikalen Gemeinschaft*. Es umschreibt das soziale Milieu, aus dem sich die Kombattanten des Bürgerkrieges rekrutieren und in dem sie leben.⁶⁹ In der klassischen Studie von Frank Burton wurde der Alltag für die Katholiken Belfasts während des Ausbruches des Bürgerkrieges untersucht. Die *Irish Republican Army* (IRA) griff protestantische Häuserblocks an, protestantische Gruppen attackierten katholische Straßen und Viertel an, setzten Häuser in Brand und vertrieben die Bewohner — auch Protestanten wurden aus ihren Häusern vertrieben. Die Gemeinschaften wurden in diesem Klima zu radikalen ethnopolitischen Gemeinschaften. Von außen bedroht, schlossen sie nicht nur ihre Reihen gegen externe Feinde, sondern übten ebenso eine verstärkte soziale und politische Kontrolle gegenüber den eigenen Mitgliedern aus:⁷⁰

Das Freund-Feind-Schema, das zunächst dazu diente, Angreifer von außen abzuwehren, wurde zunehmend auch auf die eigene Gemeinschaft angewandt, mit der Konsequenz, dass man als deren Mitglied weder ihre Maßnahmen kritisieren noch neutral bleiben konnte. Wer nicht für die eigene Volksgruppe Partei ergriff, wurde automatisch als ihr Feind betrachtet.⁷¹

Der skeptische *Common Sense* als Facette freiwilliger Apartheid resultiert nicht zuletzt daraus, dass die Gemeinschaften dazu gezwungen wurden, „von Frieden auf Krieg umzulernen“ und sie es jedoch gleichzeitig verlernten, was „Frieden“ bedeutet oder überhaupt bedeuten kann. Nach Genschel und Schlichte muss der Krieg in seinen Auswirkungen auch als ein „Lernproblem“ interpretiert werden, d.h. als ein Prozess des Verlernens friedlicher Kompetenzen:

Der Krieg wird als absoluter Ausnahmezustand empfunden, auf dessen Bewältigung man durch die bisherigen zivilen Betätigungen nur begrenzt vorbereitet ist. Kompetenzen, die im zivilen Alltag hilfreich oder unerlässlich waren, sind plötzlich wertlos und irrelevant.⁷²

⁶⁹ Burton (1978: 9) und Waldmann (2003: 109).

⁷⁰ Burton (1978: 35).

⁷¹ Waldmann (2003: 116).

⁷² Genschel/ Schlichte (1997: 505).

Vor dem Krieg erworbene Fähigkeiten und Kompetenzen liegen brach, verfallen und werden von neuen, „kriegstauglichen Fähigkeiten“ verdrängt.⁷³ Post-Konflikt-Gesellschaften sind skeptisch gegenüber „friedensstiftenden Fähigkeiten“ und setzen ihr Vertrauen in erster Linie in die Hardliner beider Seiten.

Dies lässt sich an verschiedenen Wahlergebnissen beobachten: Adrian Guelke verglich in einer Studie Wahlergebnisse in Nordirland, Israel und Südafrika. Er stellte einen Zusammenhang zwischen einem unvollendeten Friedensprozess und der Neigung der Gemeinschaften her, radikalen Kräften ihre Stimme zu geben:

It is argued that the outcome of the elections in Israel and Northern Ireland demonstrates is the capacity of the continuing threat of violence (and not just actual episodes of violence) to polarize opinion even in the context of ongoing peace processes.⁷⁴

Auch verschiedene Wahlergebnisse in Mazedonien belegen diese Tendenzen. Der mazedonische Präsident Gligorov versuchte, die Unzufriedenheit der Albaner damit zu dämpfen, dass er der albanischen Partei PDP (Partei für Demokratische Prosperität) vier Ministersitze in der Koalitionsregierung gab. Die PDP galt als moderate, post-kommunistische Partei.⁷⁵ Bei den ersten freien Parlamentswahlen im November und Dezember 1990 erreichte sie 25 Sitze.⁷⁶ Sie kam jedoch 1998 in die Opposition und existiert heute nicht mehr, da sie immer mehr in die politische Bedeutungslosigkeit versunken war. Es war besonders im Zuge der Politisierung der „*National Liberation Army*“ (NLA), wodurch sie an Unterstützung in der albanischen Gemeinschaft verlor. Die NLA gründete im Jahre 2001 die Partei „*Demokratische Union für Integration*“ (DUI) und integrierte alle ehemaligen NLA-Kombattanten.

Starke Konkurrenz für moderate albanische Bewegungen kam darüber hinaus von der „*Demokratischen Partei der Albaner*“ (DPA), eine politisch äußerst radikale Albaner-Partei. Die DPA trug erheblich dazu bei, die ethnopolitische Polarisierung zu schüren, indem sie wiederholt behauptete, dass eine friedliche Koexistenz von Mazedoniern und Albanern nicht möglich sei. Ihre Haltung zum Ohrid-Abkommen, das den gewaltsamen Konflikt im Jahre 2001 beendete, war eine durchweg ablehnende. Sulejman Bushiti, der stellvertretende Parteipräsident, weigerte sich beispielsweise, über die Themen der Versöhnung und Koexistenz zwischen Albanern und Mazedoniern zu reden:

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Guelke (2000: 78).

⁷⁵ Troebst (1999: 221).

⁷⁶ Siehe: Hoppe (1995: 10).

Wir sprechen nicht über freundschaftliche Beziehungen mit Mazedoniern, das ist nicht Parteisache, das ist NGO-Sache.⁷⁷

Die aktuellen Entwicklungen im nordirischen Friedensprozess sind jedoch ein Hoffnungszeichen, weil sie zeigen, dass der *skeptische Common Sense* kein Dauerzustand in Post-Konflikt-Gesellschaften sein muss: In den Regionalwahlen am 7. März 2007 bekamen jene Parteien ein Mandat durch die Bevölkerung, die stets als die radikalen Kräfte auftraten. In anderen Worten: Sie bekamen das Mandat, sich selbst zu ent-radikalisieren und einen politischen Kompromiss einzugehen. Unmittelbar nach den Wahlen setzten sich die Führer der „Democratic Unionist Party“ (DUP)⁷⁸ und „Sinn Fein“,⁷⁹ deren Parteien mit großer Mehrheit die Wahlen gewonnen hatten, zum ersten Mal überhaupt an einen Tisch und einigten sich am 26. März 2007 auf eine gemeinsame Regierungsbildung. Das Ergebnis war die Wiedereinsetzung der nordirischen Regionalregierung am 8. Mai 2007.

Dieser Prozess ist von reichlich „kongitiver Dissonanz“⁸⁰ begleitet, die in öffentlichen Äußerungen gefunden werden kann. So behauptete z.B. der Sinn-Fein-Präsident Gerry Adams in einem Interview mit der „Irish Times“ vom 18. Januar 2007, dass der gewaltsame Kampf bzw. die Strategie der Gewalt *nie* ein republikanisches Prinzip gewesen sei:

Armed struggle was never a republican principle. It was an option of last resort in the absence of any other alternative. (Gerry Adams)

Es ist wohl ein eigentümliches Paradoxon, dass es Anzeichen dafür gibt, wonach diese Facette freiwilliger Apartheid auf positive Art und Weise durch kognitive Dissonanz auf beiden Seiten ersetzt wird: Politische Entscheidungen, wie z.B. den Dialog mit dem ehemaligen Feind zu suchen, werden damit sowohl kognitiv verarbeitet als auch öffentlich kommuniziert,

⁷⁷ Sulejman Bushiti, stellvertretender Parteipräsident; Interview mit dem Autor; 15.10.2004. (Das Interview wurde auf Wunsch des Interviewpartners auf Deutsch geführt).

⁷⁸ Die Democratic Unionist Party (DUP) wurde 1971 von Ian Paisley gegründet. Er ist bis heute ihr Vorsitzender. Die DUP lehnte das Karfreitagsabkommen aus dem Jahr 1998 vehement ab – das Gleiche galt für alle dem Karfreitagsabkommen vorausgegangene politischen Initiativen und Friedensbemühungen. Doch die ablehnende Haltung wurde im Frühjahr 2007 aufgegeben, nachdem die Partei bei den Wahlen als stärkste Kraft bestätigt worden war.

⁷⁹ Sinn Fein ist die republikanische Partei der Katholiken in Nordirland. Sie strebt nach einer vereinigten Republik Irland. Die Partei ist das politische Sprachrohr der „Irish Republican Army“ (IRA) und rekrutiert sich zu meist aus ehemaligen IRA-Mitgliedern. Sie unterstützte den bewaffneten Kampf der IRA gegen die „britischen Besatzer“, um ein vereinigtes Irland gewaltsam zu erreichen. Parteipräsident ist seit 1983 Gerry Adams.

⁸⁰ Der Begriff stammt aus der psychologischen Handlungstheorie geht von dem Sachverhalt aus, dass auf bewusst selektive Weise „Informationen“ ausgewählt werden, die eine getroffene Entscheidung als richtig erscheinen lassen, während gegenteilige Informationen abgewehrt oder nicht beachtet werden. Dissonanz heißt sowohl die Nichtübereinstimmung bzw. Unvereinbarkeit zwischen verschiedenen Wahrnehmungen, Meinungen oder Verhaltensweisen als auch die daraus abgeleitete Spannung (z.B. ein Unlustgefühl). Siehe: Festinger (1962).

