

Kulturwissenschaft, Gewalt und Widerstand

Prolegomena zu einer kulturwissenschaftlichen Friedensforschung¹

Werner Wintersteiner/Wilfried Graf

Als Individuum und Staatsbürger besitzen wir eine reale Macht,
Widerstand zu leisten und müssen uns im klaren sein,
daß wir jedes Mal, wenn wir zu den Waffen greifen oder zulassen,
daß andere es in unserem Namen tun, oder einfach stillhalten,
eine grundsätzliche Entscheidung treffen.

Slavenka Drakulić

Abstract

Dieser Text versucht, den Platz kulturwissenschaftlicher Forschung innerhalb einer als multidisziplinär und integrativ gedachten Friedensforschung zu bestimmen. Dabei wird das Tagungsthema als das Prisma genommen, unter dem unsere Frage betrachtet wird. Es handelt sich aber nicht um eine kulturwissenschaftliche Studie von Gewalt(freiheit) und Widerstand, sondern, bescheidener, um die Darstellung und teilweise Bewertung möglicher Forschungsansätze.

1 Auswege aus den Struktur-Akteurs-Dilemmata: Kultur als Missing Link?

- 1.1. Kultur als missing link eines epistemologisch und methodologisch pluralistischen Metaframes
- 1.2. Defizite des Metaframe „Direkte, strukturelle und kulturelle Gewalt“ (Galtung)
Exkurs 1: Tiefenkultur und Religion (Friedli)
Exkurs 2: Tiefenkultur und das soziale Unbewusste (Graf)
- 1.3. Ein komplexes Metaframe für eine integrative, kultursensitive Human- und Sozialwissenschaft (Layder)

2 Von Metaframe und Sozialphilosophie zu konkreten kulturwissenschaftlichen „Objekttheorien“

- 2.1. Die Verbindung von „psychobiography“ und „social settings“:
Kulturelle Identität als Coping Mechanism für kollektivierte Trauma (Volkan)
- 2.2. Die Verbindung von „social settings“ und „contextual resources“:
Kulturelle Narrative als Hindernis für Konflikttransformation (Assmann)
- 2.3. Die Verbindung von „psychobiography“ und „contextual resources“:
Die Verletzlichkeit des Körpers – Zivilisatorisch-epistemologische Raster des Denkens und Fühlens (Butler)

3 Zusammenfassung und Forschungsausblick

¹ Dieser Text ist ein Ausschnitt aus einem längeren Manuskript zur Begründung und Darstellung kulturwissenschaftlicher Friedensforschung, an dem die beiden Autoren seit einiger Zeit arbeiten. Man merkt ihm deswegen wohl seinen vorläufigen Charakter als work in progress an.

1 Auswege aus den Struktur-Akteurs-Dilemmata: Kultur als Missing Link?

Auf der Suche nach einem Metaframe und einer Sozialphilosophie für komplexe Friedensforschung, die dem kulturellen Faktor gerecht wird

In der Einladung zum Jahreskolloquium 2012 heißt es:

„Für die Friedens- und Konfliktforschung ergibt sich ... die Frage nach strukturellen und aktorsbezogenen Bedingungen für friedlichen/gewaltsam eingeleiteten Wandel:

Wie lässt sich erklären, dass Umbruch teils gewaltlos entsteht, zugleich jedoch in bestimmten Kontexten gewaltsamer Widerstand geleistet wird? Wie kann auch ein mittels Gewalt herbeigeführter Umbruch in einen friedlichen gesellschaftlichen Wandel überführt werden?“

Damit werden die zwei Faktoren angesprochen, die die sozialwissenschaftliche Diskussion strukturieren und die zweifelsohne eine entscheidende Rolle spielen – *Struktur*, im

Besonderen die strukturellen – ökonomischen, sozialen und politischen – Machtbeziehungen,

sowie *Akteure*, die interpersonalen Interaktionen, Verhaltensweisen, Strategien, im

Besonderen auch die subjektiven Faktoren, im Weiteren auch die psychologischen und

sozialpsychologischen („massenpsychologischen“) Voraussetzungen und Gegebenheiten.

Über die Vermittlung zwischen diesen beiden Faktoren gibt es innerhalb der

Sozialwissenschaften seit langem intensive Debatten (structure-agency-Problem). Eine Reihe

von TheoretikerInnen – etwa Habermas, Giddens, Foucault, Elias haben versucht, das

Schisma der „zwei Soziologien“ (Struktur und Handeln) konstruktiv zu überwinden (vgl.

Sibeon 2004), wie auch, in anderer Weise, Pierre Bourdieu (Bourdieu 1980, vgl. auch

Hillier/Rooksby 2002), und zwar durch seinen *Habitus*-Begriff. Der *Habitus*-Begriff ist (nicht

nur) auf der individuellen Ebene, beim einzelnen (männlichen oder weiblichen) Akteur,

angesiedelt. Auf der gesellschaftlich-strukturellen Ebene macht es ebenfalls Sinn, vom

Habitus zu sprechen. Von einem generelleren Gesichtspunkt aus aber integriert sich der

Habitus-Ansatz in das weitere und vollere, allerdings auch diffusere Konzept von *Kultur*.

Dieser dritte Faktor Kultur kann u. E. erst voll begreiflich machen kann, warum Akteure unter gleichen Strukturverhältnissen unterschiedlich handeln, und ist deshalb von zentraler

Bedeutung. Er bleibt in dem dualistischen Akteur-Struktur-Schema aber oft unterbelichtet.

Sibeon (2004) arbeitet deshalb heraus, dass auch die neueren Versuche dieses Schema zu

überwinden (bei Habermas, Giddens, Foucault, Elias, Bourdieu) meist zu kurz greifen.

1.1. Kultur als missing link eines epistemologisch und methodologisch pluralistischen Metaframes

Aus unserer Sicht wäre gerade ein bestimmter Kultur-Begriff, den wir im Anschluss an Reckwitz weiter unter noch ausführen werden, in der Lage, die Erklärungsdefizite zu beheben, die die Konzentration auf die Opposition Struktur-Akteur mit sich bringt. Zunächst unterstellt er ja einen direkten Zusammenhang oder suggeriert ihn zumindest, also etwa die Fähigkeit der Akteure, auf eine Struktur verändernd einzuwirken, die nicht so unvermittelt gegeben ist. Das hieße, die relative Dauerhaftigkeit und Unbeeinflussbarkeit von ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen zu unterschätzen (vgl. Sibeon 2004, 111). Das duale Struktur-Akteur-Schema baut eine Opposition auf, die zu einer Pattsituation führen kann. Wenn die politischen Verhältnisse es nicht zulassen, wird die „kritische Masse“ – nach dem dualen Schema – keine alternativen Verhaltensweisen, z. B. Gewaltfreiheit, entwickeln. Natürlich gibt es die Freiheit der einzelnen Akteurinnen und Akteure, diese bleiben aber isoliert, solange sie die Strukturen nicht verändert haben. Worin besteht also der Ausweg in diesem Modell?

Darüber hinaus bietet diese Gegenüberstellung auch keine wirklich überzeugenden Erklärungen für das Entstehen und Weiterleben von Gewalt. Im Grunde lässt es nur zwei mögliche Erklärungen zu – die Gewalt als Folge von ungerechten Strukturen und/oder die Gewalt als Ausdruck der gewalttätigen Natur des Menschen. Meist wurden, wie etwa die feministische Kritik vorgebracht hat, politikwissenschaftliche Positionen, die mit der Unterstellung rational agierender Akteure arbeiten, mit individualpsychologischen Theorien kombiniert, die mit der komplementären Unterstellung arbeiten, dass sich Staaten oder Gruppen wie die psychologisch analysierten Schlüsselpersonen dieser Staaten verhalten (Seifert 2004, 7 ff.). Demgegenüber schlägt sie – auf John Burton gestützt – vor, zumindest zwischen sozialen und politischen Institutionen, gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen und der diskursiven Ebene zu unterscheiden. Man müsse, so Seifert, „auch kulturelle Diskurse und symbolische Ordnungen“ berücksichtigen, „die menschliches Verhalten maßgeblich rahmen“ (Seifert 2004, 14). Daraus ergebe sich die Forschungsfrage: „Warum und wie formieren sich Diskurse, die Gewalt legitimieren, und warum werden sie für individuelle Akteure und Akteurinnen identitätslastig und handlungsleitend?“ (Seifert 2004, 15). Man könnte es im Stile Gramscis auch so ausdrücken: Wie erlangen diese Diskurse kulturelle Hegemonie in einer bestimmten Gesellschaft in einem gegebenen Moment? Oder, wieder anders formuliert, es geht um die Frage, „was bestimmten Diskursen über Gewalt

innerhalb eines bestimmten historischen, sozialen und epistemischen Kontextes erst Geltung verschafft hat, oder allgemeiner: welche theoretischen und darstellungslogischen ‚Codes‘ mit bestimmten Auffassungen und Vorstellungen von Gewalt verknüpft sind“ (Wolf 2011, 79).