3.3. Der territoriale Imperativ: Bedürfnis nach Separation

Zu den beiden sozialpsychologischen Facetten freiwilliger Apartheid (*Sectarianism* und *skeptischer Common Sense*) kommt eine territoriale Facette hinzu — der „territoriale Imperativ“.⁸¹ Er steht für die räumliche Reproduzierung von Sectarianism, die psychologische Trennung der ethnopolitischen Grenzen wird in eine sichtbare physische Separation umgesetzt. Der Faktor „Territorialität“ wird dadurch zu einem Verhaltens-Phänomen⁸², da eine große Migration von Menschen aus ethnisch gemischten in homogene Gebiete stattfindet: Ausgehend von einem Stammgebiet, in dem die jeweilige Gemeinschaft das ethnisch-demographische Übergewicht hat, sind die Mitglieder der Gemeinschaften bestrebt, homogene territoriale Blöcke zu bilden, die sowohl von innen wie von außen unangreifbar sind.⁸³

Schätzungen zufolge mussten in Nordirland im Zeitraum von 1969 bis 1973 alleine in Belfast bis zu 60.000 Menschen ihre Häuser verlassen oder evakuiert werden.⁸⁴ In der Post-Konflikt-Phase haben die Menschen weiterhin den Wunsch — häufig sehen sie sich selbst dazu gezwungen — in ethnisch homogenen Gebieten zu leben. In Nordirland als Ganzes sind mehr als 90 Prozent aller staatlichen Wohnräume nach dem religiösen Proporz geteilt, d.h. in reine katholische oder reine protestantische Gebiete.⁸⁵ Die zuständige substaatliche Agentur, die „Northern Ireland Housing Executive“ (NIHE), sieht auch in den neueren Plänen zur Verteilung des staatlichen Wohnraumes keinen Änderungsbedarf, denn die beiden Gemeinschaften sind weder bereit noch fähig, miteinander zu leben. Deshalb lassen die Wohnungsbaupläne der NIHE jeden Mut vermissen, radikale Schritte gegen die territoriale Segregation zu unternehmen:

The Housing Executive has said its new approach is focused on the long term, and that ensuring people's safety is paramount. It insists it is not promoting social engineering, but simply making the most efficient use of housing and land to meet real need.⁸⁶

Doch die „effizienteste Nutzung“ der öffentlichen Wohnflächen führt nicht zur sozialen Integration von Katholiken und Protestanten, sondern zur Verstärkung der territorialen Spaltung der Gemeinschaften, welche die psycho-soziale Distanz und ethnopolitische Schließung verfestigt:

⁸¹ Der Begriff stammt von Farren (2000: 107).

⁸² Vgl. Murtagh (2002: 34).

⁸³ Waldmann (1998: 114).

⁸⁴ Ryan (1995: 84).

⁸⁵ Siehe die aktuellen Zahlen in: The Guardian; 14.04.2004.

⁸⁶ Kommentar in: Ebd.

Persistent segregation is likely to contribute to the perpetuation of long-standing prejudices, while at the very same time contributing to the maintenance of valued group attributes and providing a geographical basis for political action. Act to destroy the prejudice and you may under-mine a rich social plurality; preserve the social plurality and you provide a fertile environment for prejudices to thrive in.⁸⁷

John Darby folgerte daraus, dass ein hoher Segregationgrad sowohl das Resultat von Gewalt- eskalationen, aber auch die Ursache von neuer Gewalt sein kann.⁸⁸ In der bereits erwähnten Studie von Peter Shirlow hat die territoriale Spaltung tägliche Konsequenzen für die Menschen vor Ort. Katholiken — dasselbe gilt analog für Protestanten — gehen nur in katholischen Gegenden einkaufen, gehen nur in katholischen Gegenden zum Arzt, auf die Post etc. Selbst dann, wenn die Wege dadurch erheblich länger werden. Außerdem werden nur fünf Prozent der Arbeitsplätze, die in protestantischen Territorien liegen, von Katholiken besetzt, während nur acht Prozent der Protestanten einen Arbeitsplatz in einem Unternehmen haben, das in einem katholischen Gebiet liegt.⁸⁹

Im südafrikanischen Kontext begann die tief greifende Territorialisierung bzw. rassistische Segregation des Landes bereits lange vor der Apartheid-Periode und geht bis ins 19. Jahrhundert zurück. Ein neuer Fixpunkt war der „*Natives (Urban) Act*“ im Jahre 1923. Dieses Gesetz formulierte die Prinzipien der Segregation und verschärfte die alte Doktrin der weißen Afrikaner, dass die schwarze Gemeinschaft kein permanentes Niederlassungsrecht in den urbanen Zentren haben durfte.⁹⁰ Ziemlich bald nach der Machtübernahme der „*National Party*“, dem offiziellen Beginn von Apartheid im Jahre 1948, entwickelte die Partei jene wesentlichen politischen Instrumente, die darauf abzielten, die territoriale Segregation auszubauen. Territoriale, rassistisch inspirierte Segregation war die Essenz des Apartheid-Designs.⁹¹

Das gewünschte Apartheid-Design wurde durch zwei zentrale Gesetzgebungsverfahren hergestellt: der „*Population Registration Act*“ und der „*Groups Areas Act*“, die beide 1950 verabschiedet wurden. Das erste Gesetz führte die offizielle Rassentrennung in „weiß, farbig, asiatisch oder schwarz“ ein. Es wurden so genannte „Rasseninspektoren“ eingesetzt, die in schwierigen Fällen entscheiden sollten, ob man als schwarz oder farbig oder weiß eingestuft wurde.⁹² Eheschließungen und Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen wurden verbo-

⁸⁷ Zitat von Frederick Boal. Zitiert in: Murtagh (2002: 34).

⁸⁸ John Darby wird zitiert in: Ebd: 36.

⁸⁹ Shirlow (2003).

⁹⁰ Frescura (2001: 99).

⁹¹ Egan/ Taylor (2003: 100).

⁹² Bickford-Smith (2001: 22).

ten. Der gesamte „Rest“ der Gesellschaft wurde bis ins Detail segregiert.⁹³ Das zweite Gesetz, der „*Group Areas Act*“, bedeutete das Ende aller gemischten Wohnbezirke in Südafrika. Ab 1951 wurden radikale Maßnahmen getroffen, es wurde z.B. verboten, Häuser oder Wohnungen an die „falsche Rasse“ zu vermieten.⁹⁴

Im Denken der weißen Afrikaaner-Ideologie war die Angst vor der „schwarzen Bedrohung“ tief verwurzelt. Das Prinzip, mit der „schwarzen Bedrohung“ umzugehen, hieß „*Influx Control*“.⁹⁵ Die Konsequenzen für die schwarze Gemeinschaft waren dramatisch: Insgesamt wurden ca. 3,9 Millionen Schwarze aus ihrem Lebensraum gewaltsam entfernt und zur Umsiedlung in Township-Siedlungen an den Stadträndern gezwungen.⁹⁶

Auch heute leben Schwarze und Weiße immer noch in zwei weitgehend isolierten und abgeschotteten Welten. Symbolisch kommt diese Segregation dadurch zum Vorschein, dass das neue Südafrika auch eine „*Zwei-Sicherheits-Gesellschaft*“ ist: auf der einen Seite jene, die sich private Sicherheit teuer erkaufen können und jene auf der anderen, die der steigenden Kriminalität ausgeliefert sind.⁹⁷ Das *Outsourcing* von staatlicher Sicherheit und der Boom privater Sicherheitsdienstleister ist die resultierende, logische Reaktionsformen auf eskalierende kriminelle Gewalt und das augenscheinliche Symptom der verfestigten sozio-ökonomischen Ungleichheit des Landes.

3.4. Die „Politik der Symbole“

Im Dezember 2004 kam es zu einem bemerkenswerten Gerichtsprozess, als eine Gruppe von 25 griechischen Rechtsanwälten die Macher des Hollywood-Streifens „*Alexander*“, die Produktionsfirma Warner Bros, verklagten. Sie wollten das Verbot des Filmes erreichen, weil darin Alexander der Große, „ihr“ griechischer Held, als homosexuell dargestellt wird.⁹⁸ Der Sprecher der mazedonischen „Löwen“, Toni Mihajlovski, betonte jedoch, dass „*Alexander*“ nach deren eigenen historischen Wahrheit „Alexander von Mazedonien“ gewesen sei und die

⁹³ Ebd: 23.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Siehe: Price (1991: 20) und Posel (1997: 8).

⁹⁶ Field (2001: 11).