Es wäre eine Banalisierung der Problematik anzunehmen, dass sozialwissenschaftliche oder auch friedenswissenschaftliche Theorien kulturellen Faktoren gar keine Aufmerksamkeit widmeten. Das trifft kaum zu. Im Grunde steckt „Kultur“ bereits implizit in der Gegenüberstellung von Struktur und Akteur, wie etwa ein Blick auf neuere, konstruktivistische sozialwissenschaftliche Theorien zeigt. Der Streit geht vielmehr darum, ob man kulturelle Faktoren als Epiphänomene „materieller“, struktureller usw. Faktoren betrachtet, oder ob man ihnen eine eigenständige und bedeutende Rolle zubilligt. Wir meinen jedenfalls, dass es für das Verständnis komplexer gesellschaftlicher Verhältnisse unverzichtbar ist, kulturelle Phänomene in ihrer relativen Eigenständigkeit zu untersuchen, insbesondere „Tiefenkulturen“ bzw. „Tiefenstrukturen“ von Kulturen, d.h. „implizite“ oder unter- bzw. unbewusste Dimensionen von Kulturen.

Was meinen wir aber mit Kultur? Kultur ist, übrigens ähnlich wie Frieden, einer der schillerndsten und vieldeutigsten Begriffe, mit Hunderten von Definitionsmöglichkeiten. Uns interessiert hier im Besonderen ein „bedeutungs- und wissensorientierter Kulturbegriff“, der auf die mentalen Bedeutungen abzielt, die das Handeln der Akteure sinnvoll machen. Grob gesprochen, lassen sich im sozialwissenschaftlichen Zusammenhang zumindest zwei Bedeutungen des Begriffs unterscheiden:² zum einen Kultur als soziale Praxis, einschließlich der dieser Praxis zugeschriebenen Bedeutung wie auch des Prozesses der Bedeutungszuschreibung, die sich eines Reservoirs an Symbolik, Sprachen, Mythen, Ideologien, Denkgebäuden usw. bedient und dieses neu akzentuiert; zum anderen Kultur als der gemeinschaftsstiftende Aspekt dieser Praxis, und in der Folge als diese Gemeinschaft selbst, in Abgrenzung zu anderen Gemeinschaften, die anderen Ideologien, Praxen usw. anhängen. Während der erste Kulturbegriff eher in der Einzahl verwendet wird, Kultur ist das, was alle tun, unabhängig davon, wie bewusst es ihnen ist, wird der zweite Begriff häufig in der Mehrzahl verwendet, Kulturen als durch ihre Praxen abgegrenzte Gruppen, die sich ihrer Gemeinsamkeit bewusst sind, und sie auch bewusst einsetzen zur Abgrenzung von anderen

² Differenzierter ist die Unterscheidung, die Reckwitz vornimmt: Er grenzt seinen Kulturbegriff ab von den normativen Konnotationen, wie sie im Kulturverständnis der Aufklärung selbstverständlich waren, ebenso wie von der Auffassung von Kultur als einem ästhetischen Subsystem der Gesellschaft oder (in Herderscher Tradition) als der Totalität einer gesamten, von Menschen 'gemachten' Lebensform (vgl. Reckwitz 2006, 84 f.).

Gruppen. Uns interessiert in unserem Zusammenhang der erste Kulturbegriff, Kultur als Zuschreibung von Bedeutungen, wie ihn u.a. auch Andreas Reckwitz vertritt:

„Kultur erscheint [...] als jener Komplex von Sinnsystemen oder – wie häufig formuliert wird – von symbolischen Ordnungen, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken.“ (Reckwitz 2006, 84)

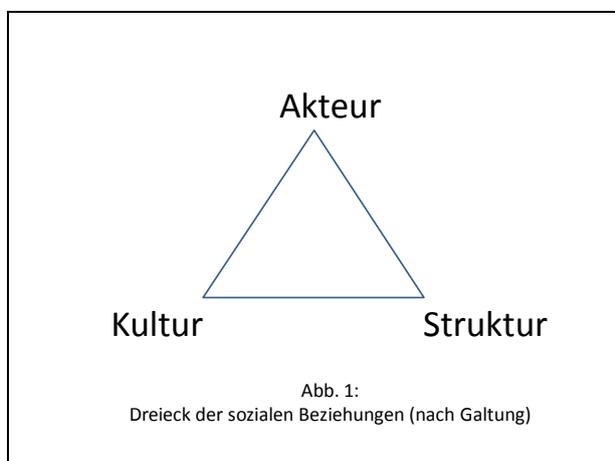
Die *Cultural Studies*, die von einem ähnlichen praxisorientierten Ansatz ausgehen, betonen zudem noch, dass Kultur nicht nur das *Produkt* dieser Bedeutungszuschreibungen – also der „Komplex von Sinnsystemen“ ist, sondern auch der (kontinuierliche) Akt der Bedeutungszuschreibungen – Kultur als Praxis. Mit einem solchen Kulturbegriff mag klarer werden, dass Gewalt in sozialen Konflikten bzw. die Möglichkeiten ihrer Transformation in friedliche Formen der Konfliktaustragung besser verstanden werden kann, wenn neben den Aspekten Struktur und Akteur auch die Kategorie Kultur mitberücksichtigt wird. Es wird sich aber zeigen, dass die Übergänge fließend sind zwischen kollektiven Praxen und kollektiven Identitäten, dass die Trennlinie zwischen den beiden Kulturbegriffen nicht immer so scharf gezogen werden kann.

1.2. Galtungs Metaframe „Direkte, strukturelle und kultureller Gewalt“ und seine Defizite

Innerhalb der Friedensforschung war es wohl Johan Galtung, der als einer der ersten systematisch die kulturelle Dimension ins Spiel gebracht hat.³ In seinem Aufsatz *Cultural Violence* (1990) definiert auch er Kultur als die „symbolische Sphäre unserer Welt – man denke an Religion und Ideologie, an Sprache und Kunst, an empirische und formale Wissenschaften (Logik und Mathematik)“ (Galtung 1998, 341). In einer bis dahin niemals so klar formulierten Deutlichkeit schreibt er der *kulturellen Gewalt*, neben struktureller und personaler Gewalt, eine eigenständige Rolle zu. Gestützt auf dieses Konzept versucht er, durch die Etablierung eines „Dreiecks“ Kultur-Struktur-Akteur das structure-agency-Problem zu entschärfen, ein Konzept, das viele Parallelen zum Ansatz von Burton aufweist. (Burton 1990). Dazu „bedienen wir uns einer einfachen Formel: sozial = strukturell + kulturell. [...] Unter Kultur verstehen wir das ‚was‘ und ‚warum‘ der Interaktion“ (Galtung 1997, 76 f.). Galtung denkt also Kultur, Struktur und Akteur zusammen. Die Kultur ist die Dimension (und das Produkt) der Sinnproduktion der Akteure, die im Rahmen einer bestimmten Struktur

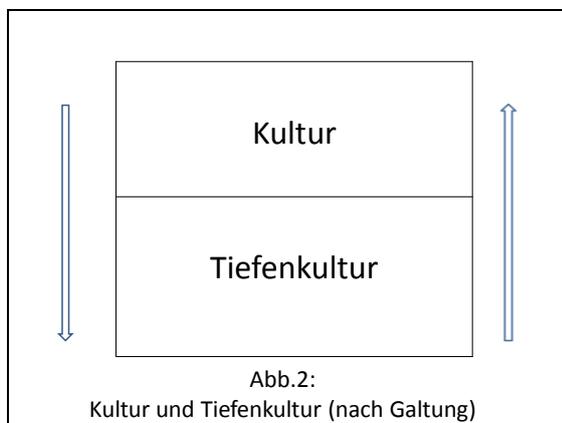
³ Damit soll nicht bestritten werden, dass Kultur nicht immer schon in der Friedensforschung und ihren „Vorläufern“ eine Rolle gespielt hätte. Es macht aber einen Unterschied, wenn die Rolle der Kultur für Krieg, Gewalt und Frieden systematisch wissenschaftlich untersucht wird.