⁹⁷ Die Statistiken sind dramatisch: Täglich werden im Durchschnitt mehr als 60 Morde registriert. Damit hat das Land die weltweit höchste Mordrate. Im Jahre 2003 alleine wurden mehr als eine Million Menschen, mehr als zwei Prozent der Gesamtbevölkerung, verhaftet; fast 500.000 davon für Schwerverbrechen und Gewaltverbrechen. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung gibt nach Polizeiumfragen an, sehr große Angst davor zu haben, Opfer von Gewalt zu werden. Siehe die Statistiken in: Ellis (1999: 49) und Shaw (2002: 53).

⁹⁸ Siehe den Bericht in: The Washington Post; 03.12.2004.

bewaffnete Gruppe der „Löwen“ seine direkten Nachfahren seien.⁹⁹ Ein wunder Punkt für die „griechische Seele“:

Alexander, who conquered much of the world before his mysterious death at the age of 32, is the Greeks' greatest hero. For centuries, they have sought to assert this Greekness, arguing vociferously with their Macedonian neighbours over his ethnic origins. There is such sensitivity that when a mayor in Macedonia erected a sculpture that depicted the warlord as puny and effeminate, there were demonstrations.¹⁰⁰

Jenseits des Streits darum, ob Alexander nun „groß“ oder „mazedonisch“ war, stießen sich die griechischen Anwälte hauptsächlich daran an, dass er in dem Hollywood-Streifen als homosexuell dargestellt wird:

There is no mention of his alleged homosexuality in any historical document or archive. Either they make it clear that this is a work of fiction, or we will take the case further. (*Yannis Varnakos, aus der Gruppe der 25 griechischen Anwälte*).¹⁰¹

Der Film wurde dagegen von vielen lesbischen und homosexuellen Lobby-Gruppen umjubelt,¹⁰² eine amerikanische Zeitschrift bezeichnete Alexander als „*first gay action hero*“.¹⁰³

Diese vorangestellte Anekdote veranschaulicht das Symbolen inhärente destruktive Potenzial. Im innergesellschaftlichen Kontext entsteht dieses Potenzial dadurch, dass Symbole auf zwei verschiedenen Ebenen operieren.¹⁰⁴ Auf der ersten Ebene repräsentieren bestimmte Ereignisse eine größere politische, soziale oder kulturelle Gesamtsituation. Das bedeutet, dass eine Mikro-Erfahrung, d.h. ein singulärer Fall von Diskriminierung oder Schikane durch die andere Gemeinschaft, als stellvertretender, typischer Fall wahrgenommen wird, der die „größere Wahrheit“— „*unsere Gemeinschaft wird systematisch diskriminiert*“ — bestätigt. Die zweite Ebene besteht darin, dass Symbole bewusst als politische Technik benutzt werden, indem jede Gemeinschaft ihr eigenes Inventar an Symbolen, Farben, historischen Bezügen u.a. aufstellt, das zu bestimmten (ethno)politischen Zwecken manipuliert werden kann.

⁹⁹ Die „Löwen“ (*Lavovi*) waren eine geheime, paramilitärische Spezialeinheit, die vom ehemaligen nationalistischen Innenminister Ljube Boskovski ins Leben gerufen worden war und faktisch als dessen Privatarmee gegen die albanische „National Liberation Army“ geführt wurde. Als deren Sprecher trat der bekannte und populäre mazedonische Moderator Toni Mihajlovski auf (u.a. der Moderator der mazedonischen „Big Brother“-Staffel). Mihajlovski charakterisierte die Löwen als „*anti-terrorist army*“. In: Interview mit dem Autor; 14.10.2004 (in Tetovo). Die Löwen waren jedoch in zahlreiche ausschließlich kriminelle Aktivitäten involviert und gingen äußerst brutal vor. Siehe den Bericht von Amnesty International (2004). Nach dem Ende des bewaffneten Konfliktes waren sie zunächst von Boskovski als Anti-Terror-Einheit in die legalen Sicherheitskräfte eingegliedert worden. Auf internationalen Druck wurden sie jedoch im Frühjahr 2002 aufgelöst.

¹⁰⁰ Aus dem Bericht in: *The Guardian*; 22.11.2004.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Siehe die Kommentare dazu auf: <http://www.gayheroes.com/movie.htm> (Abrufdatum: 21.01.2005) sowie <http://www.gay-news.com/article04.php?sid=1033> (Abrufdatum: 21.01.2005).

¹⁰³ Siehe den ausführlichen Bericht in: *The Washington Post*; 03.12.2004.

¹⁰⁴ Siehe im Folgenden: MacGinty (2000).

Aus anthropologischer Sicht lässt sich das Funktionieren von Symbolen auf zwei basale menschliche Handlungsmotive zurückführen. Zum einem auf das Bedürfnis nach Kommunikation in einer bestimmten, entwickelten Form und auf die Tendenz der *eigenen* Objektivierung bei gleichzeitiger Objektivierung der *anderen*. Es existiert demnach kein Symbol, ohne dass es erfunden, ausgedrückt, vorgezeigt, heraufbeschwört oder angezeigt werden kann bzw. muss. Die anthropologische Perspektive bestätigt damit die konstruktivistische Analyse von Symbolen:

Symbols have multiple forms of expression, and are capable of connecting with different individuals or groups in different ways, thus adding to their potency (...) Symbols and symbolism can act as a vehicle for the development of an identity bond between the individual and the group and for group solidarity. They can also help promote a certain world-view and mobilise emotions and people.¹⁰⁵

Gerade in Friedensprozessen gewinnen Symbole eine erhebliche Bedeutung. Dies gilt in hohem Maße für kulturelle Symbole, da sie die „Zeichen des Krieges“ waren und die große Herausforderung darin besteht, aus ihnen die „Zeichen des Friedens“ zu machen:

[The] tendency to overlook symbols and rituals (and indeed human emotions and displays) in narrative and analysis of peacemaking processes risks missing vital evidence in explanations of why conflict persists and has a violent character.¹⁰⁶

Im Prozess der ethnopolitischen Mobilisierung spielen Symbole als Hilfsmittel für die Politik der Separation eine große Rolle. Nach John Armstrong funktionieren Symbole wie Verkehrsampeln, welche die Grenzen zwischen den Gemeinschaften festlegen.¹⁰⁷ Symbole und Rituale werden stets ihre Bedeutung und Wahrnehmung für die Gemeinschaften im Laufe der Zeit verändern. Sie werden immer wieder angepasst und modifiziert und sind kein rigider und unbeweglicher Teil der Gesellschaft, sondern sehr flexibel:

Even when the form remains stable it does not imply that the meaning is static: in fact discontinuity between form and meaning may contribute to the persistence of a ritual by increasing the multivocality of the event and thereby its ambiguity, and in turn, its vitality. The ambiguity of the ritual process is an important factor in its accessibility to a larger number of people.¹⁰⁸

Trotz ihrer Flexibilität vollziehen sich Rituale nach einer strengen Regelbefolgung, Nonkonformität wird sanktioniert.¹⁰⁹ Rituale haben eine wiederholende Tendenz, das Vorhandensein

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ders. (2003: 235).

¹⁰⁷ Armstrong (1982: 7).

¹⁰⁸ Jarman (1997: 11).

¹⁰⁹ Bryan (2000: 192).

des Rituals als historische Kontinuität verleiht der Gemeinschaft eine kulturell tradierte Legitimation:

These ritual events are formalised, stylised and repetitive symbolic activities that are constrained within a tightly structured format and restricted to specific times and places that are outside the normal flow of routine daily life.¹¹⁰

Die nezesive Konformität hat jedoch für die Individuen der Gemeinschaften bedenkliche Folgen:

Ritual is an action in which participants need not share meanings and in which it is possible that *participation* is more important than meaning.¹¹¹

Im südafrikanischen Beispiel werden die Auswirkungen der nezesiven Konformität kultureller Symbole bis zum heutigen Tag in besonderer Weise in der Provinz KwaZulu-Natal deutlich; jene Provinz, die im nach 1990 einsetzenden demokratischen Transformationsprozess einen heftigen gewaltsamen Konflikt zwischen der Inkatha-Bewegung von Mangosuthu Buthelezi und dem ANC zu verkraften hatte. Ian Lax, ehemaliges Mitglied der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, beobachtete in den schwarzen Gebieten KwaZulu-Natals eine integrative, aber sehr negative kulturelle Homogenität:

It is something that only applied in Black areas. It didn't even apply in Indian areas or coloured area, but it is a particular African thing; and I struggle with it sometimes. Because when people come to rallies: they are all from one area, they are all there, they are all the same, there is no space for individual difference at all. It is not tolerated.¹¹²

Neben der homogenisierenden Wirkung von kulturellen Symbolen ist das konflikteskalierende Potenzial sehr bedenklich und gefährlich.

Im mazedonischen Beispiel kam die ethnopolitische Polarisierung hin zum Kriegsausbruch in erster Linie durch verschiedene kulturelle Gewaltauslöser in Gang. Es waren zwei spezifische kulturelle Symbole, die hierfür relevant waren: die albanische Flagge und die Universität in Tetovo.¹¹³ Am 15. Februar 1995 wurde die private Universität in Tetovo eröffnet, die von der albanischen Gemeinschaft in Eigenregie geplant und gebaut worden war. Sie war aus privaten Mitteln finanziert worden, die Lehrveranstaltungen sollten ausschließlich in Albanisch abgehalten werden. Das Lehrpersonal stammte von der albanischen Universität in Pristina.¹¹⁴ Doch zwei Tage nach der Eröffnung wurde die Universität von der mazedonischen Polizei gewaltsam geschlossen. Bei den resultierenden Protesten und Gewalteskalationen wurde ein

¹¹⁰ Jarman (1997: 8).

¹¹¹ Bryan (2000: 192f.). Meine Einfügung.

¹¹² Interview mit dem Autor; 06.06.2003.

¹¹³ Vgl. Troebst (1999: 218).

¹¹⁴ Phillips (2004: 65).

Albaner getötet.¹¹⁵ Der Streit um das Hissen der albanischen Flagge eskalierte im Juli 1997, nachdem die Regierung im Frühjahr Gesetze verabschiedet hatte, die das Hissen der albanischen Flagge erheblich einschränkten. In Gostivar kam es noch im gleichen Monat zu heftigen Protesten gegen das „Flaggenverbot“; bei gewaltsamen Konfrontation mit der Polizei wurden drei Albaner erschossen. Die albanischen Bürgermeister von Gostivar und Tetovo wurden verhaftet, nachdem sie das Hissen albanischer Flaggen über ihren Rathäusern veranlasst hatten.¹¹⁶

Von der symbolischen Kategorie freiwilliger Apartheid besteht ein nahtloser Übergang hin zur fünften Facette, der Präsenz kollektiver Traumata, wenn man sich den Zusammenhang zwischen der Wirkungsweise von Symbolen und dem Phänomen des „sozialen Gedächtnisses“ (Maurice Halbwachs) bewusst macht. Jarman sieht eine enge Verflechtung zwischen dem rituellen Event und dem Gedächtnis einer Gemeinschaft.¹¹⁷ Rituelle Gedenkveranstaltungen werden fast immer dazu benutzt, um die eigene Vergangenheit zu feiern oder an sie zu erinnern und um dadurch sowohl die eigenen zukünftigen Ambitionen und Bestrebungen als auch die „vorgestellte Gemeinschaft“ (Benedict Andersons) als Ganzes zu festigen.¹¹⁸ Viele Rituale gehen über eine simple und vage Erinnerung an die Kontinuität vergangener Ereignisse hinaus und verknüpfen explizit die Vergangenheit mit der Gegenwart („*re-enacting a narrative of past events*“).¹¹⁹ Dies macht das Ritual als solches unweigerlich zu einem Paradoxon:

This continuity of form inevitably hides changes in meaning. If a ritual remains central to social life of a community, it is because of this paradox: that it is at once unchanging and yet ever changeable.¹²⁰

Dieses Paradoxon hat jedoch reale Konsequenzen, denn die Nachkriegsgesellschaften werden dadurch in der Zukunft von der Vergangenheit verfolgt und nicht selten auch von ihr eingeholt. Immer wiederkehrende Symbole und stets auf neue begangene Rituale repräsentieren in *zukünftiger* Regelmäßigkeit die symbolische Facette freiwilliger Apartheid, denn sie sind das expressive Zeichen der kulturellen Separation der Gemeinschaften.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Siehe: Ebd: 71.

¹¹⁷ Jarman (1997: 8).

¹¹⁸ Siehe: Kapferer (1988).

¹¹⁹ Jarman (1997: 9).

¹²⁰ Ebd: 10.

3.5. Traumata und Erinnerungspolitik: „Erinnerung an die Zukunft“

Die fünfte Facette freiwilliger Apartheid kann mit der Formel „Erinnerung an die Zukunft“ (Victor Helioz)¹²¹ umschrieben werden. Der semantische Widerspruch, der in dieser Formel steckt, wird durch den Begriff der „Entschleunigung“¹²² aufgelöst: Großereignisse wie der *Bloody Sunday* (1971)¹²³ in Nordirland oder das Sharpeville Massaker (1960)¹²⁴ in Südafrika sind Ereignisse, die zwar schon Jahrzehnte und Jahrhunderte zurück liegen, doch in der Erinnerung der Gemeinschaft fanden sie erst kürzlich statt, nämlich *gestern*. Die „Entschleunigung“ von Großereignissen, bei denen geliebte Mitglieder der eigenen Gemeinschaft ums Leben kamen, ist eine bewusste Strategie:

Noch nach Jahrzehnten, manchmal nach Jahrhunderten beziehen sich die Menschen darauf. Die Ereignisse stehen nicht nur in den Schul-Geschichtsbüchern, sondern prägen gesellschaftliche Grundhaltungen und die Legitimationsmuster der Politik.¹²⁵

Durch die strategisch-politische Entschleunigung geschehen gewaltsame Großereignisse jedes Jahr aufs Neue, wenn sie sich jähren und in öffentlichen Gedenkveranstaltungen daran erinnert wird. Es findet ein Verlust der Zukunft statt. Die Gegenwart wird bestimmt durch die Vergangenheit, wodurch die Großereignisse zum gemeinschaftlichen Narrativ werden — zum kollektiven Bewusstsein. Sie prägen auf unbestimmte Zeit das kollektive, soziale Gedächtnis.

Der Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ einer Gemeinschaft geht auf den Soziologen und Philosophen Maurice Halbwachs zurück.¹²⁶ Halbwachs nahm seinerseits Anstoß an Durkheims Konzept der „kollektiven Repräsentation“,¹²⁷ das beinhaltete, dass es einen bestimmten Satz an Einstellungen, Glauben und Empfindungen gibt, die für das durchschnittliche Mitglied der Gemeinschaft vorhanden und gebräuchlich sind und als solche ein eigenständiges, determiniertes System bilden. Halbwachs modifizierte das Durkheim'sche Konzept und definierte „Gedächtnisse“ als Ereignisse, die sowohl öffentlich und als auch gemeinsam erfahrbar

¹²¹ Zitiert in: Senghaas (2001: 38).

¹²² Die Urheberschaft des Begriffes „Entschleunigung“ wird von Ökologen reklamiert. Einen Konjunkturschub erhielt der Begriff Ende der 90er Jahre durch das viel beachtete Buch „Die beschleunigte Gesellschaft“ von Peter Glotz (1999a). Vgl. den Aufsatz von Glotz (1999b) mit dem Titel: „Kritik der Entschleunigung“.

¹²³ Am 30. Januar 1972 war eine Demonstration der nordirischen Menschenrechtsbewegung geplant, jedoch für illegal erklärt worden. Eine Spezialeinheit der britischen Armee, das Parachute Regiment, eröffnete das Feuer und es kamen 13 Demonstranten ums Leben; ein Verletzter starb wenige Tage später im Krankenhaus. Zu den Ereignissen von Bloody Sunday gibt es eine Vielzahl an Literatur. Eine gute Beschreibung der Vorfälle des Tages findet sich in: Taylor (2001: 95ff.).

¹²⁴ Am 21. März 1960 wurden 69 getötet und mehr als 180 schwarze Afrikaner verletzt, als die südafrikanische Polizei das Feuer gegen Demonstranten eröffnete, die im Township *Sharpeville* (in der Provinz Transvaal) gegen die diskriminierenden Pass-Gesetze demonstrierten.

¹²⁵ Siehe: Steinweg (2003: 111).

¹²⁶ Halbwachs (1950/ 1980). Vgl. dazu Kühner (2003: 16) sowie Devine-Wright (2003: 11ff.).

¹²⁷ Durkheim (1912/ 1947).

sind. Erinnern und Vergessen sind demnach soziale Prozesse und es gibt in einer Gesellschaft genauso viele „kollektive Gedächtnisse“ wie Gemeinschaften bzw. Wir-Gruppen. Einfacher ausgedrückt: Das individuelle Gedächtnis ist in erheblichem Maße kollektiv geprägt. Halbwachs betonte die enorme Bedeutung der Gemeinschaft als Kontext der Kommunikation und Symbolisierung der Erinnerungen an die Vergangenheit und die große Rolle, die soziale Erinnerungen für die Kohäsion von Gemeinschaften spielen:

The group must have a memory of itself that recounts a sense of origin and distinctiveness. A social memory becomes a central facet of the ideological armoury of the group, helping to legitimise and rationalise difference by rooting it in the far-distant past and thus placing weight on the primordial and essential nature of the antagonists or otherness.¹²⁸

Das Gedächtnis ist also nicht vererbt, sondern sozial erworben.¹²⁹ So wie nach Berger und Luckmann¹³⁰ die Realität als Ganzes gesellschaftlich, d.h. sozial, konstruiert ist und wird, unterliegt auch das Erinnern einem Prozess der sozialen Konstruktion:

Memory is socially constructed and reconstructed over time and is intimately related to people's sense of identity in the present context. This sense of identity was viewed as a product of social interaction as well as individual consciousness.¹³¹

Das Konzept des kollektiven Gedächtnisses wurde von Jan Assmann aufgegriffen und weiterentwickelt. Er betonte die enge Verbindung zwischen Erinnerung und Zugehörigkeit, d.h. zwischen kollektiver Erinnerung und ethnopolitischer (radikaler) Gemeinschaft:

Man erinnere sich, um dazugehören zu können; umgekehrt markiere die Erinnerung für die anderen, dass man dazugehört.¹³²

Durch die kollektive Prägung des Gedächtnisses reduziert sich die Erinnerung nicht nur auf das unmittelbar selbst Erlebte, sondern einen wesentlichen Bestandteil des Erinnerns besteht darüber hinaus aus den Fremderfahrungen von Individuen der eigenen Gemeinschaft. Erfahrungen, die weitergeben, tradiert und erzählt werden. Erinnern ist also ein aktiver, kultureller Prozess, das Gedächtnis muss immer wieder neu erschaffen bzw. am Leben gehalten werden:

Memories, as a medium for understanding the past, are a part of the wider cultural practices that are continually being adapted and rephrased to meet the needs of the present. Social memories are not recollections of times past but part of the present understandings

¹²⁸ Halbwachs (1992: 6).