erfolgt, von dieser also geleitet wird, sich aber auch gegen die Struktur richten kann, um sie zu subvertieren, zu unterhöhlen oder offen herauszufordern. Die Betonung der Dimension Kultur bringt zum Ausdruck, dass „kollektive Sinnsysteme – Wissensordnungen, symbolische Codes, Deutungsschemata, Semantiken, kulturelle Modelle – nicht mehr als *Epiphänomene*, sondern als *notwendige Bedingung* aller sozialen Praxis wahrgenommen und somit von der Peripherie ins Zentrum der sozialwissenschaftlichen Perspektive gerückt“ ist (Reckwitz 2006, 16-17, Hervorhebungen im Original). Das Galtung'sche Dreieck ist ein Versuch, diese Wechselbeziehungen darzustellen. Der Einsatz von Gewalt, z. B. im Rahmen einer sozialen Bewegung die zur Beseitigung einer ungerechten Herrschaftsordnung führen soll, ist in diesem Modell nicht bloß abhängig von den politischen und ökonomischen Machtverhältnissen und den subjektiven Voraussetzungen und Strategien der jeweiligen Akteure, die vereinzelt bleiben können, sondern auch von der „Kultur“, dem kollektiven Sinnsystem (der Akteure), also von der Frage, ob und wie weit Gewaltfreiheit als Wert und integrativer Bestandteil des gewünschten Demokratisierungsprozesses verstanden wird. Und zwar eben nicht von einzelnen Akteuren, sondern als kollektives System von Überzeugungen und Werthaltungen, denn das erst macht *Kultur* aus. Denn Kultur ist eben „socially shared knowledge“ (Wendt 1999, 141, Hervorhebung im Original).



Neben dieser Darstellung, die eine relative Autonomie wie auch einen integrierenden Gesamtzusammenhang aller drei Dimensionen einführt, hat Galtung aber auch das Denkmodell der „Gewaltschichten“ formuliert. Ihm zufolge lässt sich in Analogie zu Braudels Geschichtstheorie (Ereignis – Strukturen – *longue duree*) direkte Gewalt der Akteure als oberste Schicht identifizieren, die auf einer Schicht struktureller Gewalt aufsetzt, welche wiederum kultureller Gewalt als der tiefsten Schicht „gründiert“ ist (Galtung 1998, 348 ff.).

Darüber hinaus unterscheidet Galtung bei Akteur, Struktur und Kultur auch noch zwischen einer Oberflächendimension und einer Tiefendimension: „Es gibt jedoch noch einen anderen Ansatz: nämlich den, das Substrat der Kultur auf seine ‚Tiefenkulture(n)‘ hin zu erforschen, von denen es mehrere geben mag. Wir würden sozusagen die Wurzeln der Wurzeln betrachten: den kulturellen genetischen Code, der kulturelle Elemente hervorbringt und sich selbst durch sie reproduziert“ (Galtung 1998, 362/363). Tiefenkultur wäre somit der Vorrat an Sinnzuschreibungsmustern (und damit Voraussetzungen für Handlungsoptionen), die historisch im „kollektiven Unbewussten“ einer gesellschaftlichen Gruppe verankert ist und unter gewissen Umständen aktualisiert und mobilisiert werden kann.



Galtung verwendet dafür auch den Ausdruck „Kosmologie“ und definiert diese als „die tiefverwurzelten kulturellen Unterstellungen einer Zivilisation, unter Einschluß der generellen Annahmen, die den Tiefenstrukturen zugrunde liegen und festlegen, was normal und natürlich ist“ (Galtung 1998, 362, Fußnote 300). Andere würden für diesen Ansatz vielleicht den Begriff der epistemischen Gewalt wählen (vgl. die Arbeiten von Claudia Brunner am ZFF). Doch sind die Episteme bei Galtung nur eine von sechs Dimensionen seiner Kosmologie, neben Raum, Zeit und den Beziehungen zwischen Mensch-Natur, Mensch-Gott, Mensch-Mensch (inkl. Gender, Generation, Hautfarbe, Klasse, Kultur (inkl. Nation, Religion, Zivilisation), Normal-Abweichend, Territorium (inkl. Zentrum-Peripherie).

Auf unser Beispiel der Gewalt bezogen hieße dies, dass etwa für den Bürgerkrieg in Jugoslawien die Aktualisierung von tiefenkulturellen Ressentiments und Identitätsvorstellungen in Form von Symbolen und Mythen einen wichtigen Teil zur Führung und zum Verlauf des Krieges beigetragen hat. (Damit ist aber keine Variante jener „Dampfkessel“-Theorie gemeint, derzufolge Jugoslawien am gegenseitigen Hass der Völker

zugrunde gegangen ist, der nur durch die kommunistische Diktatur eine Zeitlang niedergehalten worden sei.) Ein anderes, umgekehrtes Beispiel wäre, dass bestimmte soziale Bewegungen, z. B. die Demokratiebewegungen in Tunesien oder Ägypten, in ihrer Tiefenkultur oder auch in der „Weltkultur“ – etwa in den Beispielen zivilgesellschaftlicher Umbrüche in anderen Ländern – Elemente der Gewaltfreiheit aufspüren und erfolgreich nutzen konnten. Wie dies erfolgt bzw. welche Bedeutung einer solchen Tiefenkultur – gerade auch in ihrer Dialektik mit Weltkultur – zukommt, ist u. E. eine der interessantesten und für die Praxis relevantesten Fragen der Friedens- und Konfliktforschung, und naturgemäß gehen die Meinungen darüber stark auseinander. Galtung selbst deutet mit seiner Metapher vom „kulturellen genetischen Code“ ein eher statisches Konzept an. Es klingt so, als würde er vermuten, dass sozusagen der *letzte Grund* für die Gewalttätigkeit einer Gesellschaft in ihrer Tiefenkultur liegt. Nur in tiefen Krisen, wenn Krisen zu unübersichtlicher Komplexität und politischen Konsensdruck führen, kommt meist die gewaltlegitimierende Seite der tiefenkulturellen Strömung an der Oberfläche, ergreift das Alltagsbewusstsein und wird von talentierten Demagogen in den politischen Eliten aufgegriffen und zugespitzt. Obwohl dies sicher ein für die Forschung produktiver Gedanke ist, da er den Blick auf zunächst verborgene Gewaltursachen lenkt, besteht doch die Gefahr, dass man den „kulturellen genetischen Code“ sowohl als einheitlich wie auch als letztentscheidend, also als Programmierung versteht. Doch Tiefenkultur sollte man nur als einen Vorrat verstehen, dessen man sich bedienen kann, nicht als eine Prägung, der man hilflos ausgesetzt ist. Das würde nicht nur zu Fatalismus führen, sondern auch von aktuellen sozialen, ökonomischen oder politischen Gewaltursachen ablenken. Die Frage müsste vielmehr so formuliert werden: Unter welchen Bedingungen werden welche Elemente einer kulturellen Tiefenstruktur mobilisiert und aktualisiert? Und finden sich nicht gerade auch in der Tiefenkultur die „Gegengifte“, also die leiseren Stimmen, die nicht von den Demagogen, sondern von der Zivilgesellschaft zu suchen und auszudrücken wären? Galtung würde dem wohl theoretisch zustimmen, er selbst betont aber meist die tiefenanalytische Diagnostik und Prognostik der gewaltlegitimierenden Tiefenkultur, und hat keinen Prozess für das Aufspüren und Produktivmachen der „Gegengifte“. Man muss hier also über Galtung hinausdenken. Wir werden, besonders bei Vamik Volkan, darauf zurückkommen.