¹²⁹ Siehe: Kühner (2003: 66).

¹³⁰ Berger/ Luckmann (1966/2001).

¹³¹ Devine-Wright (2003: 11).

¹³² Kühner (2003: 70).

of the past, people use images of the past as a justification for the present relationship and not “images from the past”.¹³³

Die *Gedächtnisse* müssen in einem permanenten Prozess überwacht, überprüft und evaluiert werden, um die Vergangenheit den sich wandelnden Bedürfnissen der Gegenwart, in der sich die Gemeinschaft gerade befindet, anzupassen.¹³⁴ Dies hat zur Folge, dass zum einen bestimmte historische Ereignisse und Symbole aus der kollektiven Erinnerung gestrichen und zum anderen ein Prozess der Simplifizierung stattfindet, in welchem ausgewählte Ereignisse mystifiziert und *de-kontextualisiert*, d.h. aus jeglicher konkreten Vergangenheit herausgelöst werden:¹³⁵

Removed from their generating context, social memories function as *signifiers without signifieds*, as themes or metaphors in which the meaning is generated and added in the process of remembering.¹³⁶

Um die Auswirkungen der fünften Facette freiwilliger Apatheid nachzuvollziehen, muss man schließlich den Schritt vom kollektiven, sozialen Gedächtnis hin zum kollektiven Trauma einer Gemeinschaft herausarbeiten und deutlich machen.

In der klinischen Psychologie hat sich hierzu mittlerweile folgender Trauma-Begriff durchgesetzt:

Trauma refers to an experience that would be expected by most people to be shattering and extremely stressful. A traumatic event usually creates strong feelings of horror or helplessness within those who experience the incident (American Psychiatric Association, 1994).¹³⁷

Das Traumakonzept bietet trotz der dagegen artikulierten Kritik wertvolle Vorteile.¹³⁸ Der Einzelne kann sein Einzelschicksal in eine von den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft geteilte Historie einordnen: „*Was mir passiert ist, hatte System, es ist Teil einer kollektiven Erfahrung, die ich mit anderen teile.*“¹³⁹ Konzeptionell wird „Trauma“ daher als ein Prozess

¹³³ Jarman (1997: 4f.).

¹³⁴ Ebd: 5.

¹³⁵ Ebd: 7.

¹³⁶ Ebd. Meine Hervorhebung.

¹³⁷ Zitiert in Montiel (2000: 94).

¹³⁸ Schon beim Versuch der Definition von kollektivem Trauma müssen Einschränkungen hingenommen werden: „*Insgesamt scheint für das Trauma mehr noch als für andere psychologische Konzepte zu gelten, dass seine Formulierung und Weiterentwicklung zutiefst vom historisch-sozialen und kulturellen Kontext geprägt ist.*“ Kühner (2003: 11). Bekannte Psychologen wie Jan Philipp Reemtsma und David Becker kritisieren den inflationären Gebrauch des Begriffs. Die Sozialpsychologin Kühner weist aufgrund der Kontextabhängigkeit auf die nachvollziehbare Kritik am Konzept des kollektiven Traumas hin, wie sie vor allem von Historikern formuliert wird. Historiker betonen, dass jedes „kollektive Trauma“ spezifische historische, wirtschaftliche, und politische Hintergründe und dementsprechend spezifische Folgen hat. Siehe: Ebd: 12.

¹³⁹ Ebd: 14.

gedeutet, als die „sequentielle Traumatisierung“ der Gemeinschaft.¹⁴⁰ Eine Traumatisierung ist in diesem Sinne weniger als ein singulärer, einmaliger Vorgang sondern als langwieriger, phasenhafter Prozess zu beschreiben.¹⁴¹ Das Phänomen der Traumatisierung einer Gesellschaft und die Entstehung des „Trauma-Bewusstseins“ (David Becker) kann also nur in seinem prozessanalytischen Charakter verstanden werden; politische, kollektive Traumata werden als Prozess der Zerstörung sozialer Beziehungen definiert.¹⁴² Die Weitergabe eines Traumas an die nächste Generation bildet die Brücke zwischen kollektivem und individuellem Trauma.¹⁴³ Psychologisch ausgedrückt, findet eine unbewusste „Externalisierung“ statt, das Leiden der Eltern wird an die Kinder weitergegeben.¹⁴⁴

Der eigentliche Inhalt der Weitergabe ist veränderbar und anpassbar.¹⁴⁵ So wie das kollektive Gedächtnis sozial konstruiert und entsprechend kontextabhängig modifizierbar ist, ist auch das kollektive Trauma einer Gemeinschaft im Prozess der transgenerationellen Weitergabe veränderbar und gleichzeitig manipulierbar. Diese Möglichkeit der Manipulation ist in ethnopolitischen Konflikten von großer Bedeutung und geht in der Regel von politischen Führern aus — den „ethnischen Unternehmern“, jenen also, die kein Interesse an einem Friedensprozess haben.

In einem darüber hinaus gehenden Schritt können bestimmte Großereignisse in einer „gezielten Beliebigkeit“ entweder aufgewertet oder abgewertet werden. Dadurch werden aus kollektiven Traumata in der Terminologie von Vamik Volkan „gewählte Traumata“ (*chosen traumas*):

I use the term chosen trauma to describe the collective memory of a calamity that once befell a group's ancestors. It is, of course, more than a simple recollection; it is a shared mental representation of the event, which includes realistic information, fantasized expectations, intense feelings, and defenses against unacceptable thoughts.¹⁴⁶

Es können neben gewählten Traumata auch „gewählte Ruhmesblätter“ (*chosen glories*)¹⁴⁷ bewusst instrumentalisiert werden. Beiden Formen können je nach Bedarf für das kollektive, soziale Gedächtnis eingesetzt werden. Kollektive Traumata lassen sich daraus abgeleitet als

¹⁴⁰ Ebd: 26.

¹⁴¹ Ebd: 27. Der niederländische Psychiater Hans Keilson führte hierzu eine Langzeitstudie mit jüdischen Kriegswaisen durch. Er fand heraus, dass die Art und Weise, wie mit den Kindern in den Jahren nach den traumatisierenden Ereignis umgegangen wurde, einen größeren Einfluss auf die Entstehung von Traumasymptomen hatte als das Ereignis selbst. Siehe die Darstellung von: Steinweg (2003: 113).¹⁴² Vgl. Bar-On (2001: 216ff.).

¹⁴³ Kühner (2003: 45).

¹⁴⁴ Volkan (1997: 43).

¹⁴⁵ Ebd: 44.

¹⁴⁶ Ebd: 48.

¹⁴⁷ Ebd: 81.

eine Art Reservoir rasch aktivierbarer kollektiver Affekte verstehen, das es im Moment der tatsächlichen, eingebildeten oder heraufbeschworenen Gefahr erlaubt, einen einheitlichen politischen Mehrheitswillen zu erzeugen.

Ein Beispiel hierfür ist das in Nordirland praktizierte Gedenken an den „*Bloody Sunday*“. Die getöteten 14 Zivilisten sind zwar *Opfer*, hinter denen menschliche Tragödien und Leid stehen, doch sie werden jedes Jahr aufs Neue als *Helden* gefeiert. Dahinter steckt eine bewusste politische Strategie. In einer Rede anlässlich der alljährlichen „*Bloody Sunday Memorial Lecture*“ am 30. Januar 2000¹⁴⁸ von Martin McGuinness¹⁴⁹ wurde diese Strategie sehr offensichtlich: „*They are not victims. They are heroes*“.

McGuinness bediente sich eines kommunikativen Tricks. Parallel zum rhetorischen Beistand für die Angehörigen der Opfer wurde der Bloody Sunday aus republikanischer Sicht zu einem gewählten Ruhmesblatt stilisiert. Er ist *kein* Trauma für die IRA; bestenfalls ein „willkommenes Trauma“, da das Gewaltereignis einen massiven Rekrutierungsschub für die IRA zur Folge hatte. In der Periode vor dem Bloody Sunday, nämlich in den 1960er Jahren, als der Nordirlandkonflikt begonnen hatte, verfügte die IRA nur über eine handvoll Waffen, weniger als 100 Mitglieder und hatte eine geringe Unterstützung in der katholischen Gemeinschaft. Dies änderte sich auf fundamentale Weise nach dem Bloody Sunday:

This afternoon 27 people were shot in this city. 13 of them lied dead. They were innocent, we were there. This is our Sharpeville. A moment of truth and a moment of shame. And I just want to say this to the British government: You know what you have just done, don't you? You have destroyed the civil rights movement and you have given the IRA its biggest victory it will ever have. All over this city tonight, young man, boys will be joining the IRA.

Ivan Cooper, damals Abgeordneter im britischen Unterhaus und Führer der Menschenrechtsbewegung, gab noch am Abend des Bloody Sunday diese aussagekräftige Erklärung ab.

Durch Gedenkveranstaltungen und eine aktive Erinnerungspolitik werden historische Großereignisse im kollektiven Gedächtnis fest verankert. Zusammen mit den anderen Facetten freiwilliger Apartheid ist die Präsenz und die politische Instrumentalisierung kollektiver Traumata ein wesentlicher Bestandteil und ein willkommenes Hilfsmittel für die Politik der vollkommenen Trennung und Separation.

¹⁴⁸ Der Autor saß während der Rede und während der anschließenden Fragestunde im Publikum.

¹⁴⁹ McGuinness war stets der Chefunterhändler von Sinn Fein und wurde am 8. Mai 2007 zum neuen stellvertretenden Ersten Minister Nordirlands gewählt. In den 1970ern Jahren war er, nach eigenen Angaben, ein führendes Mitglied der IRA.

4. Konklusion: Vergangenheitsbearbeitung und nachhaltige Resistenz von Friedensprozessen

„Wer die Vergangenheit kontrolliert, hält gleichzeitig die Zukunft in den Händen“ — dieser Aphorismus geht auf George Orwell zurück und hat eine erhebliche Bedeutung für fragile Nachkriegsgesellschaften. Denn der „Missbrauch“ der Vergangenheit ermöglicht die Manipulation der politischen Agenda der Gegenwart. Nachkriegsgesellschaften müssen sich die Tragweite dieses Problems bewusst machen und die kritische Frage stellen: Wie soll man in der Zukunft zusammenleben, wenn man durch die Vergangenheit getrennt wird?

Gespaltene Erinnerungskulturen, die auf exklusive kollektive Gedächtnisse aufbauen, können neue Zerwürfnisse auslösen, die den politischen Konsolidierungs- bzw. Demokratisierungsprozess gefährden. Haben Nachkriegsgesellschaften ihre Vergangenheit nicht positiv verarbeitet, so ergibt sich daraus stets die Chance zu Provokationen mit der „*allzu gegenwärtigen Vergangenheit*“ (Desmond Tutu).¹⁵⁰ Indem gesellschaftliche Zustände freiwilliger Apartheid bewusst heraufbeschoren bzw. hervorgerufen werden, können noch nicht abgeschlossene Konflikttransformationsprozesse in Gefahr gebracht werden. Die negativen endogenen Strukturmerkmale werden folglich manifestiert und Friedensprozesse dadurch anfällig für neue Gewaltereignisse.

Diese Erkenntnis wird auch in der klassischen Transformationsforschung und aus Sicht von erfolgreichen *Nation-Building*-Prozessen bestätigt. Nach Jochen Hippler ist die bloße Existenz unterschiedlicher „Identitäten“ kein problematischer Faktor per se, sondern deren Verhältnis zu einer gruppenübergreifenden, gesamtgesellschaftlichen bzw. „nationalen“ Identität:

Solange aber die primäre Identität und Loyalität beim Stamm, Clan oder einer ethnischen oder ethno-religiösen Gruppe liegt und die „nationale“ Identitätsebene nachgeordnet bleibt oder fehlt, wird ein Nationalstaat prekär bleiben. (Jochen Hippler)¹⁵¹

Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es der konstruktiven Vergangenheitsbearbeitung, die als gesamtgesellschaftliches Großprojekt verstanden werden muss. Ein solches die ganze Gesellschaft umfassendes Unterfangen muss sich nicht zwanghaft an dem weltweit in Mode gekommenen Modell „Wahrheitskommissionen“ ausrichten.¹⁵² Jede Nachkriegsgesellschaft

¹⁵⁰ Siehe: Tutu (1999: 24).

¹⁵¹ Hippler (2003), Online-Text.

¹⁵² Das Instrument der Wahrheitskommissionen hat in den letzten 25 Jahren weltweit Schule gemacht. Siehe: Hayner (2000: 34). Das internationale Interesse am Konzept nationaler Wahrheitskommissionen nahm vor allem in den 90er Jahren durch die Fallbeispiele Südafrika und Chile erheblich zu: „*The increased interest in truth commissions is, in part, a reflection of the limited success in judicial approaches to accountability, and the obvious need for other measures to recognise past wrongs and confront, punish or reform those persons and institu-*

muss ihren eigenen Weg der konstruktiven Bewältigung der „Sozialgeschichte des Kriegs“, des adäquaten Umganges mit Opfern und Wegen hin zu Dialogprozessen und Versöhnung finden.

Ein sinnvoller konzeptioneller Ausgangspunkt für diesen Weg liefert der Begriff der *Anerkennung*.¹⁵³ Aus soziologischer Sicht hat die wechselseitige Anerkennung eine große Bedeutung für die Stabilität sozialer Beziehungen — eine solche Stabilität würde den Dynamiken ethnopolitischer Schließung entgegenlaufen. Dazu gehört auch die Anerkennung von Unrecht in einer Dialektik mit der Würdigung des Opferstatus' der anderen Gemeinschaft. Beachtliche Aussagen, die in diese Richtung gehen, wurden am 29. Mai 2007 von Sir Mike Jackson, dem damaligen Anführer des Parachute Regiments, gemacht

I have no doubt that innocent people were shot.¹⁵⁴

Als Hauptverantwortlicher für das Großereignis Bloody Sunday hatte sich er jahrelang zuvor geweigert, als Zeuge vor dem so genannten „*Bloody Sunday Inquiry*“ auszusagen.¹⁵⁵

Das Ziel konstruktiver Vergangenheitsbearbeitung ist *nicht* das Verschwinden oder die Auflösung von ethnopolitischen Identitäten, sondern die gesellschaftliche Überwindung von freiwilliger Apartheid. Oder anders ausgedrückt: Die Aufhebung der ethnopolitischen Schließung und eine neue gesellschaftliche Öffnung (bzw. „Wieder-Eröffnung“).

Bleiben dagegen die Strukturen freiwilliger Apartheid unverarbeitet, so führen deren Konsequenzen nicht unweigerlich zurück in neue Kriege. Sie hinterlassen jedoch isolierte, fragmentierte Gesellschaften, in denen die Gemeinschaften nicht miteinander, sondern bestenfalls nebeneinander oder weiterhin in physischer und psychischer Separation voneinander leben — vielleicht sogar hinter Mauern und Stacheldraht.

tions that were responsible for violations.“ Ebd. Nach Hayner entstanden zwischen 1974 und 1994 weltweit 15 Wahrheitskommissionen. Siehe: Hayner (1994).

¹⁵³ Sehr aufschlussreich ist für diese Frage die Debatte zwischen der amerikanischen Philosophin Nancy Fraser und dem deutschen Philosophen Axel Honneth über die Frage des Verhältnisses von „Umverteilung“ und „Anerkennung“. Siehe: Fraser/ Honneth (Hrsg.) (2003). Fraser kritisierte, dass sich die öffentliche und philosophische Debatte in den letzten Jahren einseitig in Richtung auf Fragen der Anerkennung verschoben habe, während Fragen der Umverteilung dagegen zunehmend vernachlässigt wurden. Vgl. hierzu die kritischen Anmerkungen von Hugler (2003), Online-Text.

¹⁵⁴ Siehe das Interview in: BBC News; 29.05.2007;

http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/northern_ireland/6699729.stm (Abrufdatum: 29.05.2007).

¹⁵⁵ Dieses Tribunal war im Januar 1998 von Tony Blair unter dem Vorsitz des Richters Lord Saville of Newdigate eingesetzt worden und hatte die Aufgabe, die Wahrheit über die Ereignisse vom 30. Januar 1972 herauszufinden, als 14 katholische Zivilisten von britischen Fallschirmjägern erschossen wurden. Es wurden über mehrere Jahre hinweg annähernd 1000 Zeugen verhört, doch ein Abschlussbericht des Tribunals wurde bisher noch nicht vorgelegt. In der letzten Presseerklärung des Tribunals vom August 2005 konnte kein konkreter Erscheinungstermin genannt werden. Siehe: <http://www.bloody-sunday-inquiry.org.uk/index2.asp?p=1> (Abrufdatum: 13.02.2006).