Exkurs 1: Tiefenkultur und Religion (Friedli)

Galtungs Konzept der Tiefenkulturen wird von Richard Friedli (2004) weiterentwickelt, wobei er besonders die Rolle der Religion im Auge hat. Er stellt die These auf, dass „Religionen und Ideologien in den aktuellen Konflikten sowohl Einzelfaktoren als auch Quellgrund, Wirkung und Ursache sind“ (Friedli 2004, 153). Er stützt sich dabei auf Dieter Senghaas' zivilisatorisches Hexagon mit den bekannten Eckpunkten Gewaltmonopol – Rechtsstaat – Demokratische Partizipation – Konfliktkultur – Soziale Gerechtigkeit sowie Interdependenz und Affektkontrolle. Senghaas postuliert, dass diese sechs Faktoren die notwendigen Minimalbedingungen darstellen, unter denen sich westliche Demokratien friedlich verhalten bzw. genauer: ihre inneren Konflikte gewaltfrei regeln. Für Richard Friedli sind diese sechs Eckpunkte von „Religionskonstanten und ihren doktrinalen, moralischen und rituellen Institutionen [...] eingefärbt und durchtränkt“ (Friedli 2004, 151), d. h. allgemeiner gesprochen, kulturell kodiert. Er führt dafür (in Anlehnung an, aber ohne direkte Berufung auf Galtung) den Begriff „Tiefenkultur“ ein. Die Tiefenkultur einer gewalttätigen Gesellschaft ist für ihn gleichsam der gemeinsame Nenner von *kultureller Gewalt*, gewalthaltigen *Wertesystemen* sowie einem Gewalt erinnernden *kulturellen Gedächtnis*. Friedli argumentiert, dass es nicht ausreicht, in post-war Gesellschaften auf politische Versöhnung und Etablierung von demokratischen Spielregeln im Sinne des Hexagons zu setzen. Es sei auch nötig, die gewalttätigen Tiefenkulturen zu bearbeiten, die mit dem Ende der Gewalt nicht verschwunden seien. Die Tiefenkultur nach Friedli (Friedli 2004, 153) ist die Schnittmenge von *kultureller Gewalt*, *Wertesystemen* und dem *kulturellen Gedächtnis* bzw. sie ist das diese drei Dimensionen verbindende Element. Es scheint so, obwohl Friedli sein Konzept nicht genauer ausführt, als hätte diese Tiefenkultur sowohl die Eigenschaft einer relativ starken Stabilität als auch eines starken „Impacts“ auf die Akteure. Also eine Dimension, die sich nachhaltig auf die Akteure auswirken kann, und damit analog zu Galtungs Vorstellung vom „kulturellen genetischen Code“ (s.o.), einem Konzept, das erstaunlich nahe an deterministische Vorstellungen kommt.

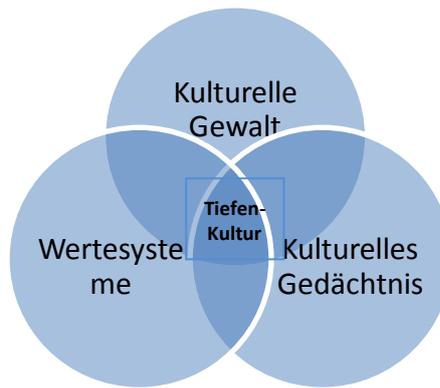


Abb. 3
Tiefenkultur nach Friedli

Die Fallstudien, die Friedli diskutiert, um seine These zu illustrieren, stammen aus Ostafrika, Israel/Palästina und Korea. Am Beispiel Ruandas bringt er die „Zehn Gebote der Bahutu“, ein Hass-Pamphlet aus dem Jahre 1990, das den Gewalttaten vorausgegangen ist und diese offenbar entscheidend inspiriert hat. Dieser Text propagierte einer Ethnisierung der ruandischen Gesellschaft. Im Stil der biblischen *Zehn Gebote* werden die Hutus darauf eingeschworen, Tutsi als Feinde zu betrachten, mit denen jeder Kontakt zu vermeiden ist. Die biblische Sprache war geeignet, bei den überwiegend katholischen Hutu Gefühle der Vertrautheit zu erzeugen, sodass die Botschaft leichter akzeptiert werden konnte. Dadurch gelang es, tiefenkulturelle Vorurteile zu aktivieren, Gewalt zu legitimieren und eine „fanatisierende Identifikation“ (159) aufzubauen. Das Beispiel ist eindrucksvoll, wird allerdings zu kurz ausgeführt, um insgesamt überzeugen zu können. Insbesondere erfährt man nicht, welche Funktion diesen Zehn Geboten im politischen Kontext tatsächlich zukam, ob es Gegenstimmen gab und wieweit die Gewaltkritik nach den Massakern tatsächlich noch auf die darin vertretene Ideologie bzw. Tiefenkultur stieß.

Das Konzept von Richard Friedli lehnt sich an die Terminologie von Johan Galtung an, verwendet die Begriffe jedoch teilweise anders als er. Daraus ergeben sich eine Reihe von kritischen Fragen: Das Schaubild suggeriert eine gemeinsame Tiefenkultur von Wertesystem, kulturellem Gedächtnis und kultureller Gewalt. Dies ist nicht ganz verständlich und wird nicht weiter expliziert. Auch ist der Status bzw. der Einfluss dieser Tiefenkultur nicht klar bestimmt. Postuliert der Begriff Tiefenkultur in dieser Lesart, dass es zu Gewalt kommen muss, da sie tiefenkulturell angelegt ist? Oder, anders interpretiert, welche Freiheit haben die Akteure, tiefenkulturelle Prägungen zurückzuweisen? Umgekehrt: Wie und unter welchen Umständen gelingt es zu Gewalt neigenden Akteuren, gewalttätige Tiefenkulturen für Gewalttaten zu mobilisieren? Und noch grundsätzlicher gefragt: Ist nicht, mit gleichem Recht,

auf eine friedliche Tiefenkultur postulierbar? Unter welchen Umständen werden Akteure auf diese Ressource zurückgreifen?

Exkurs 2: Tiefenkultur und das soziale Unbewusste (Graf)

Wilfried Graf (ZFF) hat 2009 eine kritisch-konstruktive Weiterentwicklung des Galtung'schen Tiefenkulturkonzepts vorgeschlagen (vgl. Graf 2009). Das bezieht sich zum Beispiel auf eine Konkretisierung und Erweiterung des Konzepts des „kollektiven Unterbewussten“. Galtungs konkrete Beiträge fokussieren vor allem auf das kognitive kollektive Unterbewusste und konzentrieren sich vor allem auf die Aufdeckung dieses kollektiven Unterbewussten in internationalen Konfliktkonstellationen, im Besonderen in Konflikten zwischen Staaten, Nationalitäten und Zivilisationen. Ähnlich wie die Poststrukturalisten Foucault und Deleuze/Guattari geht Galtung über ein psychologisches Vor- bzw. Unbewusstes im engeren psychologischen Sinne hinaus. Es geht bei Galtung vielmehr besonders um die Aufdeckung eines tieferen, kollektiven Unterbewussten, das im Unterschied zum kollektiven Unterbewussten bei Jung historisch und zivilisatorisch geprägt ist – mit historisch-anthropologischen, strukturellen und kulturellen Dimensionen (Grundbedürfnisse, Tiefenstrukturen und Tiefenkulturen). Graf schlägt vor, es durch das Konzept eines sozialen Unbewussten zu ergänzen. Konkret ließe sich dann auch eine produktive Unterscheidung zwischen psychologischen Ego-Bedürfnissen und anthropologischen Grundstrukturen (bzw. Grundbedürfnissen) einführen. Darüber hinaus würde diese Erweiterung ganz allgemein ermöglichen, das eher kognitiv verstandene kollektive Unterbewusste bei Galtung mit tiefenpsychologischen bzw. psychoanalytischen Sichtweisen zu ergänzen bzw. die individuelle und die kollektive Dimension auf komplexere Weise miteinander zu vermitteln.

Differenziert man die historisch-kulturelle Dimension einer komplexen Konfliktkonstellation auf eine solche Weise, so werden nicht nur tiefere Konfliktursachen sichtbar, sondern kommen auch mehr die möglichen alternative Lösungen in der Sozial- und Kulturgeschichte ins Blickfeld.

*

Eine weitere Schwäche von Galtungs richtungsweisendem Ansatz ist sein Schematismus bei der Darstellung der Felder des Kulturellen. Er macht sechs kulturelle Bereiche oder

Dimensionen aus, die seiner Auffassung nach ausschlaggebend für Fragen der (Legitimierung) gesellschaftlicher Gewalt sind: Religion, Ideologie, Sprache, Kunst, Empirische Wissenschaft, Formale Wissenschaft sowie Kosmologie. Diese Dimensionen können aber nicht einfach aneinander gereiht werden. Sprache liegt wohl nicht auf derselben Ebene wie etwa empirische Wissenschaft. Galtung versucht allerdings gar nicht, die sechs Dimensionen in eine strukturelle Beziehung zu einander zu bringen. Dadurch fällt es schwer, Einzeluntersuchungen, wie etwa über Religion und Gewalt, in die gesellschaftliche Gesamtentwicklung einzuordnen und somit die Tragweite kulturwissenschaftlicher Analysen sinnvoll zu bestimmen.