5. Literaturverzeichnis

- ALEXANDER, Neville (2001), Südafrika. Der Weg von der Apartheid zur Demokratie; München: Beck.
- ALLPORT, Gordon W. (1954), *The Nature of Prejudice*; Cambridge/ Boston: Addison-Wesley.
- ARMSTRONG, John (1982), *Nations before Nationalism*; Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BAR-ON, Dan (2001), *Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung*; Hamburg: Ed. Körber-Stiftung.
- BAUMANN, Marcel M. (2007), *Zwischenwelten: Weder Krieg noch Frieden. Über den konstruktiven Umgang mit Gewaltphänomenen im Prozess der Konflikttransformation*; i.E.
- BENJAMIN, Walter (1965/ 1999), *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (mit einem Nachwort von Herbert Marcuse)*; Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BERGER, Peter L./ LUCKMANN, Thomas (1966/ 2001), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*; Frankfurt am Main: Fischer.
- BICKFORD-SMITH, Vivian (2001), *Mapping Cape Town. From Slavery to Apartheid*; in: Field, Sean (Hrsg.), *Lost Communities, Living Memories. Remembering Forced Removals in Cape Town*; Cape Town: David Phillips Publishers; S. 15-26.
- BOULDING, Kenneth E. (1978), *Stable Peace*; Texas: University of Texas Press.
- BROCK, Lothar (2002), *Was ist das „Mehr“ in der Rede, der Friede sei mehr als die Abwesenheit von Krieg?* In: Sahn, Astrid/ Sapper, Manfred/ Weichsel, Volker (Hrsg.), *Die Zukunft des Friedens*; Wiesbaden: VS Verlag; S. 95-114.
- BRYAN, Dominic (2000), *Drumcree and the “Right to March”. Orangeism, Ritual and Politics in Northern Ireland*; in: Fraser, Tom G. (Hrsg.), *The Irish Parading Tradition. Following the Drum*; London/ New York: McMillan Press; S. 191-207.
- BURTON, Frank (1978), *The politics of legitimacy. Struggles in a Belfast community*; London: Routledge.
- CONNOLLY, Paul/ Healy, Julie (2004), *Children and the Conflict in Northern Ireland. The Experiences and Perspectives of 3-11 Year Olds*; Belfast: Office of the First Minister and Deputy First Minister: Research Branch.
- DARBY, John/ MAC GINTY, Roger (2000), *Comparing Peace Process*; in: Dies. (Hrsg.), *The Management of Peace Processes*; London: McMillan Press; S. 1-16.
- DEVINE-WRIGHT, Patrick (2003), *A Theoretical Overview of Memory in Conflict*; in: Cairns, Ed/ Roe, Micheal D. (Hrsg.), *The Role of Memory in Ethnic Conflict*; Basingstoke/ New York: Palgrave MacMillan; S. 9-33.
- DURKHEIM, Emile (1912/ 1947), *The Elementary Forms of Religious Life*; New York: Free Press.
- EGAN, Anthony/ TAYLOR, Rupert (2003), *South Africa. The Failure of Ethnoterritorial Politics*; in: Coakley, John (Hrsg.), *The Territorial Management of Ethnic Conflict*; London/ Portland: Cass, S. 99-117.
- ELLIS, Stephen (1999), *The New Frontiers of Crime in South Africa*; in: Bayart, Jean-François/ Hibou, Béatrice (Hrsg.), *The Criminalization of the State in Africa*; Bloomington: Indiana University Press; S. 49-68.
- ELWERT, Georg (2004), *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt*; in: Eckert, Julia M. (Hrsg.), *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Perspektiven in der Diskussion*; Bielefeld: transcript; S. 26-38.

- FARREN, Sean (2000), The SDLP and the roots of the Good Friday Agreement; in: Cox, Michael/ Guelke, Adrian/ Stephen, Fiona (Hrsg.), A farewell to arms? From "long war" to long peace in Northern Ireland; Manchester/ New York: Manchester University Press; S. 49-61.
- FESTINGER, Leon (1962), A theory of cognitive dissonance; Stanford: Stanford University Press.
- FIELD, Sean (2001), Oral Histories of Forced Removals; in: Ders. (Hrsg.), Lost Communities, Living Memories. Remembering Forced Removals in Cape Town; Cape Town: David Phillips Publishers; S. 11-14.
- FRASER, Nancy/ HONNETH, Axel (Hrsg.) (2003), Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse: Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FRESCURA, Franco (2001), The spatial geography of urban apartheid; in: Zegeye, Abebe (Hrsg.), Social Identities in the New South Africa; Cape Town: Intern. Academic Pub.; S. 99-125.
- GALTUNG, Johan (1971), Gewalt, Frieden und Friedensforschung; in: Senghaas, Dieter (Hrsg.), Kritische Friedensforschung; Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 55-104.
- (1975), Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung; Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- GENSCHEL, Philipp/ SCHLICHTE, Klaus (1997), Wenn Krieg chronisch werden. Der Bürgerkrieg; in: Leviathan; 25 (4); S. 501-517.
- GLOTZ, Peter (1999a), Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus; München: Kindler.
- (1999b), Kritik der Entschleunigung; in: Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte; 7; S. 621-628.
- GROBBELAAR, Janis (2001), Afrikaner nationalism. The end of a dream? In: Zegeye, Abebe (Hrsg.), Social Identities in the New South Africa; Cape Town: Intern. Academic Pub.; S. 301-315.
- GUELKE, Adrian (2000), Violence and Electoral Polarization in Divided Societies. Three Cases in Comparative Perspective; in: Terrorism and Political Violence; 12 (3/ 4); S. 78-104.
- HALBWACHS, Maurice (1950/ 1980), The Collective Memory; New York: Harper & Row.
- (1992), On collective memory; Chicago: University of Chicago Press.
- HAMPSON, Fen Osler (1996), Nurturing Peace. Why Peace Settlements Succeed or Fail; Washington, D.C: United States Institute of Peace Press.
- HANF, Theodor (1990), Koexistenz im Krieg: Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon; Baden-Baden: Nomos.
- HARRIS, Rosemary (1972), Prejudice and tolerance in Ulster. A study of neighbours and "strangers" in a border community; Manchester: Manchester University Press.
- HAUCK, Gerhard (1999), „Vom ‚faulen Neger‘ zum ‚Egoismus der Gene‘ — Über Kontinuität und Wandel rassistischer Denkfiguren in der Ethnologie.“ In: Peripherie; Nr. 61 (1996); S. 88-103.
- HAYNER, Priscilla B. (1994), Fifteen Truth Commissions — 1974 to 1994. A Comparative Study; in: Human Rights Quarterly; 16 (4); S. 597-655.
- (2000), Same species, different animal. How South Africa compares to truth commissions worldwide; in: Villa-Vicencio, Charles/ Verwoerd, Wilhelm (Hrsg.), Looking Back Reaching Forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa; Cape Town: University of Cape Town Press; London: Zed Books; S. 32-41.
- HOBBSBAWM, Eric J. (1990), Nations and nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality; Cambridge: Cambridge University Press.
- HOPPE, Hans-Joachim (1995), Die politische Szene der Republik Makedonien; Köln: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien.

- JARMAN, Neil (1997), *Material Conflicts. Parades and Visual Displays in Northern Ireland*; Oxford: Berg.
- JARMAN, Neil/ O'HALLORAN, Chris (2000), *Peacelines or Battlefields? Responding to Violence in Interface Areas*; Research and Policy Report; Belfast: Community Development Centre.
- KAPFERER, Bruce (1988), *Legends of People, Myths of State*; Washington, D.C: Smithsonian Institute Press.
- KHALIDI, Walid (1991), *State and Society in Lebanon*; in: Fawaz, Leila (Hrsg.), *State and Society in Lebanon*; Tufts: The Centre for Lebanese Studies; S. 29-46.
- KING, Charles (1997), *Ending Civil Wars*; in: *Adelphi Paper*, Nr. 308; Oxford: International Institute for Strategic Studies.
- KÜHNER, Angela (2003), *Kollektive Traumata. Annahmen, Argumente, Konzepte. Eine Bestandaufnahme nach dem 11. September*; Berghof Report Nr. 9; Berlin: Berghof Forschungszentrum für Konstruktive Konfliktbearbeitung.
- KRUMWIEDE, Heinrich-W. (1998), *Regulierungsmöglichkeiten von Bürgerkriegen – Fragen und Hypothesen*; in: Waldmann, Peter/ Krumwiede, Heinrich-W. (Hrsg.), *Bürgerkriege. Folgen und Regulierungsmöglichkeiten*; Baden-Baden: Nomos; S. 37-60.
- KUPER, Leo (1985), *The Prevention of Genocide*; Yale/ New Haven u.a.: Yale University Press.
- LEDERACH, John Paul (1997), *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*; Washington, D.C: United States Institute of Peace Press.
- (2005), *The Moral Imagination. The Art and Soul of Peacebuilding*; Oxford: Oxford University Press.
- LICKLIDER, Roy (1993), *How Civil Wars End. Questions and Methods*; in: Ders. (Hrsg.), *Stopping the Killing. How Civil Wars End*; New York: New York University Press; S. 3-19.
- (1995), *The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars*, in: *American Political Science Review*; 89 (3); S. 681-690.
- LIECHTY, Joseph/ CLEGG, Cecelia (2001), *Moving Beyond Sectarianism. Religion, Conflict and Reconciliation in Northern Ireland*; Blackrock: Columba Press.
- MACGINTY, Roger (2000), *The Political Use of Symbols of Accord and Discord. Northern Ireland and South Africa*; Paper prepared for the Association for the Study of Nationality, Fifth Annual Convention, 13-15 April 2000, Columbia University, New York; Linnenhall Library (Belfast): P12507.
- (2003), *The Role of Symbols in Peacemaking*; in: Darby, John/ Mac Ginty, Roger (Hrsg.), *Contemporary Peacemaking. Conflict, Violence and Peacemaking*; Basingstoke/ New York: Palgrave MacMillan; S. 235-244.
- MARAIS, Hein (1998), *South Africa. Limits to Change. The Political Economy of Transition*; London: Zed Books.
- MATTHIES, Volker (1995), *Der Transformationsprozess vom Krieg zum Frieden – ein vernachlässigtes Forschungsfeld*; in: Ders. (Hrsg.), *Vom Krieg zum Frieden. Kriegsbeendigung und Friedenskonsolidierung*; Bremen: Ed. Temmen; S. 8-38.
- (1997), *Zwischen Kriegsbeendigung und Friedenskonsolidierung*; in: Senghaas, Dieter (Hrsg.), *Frieden machen*; Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 527-559.
- MEYERS, Reinhard (1994), *Begriff und Probleme des Friedens*; Opladen: Leske + Buderich.
- MOLTMANN, Bernhard (2002), *„Es kann der Frömmste nicht im Frieden bleiben“*. Nordirland und sein kalter Frieden; HSFK-Report; Nr. 8; Frankfurt am Main: Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung.