Ganz allgemein gilt es, die kulturellen/spirituellen Bedeutungen und ihre politische Instrumentalisierung klar zu unterscheiden, sowie innerhalb einer reflexiven, kritisch-konstruktiven Hermeneutik bzw. Dekonstruktion der kulturellen/spirituellen Bedeutungen zwischen destruktiven Formen kultureller Gewalt und konstruktiven Ressourcen des kulturellen Friedens zu differenzieren. Das ist in der Praxis nicht immer der Fall und führt oft zur Diskreditierung kulturwissenschaftlicher Ansätze überhaupt. So dient etwa bei Huntington die Annahme von kulturellen Tiefendimensionen der Verfestigung von kulturessentialistischen Vorurteilen und der Legitimation einer neuen „Geopolitik“ gegenüber regionalen „Kulturkreisen“. Galtung zielt zwar im Gegensatz dazu auf eine zivilisatorische Selbstreflexion und einen interkulturellen Dialog. In der Praxis wird aber daraus manchmal diagnostisches Expertenwissen und die Propagierung eigener Lösungen. Es geht uns dabei aber nicht um Galtung-Kritik: Wir müssen uns eingestehen, dass wir alle in der Praxis noch viel zu wenig Erfahrung und Methoden haben, sowohl für das dialogische Aufdecken kollektiv unterbewusster Programmierungen – als auch für die Bewusstmachung von „tiefen“ kulturellen und „tiefen“ strukturellen Ressourcen für Friedensentwicklung.

Trotz oder vielleicht auch wegen ihrer Komplexität sind Galtungs Theorien umstritten. Es geht ihm um ein ganzheitliches, intuitives Erfassen, um, wenn man so will, „szenisches Verstehen“ komplexer Phänomene, die sichtbare und unsichtbare, bewusste und unterbewusste Dimensionen umfassen. Eine ausgewogene Berücksichtigung aller drei Dimensionen – Kultur, Struktur und Akteur – erforderte komplexe methodenpluralistische und transdisziplinäre Forschungsnetzwerke und ist in der Praxis nur schwer einlösbar. Galtungs individuelle Synthese erfordert auch eine Vermittlung mit den neueren Diskursen an den Universitäten. Der jüngeren Generation von FriedensforscherInnen erscheint Galtung,

soweit sie seine neueren, eher schwer zugänglichen Beiträge überhaupt rezipieren, nicht einordenbar. Im Besonderen lässt sich für diese von Foucault, Derrida, Lacan und anderen Poststrukturalisten geprägte bzw. eben auch „voreingenommene“ Generation oft nicht unterscheiden, ob Galtung Kultur oder Tiefenkultur „essentialistisch“, strukturalistisch oder poststrukturalistisch-sozialkonstruktivistisch begreift. Insgesamt sind Galtungs neuere Theoreme wohl nicht frei von den Defiziten, wie sie Roger Sibeon (2004) für die neueren Sozialwissenschaften im Allgemeinen diagnostiziert. Er stellt bei einem Vergleich der vier Sozialtheoretiker Peter Berger, Norbert Elias, Michel Foucault und Anthony Giddens und der von ihnen vertretenen Konzepte eine dualistische Unterscheidung zwischen Handlungs- und Strukturebene sowie zwischen Mikro- und Makro-Dimensionen fest. Er entwickelt eine Kritik an vier langlebigen reduktionistischen Argumentationslinien in der Sozialwissenschaft, am Reduktionismus, am Essentialismus, an der Verdinglichung und an der funktionalen Teleologie. (Vgl. auch Graf 2009)

1.3. Derek Layders komplexes Metaframe für eine integrative, kultursensitive Human- und Sozialwissenschaft

Einen wesentlichen Schritt weiter in Richtung eines komplexen Gesamtmodells geht Derek Layder, der die drei genannten Dimensionen (mit einer anderen Terminologie) wie auch ihr Verhältnis zu einander näher bestimmt und darüber hinaus noch als vierten Punkt die Individualität der einzelnen Akteure aufnimmt.⁴ Layder verzeichnet somit zwei „subjektive“ und zwei „objektive“ Dimensionen der sozialen Welt.

Psychobiography ist Layders Begriff für die einzigartigen, „asozialen“ individuellen Dispositionen und Verhaltensweisen, die „Identität“ des Individuums, die relativ unabhängig von sozialen Beziehungen und makrosozialen Einflüssen ist. Layder selbst spricht von „the dialectic of separeteness and relatedness“ (Layder 1997, 26) und meint damit, dass das individuelle Verhalten einerseits eigenständig ist und andererseits in vielfältiger Weise von den sozialen Beziehungen geprägt und geformt. In der *psychobiography* ist somit auch der Kulturaspekt, auf individueller Ebene, mitgedacht.

Die zweite subjektive Domäne, in der Terminologie von Habermas der *Lebenswelt* zugeordnet, bezeichnet Layder als *situated activity*. Das ist die Sphäre der Intersubjektivität und der persönlichen Begegnungen. Diese können flüchtig (transient), zum Beispiel die Begegnung mit Fremden, episodisch (intermittent), etwa Treffen mit in der Ferne lebenden

4 In der gerafften Darstellung von Layders Konzept folgen wir Sibeon 2004, 106-116.

Familienmitgliedern, oder regelmäßig (regularized), zum Beispiel Kontakt am Arbeitsplatz, sein. *Situated activity* entspricht in teilweise dem Begriff Akteur, jedoch nur auf der Ebene der Lebenswelt.

Der Systemebene (nach Habermas) zuordenbar sind *social settings*. Settings sind relativ unabhängig von face-to-face Aktivitäten, sie sind institutionalisiert und drücken die Machtverhältnisse aus, unter denen diese Aktivitäten stattfinden. Sie sind teilweise mit dem Strukturbegriff in der traditionellen Diktion der Sozialwissenschaften gleichzusetzen. Schließlich unterscheidet Layder, ebenfalls auf der Systemebene, noch die *contextual resources*. Dieser Begriff umfasst einerseits „societywide distributions and ownership of resources“ (Sibeon 2004, 110/111), also Aspekte, die ebenfalls meist dem Strukturbegriff zugeordnet werden, und andererseits „widespread cultural understandings, discourses (including legitimacy discourses), and social practices“ (Sibeon 2004, 111). Hier hat Layder nun auch auf der Makro-Ebene Elemente des Kulturbegriffs angesiedelt.

Obwohl Layder selbst betont, dass seine Konzeption sich nicht gut eigne, als Diagramm dargestellt zu werden (Layder 1997, 77), bietet er doch selbst eines an (Layder 1997, 78), das hier im Original abgebildet wird:

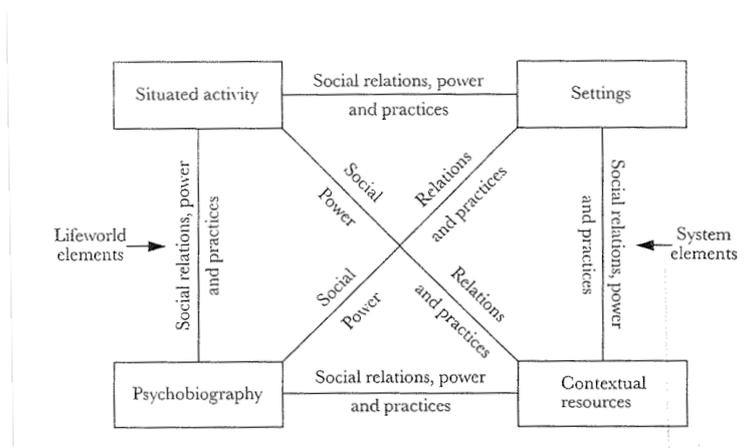


Abb. 2:

Die vier sozialen Domänen (Derek Layder)

Roger Sibeon (Sibeon 2004) hat in einer ausführlichen Diskussion von Layders Modell einige seiner Charakteristika und Vorzüge herausgearbeitet, die dieses Modell zu dem vermutlich derzeit komplexesten und erklärungs mächtigsten Konzept für soziale Entwicklungen, auch für die Frage der Gewalt/Gewaltfreiheit, machen. Zunächst betont Sibeon, dass bei Layder alle vier „Domänen“ zwar miteinander verwoben und von einander abhängig sind, doch zugleich alle ihrer inneren Eigenlogik gehorchen und damit relativ autonom sind. Es gibt keine

Kausalbeziehungen zwischen ihnen, d.h. die Entwicklung in einer Domäne führt nicht zwangsläufig zu bestimmten Veränderungen in der anderen, und es kommt auch keiner eine prinzipielle Priorität für die Erklärung sozialer Phänomene zu (wie etwa bei den marxistischen Basis-Überbau-Modellen). Ferner verbindet Layder subjektive und objektive Faktoren sozialer Prozesse, die sonst meist gegen einander ausgespielt werden. Weiters streicht Layder die Prozesshaftigkeit aller vier Domänen hervor, sie sind also in ständiger Veränderung, wie sie auch ein historisches Erbe mittragen.

Soziale Beziehungen, Macht und soziale Praktiken sind bei Layder keine eigenen Domänen, sondern entfalten sich in der Interaktion zwischen den vier Quadranten. Das Schaubild zeigt, dass es sechs verschiedene Interaktionsmöglichkeiten gibt, entweder innerhalb der Lebenswelt bzw. des Systems bzw. zwischen diesen beiden Bereichen. Individuen ebenso wie Gruppen können mit Strukturen oder kulturellen Praxen (contextual resources) agieren, diese nutzen oder sie zu verändern trachten.

Allerdings ist dieser vielversprechende Ansatz von Layder, der kulturelle Aspekte einschließt, eher ein allgemeines Konzept, das uns als eine Richtlinie für Analysen dienen kann, um uns die Komplexität der sozialen Beziehungen ständig vor Augen zu führen. Um die Frage nach der Gewalt/Gewaltfreiheit in Widerstandsbewegungen näher zu beantworten, müssen wir konkreter werden. Dazu bedarf es eines Dialoges von beiden Seiten.

Nach dem *cultural turn* in den Sozialwissenschaften geht es nun, meiner Meinung nach, auch um einen neuerlichen *social turn* in den Kulturwissenschaften, das heißt um die Kenntnisnahme und Verarbeitung der Einsichten, Wissensbestände und Theorien, die der *cultural turn* hervorgebracht hat. Dieser Prozess ist, zumindest in der kulturwissenschaftlichen Friedensforschung, noch am Anfang. Die kulturwissenschaftlich gestützten sozialwissenschaftlichen Analysen haben inzwischen eine Differenziertheit und Komplexität erreicht, die von KulturwissenschaftlerInnen oft erst eingeholt werden müssen. Es scheint so, als hätten kulturwissenschaftliche Studien größere Erklärungskraft zum Verständnis bestimmter Phänomene im Detail, während sie deren Wirkung auf gesamtgesellschaftliche Entwicklung meist nur postulieren können. Umgekehrt fehlt es vielleicht den sozialwissenschaftlichen Analysen an Überzeugungskraft in der plastischen Darstellung kulturell wirksamer Praktiken (Symbole, Deutungen ...).

2 Von Metaframe und Sozialphilosophie zu konkreten kulturwissenschaftlichen „Objekttheorien“: Kulturwissenschaftliche Zugänge zu Konflikt, Gewalt und Frieden mit besonderer Berücksichtigung sogenannter kollektiver „Identitätskonflikte“

Mit Layders vier Quadranten als Basis sollen nun einige ausgewählte kulturwissenschaftliche Konzepte zur Gewalt bzw. Gewaltkritik diskutiert und auf ihre Aussagekraft überprüft werden. Die Bezugnahme auf Layder bietet den Vorteil, dass alle Konzepte auf das soziale und politische Ganze bezogen werden können, auch wenn die Konzepte selbst dies nicht leisten sollten.

Dabei wird es nicht darum gehen, insgesamt dem Phänomen Gewalt gerecht zu werden, sondern es werden einige besonders wichtige Aspekte hervorgehoben. Es geht weniger um die Gesamtursachen für das Entstehen von Gewalt (gerade hier sind Kulturwissenschaften hilfreich, um biologistische Verkürzungen zu verhindern), sondern eher um die Frage, wie (kriegerische) Gewalt bzw. Gewaltfreiheit im politischen Prozess Akzeptanz findet und sich durchsetzt. Es sollen kulturwissenschaftliche Antworten auf die Frage des Kolloquiums geboten werden, die in konkretisierter Form lautet: „Welche theoretischen Konzeptionen können dazu beitragen, das Zusammenspiel von Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit, Widerstand und Umbruch zu verstehen? Welche Rolle spielt dabei die Kategorie Geschlecht?“

(Ausschreibungstext) Wir bieten also keine Fallstudie zu einem bestimmten Konflikte, sondern diskutieren „bloß“ die Tauglichkeit bestimmter wissenschaftlicher „Instrumente“ für solche Fallstudien.

Eine Schwierigkeit mit den angebotenen theoretischen Konzeptionen besteht allerdings darin, dass sich die verschiedenen AutorInnen oft damit begnügen, auf einzelne Aspekte, die ihnen wichtig sind, zu fokussieren, z. B. auf diesen und jenen kulturellen Aspekt, ohne ihn in Beziehung zu ökonomischen oder politischen Faktoren zu setzen. Die meisten WissenschaftlerInnen versuchen nicht, in ihren Fallstudien dem Gesamtkomplex der Sinnproduktion als Wahrnehmung der Realität, als (narrative) Praxis ihrer Konstruktion, als mediale Inszenierung, als institutionale Fixierung, als Kanonisierung und Tradierung, sowie als Artefakte (Symbole, Sprachen, Diskurse, Ideologien usw.) Rechnung zu tragen. Sie fokussieren verständlicherweise auf ihren eigenen disziplinären Teilbereich. Es wird uns also nicht möglich sein, kulturell- gesellschafts-politische Gesamtkonzepte miteinander zu vergleichen. Dennoch möchten wir drei Ansätze diskutieren, die sich in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß auf die hier skizzierte Problematik einlassen und die

als drei unterschiedliche Dimensionen von so genannten kollektiven „Identitätskonflikten“ verstanden und integriert werden können. Unsere obigen Ausführungen zum Metaframe relativieren sogleich den Begriff des „Identitätskonflikts“, wenn er kulturalistisch konzipiert wird. Es handelt sich bei solchen Konflikten um ein komplexes Wechselspiel aller Layderschen Dimensionen, wobei der *Fokus* der Konfliktenergie mehr beim kulturellen Faktor liegen mag, anders als bei Konflikten, deren Fokus mehr bei sozialstrukturellen Interessen, ökonomischen Ressourcen oder politischen Ordnungsvorstellungen liegt. Alle drei liefern mehr oder minder elaborierte theoretische Konzepte von der Rolle der Kultur in (gewalttätigen) „Identitäts“-Konflikten bzw. von den (auch kulturellen) Voraussetzungen der Gewaltfreiheit. Sie beziehen sich in erster Linie auf „identitäre“ Entwicklungen innerhalb von Staaten, auch wenn sie sich auch auf die internationalen „zivilisationspolitischen“ Beziehungen zwischen Staaten anwenden lassen. Es sind dies:

- Der sozialpsychologische Ansatz Vamik Volkans: Fäden der psychologischen Großgruppenidentität
- Der kulturalanthropologische Ansatz Jan Assmanns: Theorie der kulturellen Narrative
- Der zivilisationstheoretische Ansatz Judith Butlers: Epistemologische Raster des Denkens und Fühlens

Diese Konzepte lassen sich auch grob dem Galtungsschen bzw. dem weiter gehenden Layderschen Metaframe zuordnen. Wenn es bei Butler um die Bedingungen der *Wahrnehmung* von sozialen Phänomenen und besonders die Wahrnehmung „des Anderen“, so betont die Narrativforschung stärker die Rolle der Praxis, die Sinnggebung und damit auch *Rechtfertigung* unseres Handelns. In beiden Fällen werden Mechanismen angesprochen, die identitätsbildend wirken. Im Gegensatz dazu ist der erste Ansatz, der von Vamik Volkan, auf das Zusammenspiel von politischem Handeln und psychischen Großgruppenmechanismen, die tiefenkulturell verankert sind, ausgerichtet.

Die drei Beispiele decken keineswegs die Gesamtheit aller kulturwissenschaftlicher Ansätze ab, auch nicht auf einer ganz allgemeinen theoretischen Ebene. Zu nennen wären weiters etwa die Theorie des politisch Imaginären bzw. von der Gesellschaft als imaginärer Institution (Castoriadis), die Zugänge von René Girard, der in der Fokussierung auf mimetische Rivalität und Gewalt, Religion und Gesellschaft ebenfalls ein ganzheitliches Erklärungsmodell anstrebt, oder die psychoanalytisch grundierte Kultur-Analysen von Alfred Lorenzer

(tiefenhermeneutische Kulturanalyse), und sicher nicht zuletzt der Zugang von Jeffrey Alexander (Cultural Trauma and Collective Identity) u.v.a.m.