- (2004), „*Um des lieben Friedens willen*“. Chancen und Risiken von Friedensprozessen; in: Weller, Christoph/ Ratsch, Ulrich/ Mutz, Reinhard/ Schoch, Bruno/ Hauswedell, Corinna (Hrsg.), *Friedensgutachten 2004*; Münster: Lit; S. 61-69.
- MONTIEL, Cristina J. (2000), Political Trauma and Recovery in a Protracted Conflict. Understanding Contextual Effects; in: *Peace and Conflict. Journal of Peace Psychology*; 6 (2); S. 93-111.
- MOODIE, T. Dunbar (1975), *The Rise of Afrikanerdom*; Berkeley: University of California Press.
- MURTAGH, Brendan (2002), *The Politics of Territory. Policy and Segregation in Northern Ireland*; Basingstoke/ New York: Palgrave.
- PERTHES, Volker (2000), Wege zum zivilen Frieden. Nachbürgerkriegssituationen im Vergleich; in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*; 4; S. 445-455.
- PHILLIPS, John (2004), *Macedonia. Warlords and Rebels in the Balkans*; London: Tauris.
- POSEL, Deborah (1997), *The Making of Apartheid 1948-1961. Conflict and Compromise*; Oxford: Clarendon Press.
- PRICE, Robert M. (1991), *The Apartheid State in Crisis. Political Transformation in South Africa, 1975 – 1990*, New York/ Oxford: Oxford University Press.
- ROBERS, Norbert (1995), *Friedliche Einmischung. Strukturen, Prozesse und Strategien zur konstruktiven Bearbeitung ethno-politischer Konflikte*; Berghof Report Nr. 1; Berlin. Berghof Forschungszentrum für Konstruktive Konfliktbearbeitung.
- RYAN, Stephen (1995), *Ethnic Conflict and International Relations*; Dartmouth.
- SCARRY, Elaine (1998), The Difficulty of Imagining Other Persons; in: Weiner, Eugene (Hrsg.), *Handbook of Interethnic Coexistence*, New York: Continuum, S. 40-62.
- SENGHAAS, Dieter (2001), *Klänge des Friedens. Ein Hörbericht*; Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SHAW, Mark (2002), *Crime and Policing in Post-Apartheid South Africa. Transforming under Fire*; Bloomington: Indiana University Press.
- SHIRLOW, Peter (2003), “Who Fears to Speak”. Fear, Mobility, and Ethno-sectarianism in the Two “Ardoynes”; in: *The Global Review of Ethnopolitics*; 3 (1); S. 76-91.
- SIMMEL, Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*; Leipzig: Duncker & Humblot.
- SISK, Timothy D. (2001), *Peacemaking in Civil Wars. Obstacles, Options, and Opportunities*; University of Notre Dame: The Joan B. Kroc Institute for International Studies: Kroc Institute Occasional Papers.
- SPARKS, Allister (1990), *The Mind of South Africa. The Story of the Rise and Fall of Apartheid*; London: Ballantine Books.
- STEINWEG, Reiner (2003), „Kollektive Traumata“ als politische Zeitbomben und wie sie (vielleicht) entschärft werden könnten. Überlegungen zu den möglichen Langzeitwirkungen des 11. September und der Infrastrukturzerstörung im Westjordanland; in: Calließ, Jörg (Hrsg.), *Zivile Konfliktbearbeitung im Schatten des Terrors*; Rehbürg-Loccum: Evan. Akademie/ Loccumer Protokolle; S. 111-125.
- TAYLOR, Rupert (2001), Northern Ireland. Consociation or Social Transformation? In: McGarry, John (Hrsg.), *Northern Ireland and the Divided World. The Northern Ireland Conflict and the Good Friday Agreement in Comparative Perspective*; Oxford/ New York: Oxford University Press; S. 36-52.
- TEGER, Alan I. (1980), *Too Much Invested to Quit*; New York: Pergamon Press.
- TROEBST, Stefan (1999) *Kommunizierende Röhren. Makedonien, die Albanische Frage und der Kosovo-Konflikt*; in: *Südosteuropa-Mitteilungen*; 39 (3); S. 215-229.
- TUTU, Desmond (1999), *Keine Zukunft ohne Versöhnung*; Düsseldorf: Patmos.

- VILLA-VICENCIO, Charles (2003), Restorative Justice. Ambiguities and Limitations of a Theory; in: Ders./ Doxtader, Erik (Hrsg.), The Provocations of Amnesty; Cape Town: Africa Research & Publications; S. 30-50.
- VOLKAN, Vamik D. (1997), Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism; New York: Basic Books Inc.
- WALDMANN, Peter (1998), Eigendynamik und Folgen von Bürgerkriegen; in: Ders. / Krumwiede, Heinrich-W. (Hrsg.), Bürgerkriege. Folgen und Regulierungsmöglichkeiten; Baden-Baden: Nomos; S. 133-153.
- (2003), Terrorismus und Bürgerkrieg. Der Staat in Bedrängnis; München: Murmann.
- WEBER, Max (1922/ 2006), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie; Paderborn: Voltmedia.
- WILSON, Derick (1990), Understanding Conflict And Finding Ways Out Of It; Coleraine: University of Ulster.
- WRIGHT, Frank (1987), Northern Ireland. A Comparative Analysis; Dublin: Gill and Macmillan.
- (1990), Communal Deterrence and the Threat of Violence in the North of Ireland in the Nineteenth Century; in: Darby, John/ Dodge, Nicholas/ Hepburn, A. C. (Hrsg.), Political Violence. Ireland in a Comparative Perspective; Ottawa: University of Ottawa Press; S. 11-28.

Online-Texte & sonstige Quellen:

- AFRICAN NATIONAL CONGRESS (1994), „Affirmative Action and the New Constitution“; <http://www.anc.org.za/ancdocs/policy/affirm.html> (Abrufdatum: 23.03.2003).
- AMNESTY INTERNATIONAL (2004), Jahresbericht 2004; Frankfurt am Main; <http://www2.amnesty.de/internet/deall.nsf/44cc9b529851e45ac1256aa1004bb4c0/22c531326db5fd4bc1256e9e00326121?OpenDocument> (Abrufdatum: 17.06.2005).
- HIPPLER, JOCHEN (Hrsg.), Nation-Building — ein sinnvolles Instrument der Konfliktbearbeitung? Dezember 2003; Online-Quelle: http://www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Nation-Building_Einleitung/nation-building_einleitung.html (Abrufdatum: 11.10.2006).
- HUGLER, Helmut (2003), Die Grammatik der Werte; in: Freitag 45; 31.10.2003; <http://www.freitag.de/2003/45/03451101.php> (Abrufdatum: 22.03.2007).
- <http://www.gayheroes.com/movie.htm> (Abrufdatum: 21.01.2005)
- <http://www.gay-news.com/article04.php?sid=1033> (Abrufdatum: 21.01.2005).
- <http://www.bloody-sunday-inquiry.org.uk/index2.asp?p=1> (Abrufdatum: 13.02.2006).

Zeitungen und Nachrichtenquellen:

The Guardian

The Washington Post

BBC News; 29.05.2007; http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/northern_ireland/6699729.stm (Abrufdatum: 29.05.2007).

Verwendetes Interviewmaterial:

ALEKSANDRA ARSOVSKA (Loja); 15.10. 2004

BESIAN DEMIRI (Loja); 15.10.2004.

SULEJMAN BUSHITI (stellvertretender Parteipräsident, DPA); 15.10.2004.

ILAN LAX (ehem. Mitarbeiter der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission);
06.06.2003.

TONI MIHAJLOVSKI (Sprecher der „Löwen“); 14.10.2004.