2.1. Die Verbindung von „psychobiography“ und „social settings“:

Kulturelle Identität als Coping Mechanism für kollektivierte Trauma (Volkan)

Volkan hat seine Theorie nicht als theoretischer Wissenschaftler, sondern als wissenschaftlicher Praktiker entwickelt. Er hat mit der von ihm entwickelten Methode in zahlreichen komplexen Konflikten interveniert und dabei seinen Ansatz immer weiter entwickelt und geschärft. Als Psychoanalytiker stellt er einen direkten Bezug zwischen Politikwissenschaft und Psychoanalyse her. Durch das Aufdecken der unbewussten Kräfte könne es gelingen, „die irrationalen Aspekte der internationalen Beziehungen zu verstehen“ (Volkan 1999, 13) und das in der Praxis falsifizierte „rational actor“ Modell zu überwinden. Das Bindeglied ist die Psychoanalyse von Großgruppen, deren Verhalten laut Volkan direkt mit dem Verhalten von Staaten in internationalen Beziehungen korreliert (Volkan 1999, 48). Er untersucht die „Psychodynamik“ von Großgruppen, die „durch ein dauerndes Gefühl des Gleichseins miteinander verbunden sind“ (ebda). Dazu macht er sieben Komponenten aus, die Großgruppen, besonders in Krisenzeiten, zusammenhalten. In seiner Metaphorik sind sieben „Fäden“, aus denen die „Zeltplane“ gewebt ist, unter der die Großgruppe Unterschlupf und ihre Identität findet, wobei, immer in dieser Terminologie, die Führer der Großgruppe die „Zeltstange“ darstellen. Die ersten beiden, zusammengehörigen, Fäden verbinden das Individuum mit der Gruppe, der dritte Faden stellt die Ich-Wir-Dichotomie dar, die nächsten beiden Fäden sind die gewählten Ruhmesblätter bzw. die gewählten Traumata der jeweiligen Gemeinschaft, während die Fäden 6 und 7 sowie die Identifikation mit den Führern und die Symbolbildung darstellen. Volkan unterscheidet zwischen stabilen Großgruppen und „kollektiv regredierte Gruppen“. Unter „Stressbedingungen“ und in Zeiten von Umbrüchen sind solche Regressionen sehr wahrscheinlich. Dann erst werden die fatalen Mechanismen der sieben „Fäden“ aktiv, die er an vielen Fallbeispielen beschreibt. Hier möchte ich mich auf die Zwillingbegriffe „gewählte Traumata“ und „gewählte Ruhmesblätter“ konzentrieren. Bei beiden geht es um eine generationsübergreifende Weitergabe von zentralen, gemeinschaftsstiftenden Mythen und Ideologien. Sowohl die Heldengeschichten wie die Trauma-Erzählungen sind Konstruktionen, die den Menschen, die von ihnen beeinflusst sind, als natürlich erscheinen. Mehr noch: Es kommt zu einem „Zeitkollaps“ (244), das heißt weit zurückliegende oder entfernte Ereignisse wirken auf die Betroffenen so, als wären sie zeitlos aktuell und daher gerade für die gegenwärtige eigene Situation von entscheidender

Bedeutung. So kann – in der Wahrnehmung weiter Teile der serbischen Bevölkerung – eine Schlacht im 14. Jahrhundert, deren Andenken immer wieder in der Geschichte politisch benutzt wurde, auch im post-kommunistischen Jugoslawien erstaunlicherweise wieder den Anschein höchster Aktualität bekommen. Sie transportiert das gewählte Trauma von der ewigen Opferrolle des serbischen Volkes, und trägt damit zum Selbstbild als heroische Verteidiger des Abendlandes bei. Die Mechanismen der Regression und des Zeitkollapses selbst, so Volkan, sind typische, kulturunabhängige psychologische Abläufe in Großgruppen. Das heißt aber weder, dass sie zwangsläufig eintreten, noch dass sie keine kulturspezifische Ausformung hätten. Und man kann wohl annehmen, dass sie als Mechanismen nur dann wirksam werden, wenn sie „kulturell akzeptiert“ werden, d. h. von einem relevanten Teil der Bevölkerung unterstützt werden, weil diese sich in den kulturellen Ausformungen dieser Mechanismen „wiedererkennen“. Zu dieser kulturellen Akzeptanz gehört als ein sehr wesentlicher Faktor, den Volkan allerdings nicht diskutiert, die Verfestigung von Geschlechterstereotypen im Krieg. Die heldenhaften Verteidiger von Haus und Hof, Weib und Kind, Staat und Gesellschaft sind – Männer, die behaupten, den „weiblichen Volkskörper“ schützen zu müssen, auch wenn sexuelle Gewalt gegen Frauen gerade im Jugoslawien-Krieg eine wichtige Rolle spielte. (Vgl. Seifert 2004, darin besonders Blagojević und Bašić)

Obwohl Volkan die Bedeutung der Psychoanalyse für die Erklärung von Gewaltdominanz und Gewaltduldung betont, kommt er gar nicht umhin, vielfältige kulturelle Formungen, Modifizierungen und Inhalte darzustellen, die die jeweiligen sozialpsychologischen Mechanismen annehmen. So bezeichnet er die Verknüpfung der persönlichen mit der Großgruppenidentität, also die ersten beiden Fäden, als „kulturelle Verstärker“ bzw. als die psychologische Seite des Prozesses der Akkulturation. Wenn psychologische Mechanismen bei allen Menschen, sicher kulturell „gefärbt“, zu beobachten sind, so sind Großgruppen selbst politisch und kulturell geformte Gebilde, selbst wenn auch bei ihnen allgemeine psychologische Faktoren zum Einsatz kommen bzw. ihnen zugrunde liegen. (Psychologische) Natur und Kultur sind eben eine untrennbare Einheit, die nur analytisch unterschieden werden können (vgl. Morin 1974). Volkan beschreibt also sehr häufig politische und kulturelle Entwicklungen, konzentriert sich dabei auf deren psychologische Dimension, ohne die anderen Dimensionen auszublenden. Einzelne konkrete Fallbeispiele – etwa zum Serbien Milosevic´ oder zum Albanien Hoxhas – bleiben allerdings dennoch oft krass psychoanalytisch verkürzt.

Dennoch: Mit Volkans Ansatz erhält Galtungs Begriff der „Tiefenkultur“ neue Akzente. Man könnte vielleicht sogar sagen, dass Galtungs Begriffs erst durch seine psychoanalytische Fundierung seine Plausibilität erlangt. Denn er braucht eben nicht von einem „kulturellen genetischen Code“ auszugehen, nicht einmal metaphorisch, um die generationsübergreifende Weitergabe von Traditionen, auch solchen, die gewaltfördernd sind, zu begründen. Diese Weitergabe – z.B. des gewählten Traumas, immer schon ein Opfer zu sein – ist für eine Gesellschaft, die in anderer Weise und teilweise auch von anderen Völkern unterdrückt wird als seinerzeit, „funktional“, weil sie zu einem Fokus des Widerstands werden kann. Die „Tiefenkultur“ ist also keineswegs ein quasi-natürliche Programmierung, sondern wird als konstruiert, als *gewähltes* Trauma eben, dargestellt – ganz im Sinne von Andersons Nation als „imagined community“ (Anderson 1996).

Das Neue und Attraktive an Volkans Ansatz besteht darin, dass er psychologische Faktoren, wie sie bei jedem Individuum vorzufinden sind, mit Großgruppen, die psychologisch und kulturell geprägt sind, in Beziehung bringt, ohne sie einfach 1:1 zu übertragen. Volkan stellt somit die *psychobiography* (Layder) in einen Kontext mit sozialen, politischen und kulturellen Faktoren (den anderen drei Quadranten Layders) und kann auf diese Weise die Entwicklung und machtpolitische Durchsetzung bestimmter gewaltträchtiger Mythen und mythologisch begründeten Gewaltaufrufe „psychodynamisch“ erklären.

Das bedeutet nicht, dass Versuche dieser Durchsetzung immer gelingen. Bezogen auf unser Thema von Gewalt und Gewaltfreiheit in aktuellen Widerstandsbewegungen lässt sich etwa zeigen, dass der Versuch Gaddafis, das „gewählte Trauma“ der kolonialen und neoimperialistischen Unterdrückung Libyens durch den Westen zu mobilisieren, nicht gelungen ist. Auch seine in eine völlig andere Richtung zielende Selbstdarstellung als Bollwerk gegen den radikalen Islam hat nicht gegriffen. Obwohl die libysche Gesellschaft zweifelsohne in einer tiefen Krise war, hat der Mechanismus, sich um den Führer zu scharen, seine Sorgen als die eigenen zu empfinden, nicht funktioniert.

Zusammenfassend möchte ich hervorheben:

- Volkan erklärt, wie sich ein „Reservoir“ an Rechtfertigungen für Gewalt historisch entwickeln kann. Er „unterfüttert“ damit Galtungs Theorie einer Tiefenkultur mit psychoanalytischer Evidenz. Somit kann auf essentialistische und kulturalistische Annahmen von einer tiefenkulturellen Substanz verzichtet werden. Volkans Theorie wird damit

anschlussfähig an die Theorie der Bedeutung der Narrative und ihrer „Mythomotorik“. Er bereichert sich um die unbewusste, tiefenpsychologische Komponente.

- Er stellt den Mechanismus der Mobilisierung – die Psychodynamik – dieses Reservoirs dar, nämlich den Zusammenhang von Tiefenkultur und aktueller politischer/kultureller Praxis. Ob dieser Mechanismus in Gang gesetzt wird, ist allerdings dadurch noch nicht erklärt, dafür gibt es vielfältige spezifische Gründe, die von Fall zu Fall genau analysiert werden müssen.

2.2. Die Verbindung von „social settings“ und „contextual resources“:

Kulturelle Narrative als Hindernis für Konflikttransformation (Assmann)

Narrativ – ein literaturwissenschaftlicher Begriff hält Einzug in die Sozialwissenschaften, in die Friedens- und Konfliktforschung, wie übrigens auch sehr viele paradigmatische Konzepte der Gewaltkritik von Sprach- und LiteraturwissenschaftlerInnen eingebracht worden sind (Girard, Spivak, Said ..., vgl. auch die Hinweise von Reckwitz auf die Grundlagen des cultural turn). Der Begriff, der auf Erzähltheorien wie die von Paul Ricœur zurückgeht, ist verwandt mit den Begriffen *Diskurs* und *Ideologie*, d. h. er steht in einem System sozialer Domänen an einer ähnlichen Stelle, hat jedoch ein paar Besonderheiten. *Narrativ* ist ganzheitlicher als *Diskurs*, ein Begriff, der stärker auf die soziale Praxis des Erzählens verweist als auf die des Argumentierens. Somit schließt *Narrativ* die emotionale Dimension mit ein, und kann damit auf eine größere Wirksamkeit verweisen, denn nur durch das Erzählen können breitere Massen von politischen Ansichten, Werthaltungen und letztlich Handlungen überzeugt werden:

„Narrative können somit erstens Aufschluss über die kollektiv geteilten Werte, Normen und Vorstellungen geben. Zweitens können sie als Indizien für die grundlegenden Strukturen und Klassifikationen dienen, denen das Denken der Menschen am Ort folgt (bspw. kausale oder chronologische Ordnung). Es geht weniger um die Frage, was geschieht, sondern vielmehr darum in welche Sinnstrukturen es gegossen wird, um es zu verstehen.“⁵
Mit anderen Worten: Diskurse nehmen nicht notwendig die Form von Narrativen an, aber *Narrativ* sind jedenfalls Diskurse. Das macht sie für eine holistische Theorie des Sozialen, die die Dimension Kultur einschließt, so interessant:

„Geschichte und Narration existieren für uns also nur vermittelt durch die Erzählung. Umgekehrt aber ist der narrative Diskurs oder die Erzählung nur was sie ist, sofern sie eine Geschichte erzählt, da sie sonst nicht narrativ wäre (man denke etwa an die *Ethik* Spinozas) und sofern sie von jemandem erzählt wird, denn sonst

5 <http://userwikis.fu-berlin.de/display/sozkultanthro/Narrativ> (abgerufen am 3. 3. 2012)

wäre sie (wie etwa eine Sammlung archäologischer Dokumente) überhaupt kein Diskurs. Narrativ ist die Erzählung durch den Bezug auf die Geschichte, und ein Diskurs ist sie durch den Bezug auf die Narration.“ (Genette 2010, 13)

Narrative, egal ob in Form von traditionellen Mythen, von kanonischen, aber nicht kanonisch formulierten Geschichtsnarrativen (z.B. der Schlacht am Amselfeld für die Serben), von „großen Erzählungen“ können, wie Jan Assmann ausführt, „eine normative und eine formative Kraft“ ausüben (Assmann, 2007⁶, 168). Derartige „Erinnerungsfiguren“, die handlungsleitend wirken, fasst er unter dem Begriff „Mythomotorik“ zusammen, „um den dynamischen und energischen Charakter dieser Identitätssymbolik zum Ausdruck zu bringen“ (ebda.) Obwohl Narrative im Gegensatz zu Rastern und Rahmen mehr das Bild von Inhalten als von Orientierungen evozieren, haben sie eine ähnliche Funktion der Sinngebung und Deutung von sozialen Entwicklungen und politischen Ereignissen. Der Begriff Narrativ betont unweigerlich die Suggestivkraft von Geschichten und damit die relative Stabilität von einmal adoptierten Narrativen. Es ist kaum möglich, sie zu dekonstruieren und dadurch zu entschärfen, wie es etwas Butler bei den „Rastern des Krieges“ nahe legt, es macht eher Sinn, sie umzuformen, ihnen einen anderen „Spin“ zu geben, sie neu zu erzählen, also kreativ zu verändern.

In diesem Sinn hat sie auch die Konfliktforschung bzw. die praktische Friedensarbeit entdeckt. Besonders umstrittene Narrative sind bevorzugter Gegenstand der Forschung geworden. Narrative als Metaerzählungen sind ein wesentliches Instrument im Kampf um kulturelle Hegemonie (Gramsci). Sie schaffen Legitimität, wenn sie allgemein anerkannt werden, und ihre narrative und damit suggestive Form erleichtert ihre Aufnahme. So wie Butlers Begriff des Rasters macht auch die Stärke des Narrativs die Verbindung von Intellekt und Gefühl aus. Eine weitere Besonderheit ist ihre historische Verankerung, also ihre tiefenkulturelle Wirkung, die eine Überwindung ebenfalls ziemlich schwierig macht. Selbst wenn bestimmte Narrative in einer gegebenen politischen Situation keine besondere Rolle spielen, heißt das nicht, dass sie nicht nach wie vor als Ressource bereitstünden und im gegebenen Fall zum Einsatz kommen könnten. Schließlich macht ihre eigentliche Stärke auch die Verbindung von Persönlichem und Politischem aus:

„Narratives are a mixture of master structural discourses such as discourses of occupation, domination and unity on one hand, and personal stories on the other. This mixture influences not only the development of personhood and identity of individuals and groups but also establishes certain kind of relationship that position those groups and individuals in a particular way“ (Manojlovic 2010, 7).

Ihre Kraft liegt in der Fähigkeit „Realität“ durch Anschaulichkeit zu erzeugen: „Discourses [hier gleichgesetzt mit narratives, WW.] constitute reality even if they are distortions of that

reality“ (Manojlovic 2010, 9). Die wichtigste Form, wie Narrative zur Gewalt beitragen, ist die strikte Trennung von „wir“ und „sie“, die sie emotional und intellektuell erzeugen können (Vgl. Manojlovic 2010, 5). Als Ausweg aus diesem Dilemma wird nicht die Kritik an Narrativen vorgeschlagen, sondern ihre Überwindung durch andere Narrative, die komplexer und damit inklusiver sind. Dies ist auch der Weg, den, neben ähnlichen Unternehmen, etwa das Israel-Palästina-Projekt (The Israel Palestine Project TIPP) geht, das sich *Peace and Reconciliation* zum Ziel gesetzt hat. Ein Schritt dazu ist für die ProtagonistInnen auch die Überwindung der gegensätzlichen und unvereinbaren Narrative der beiden Völker. In der Vorstellung dieser Gruppe heißt es:

„Turning Point: A Common Historical Narrative

It is our assertion [...] that the source of the ongoing conflict since 1882 lies in the disparate narratives developed over time, and which inform the thinking and actions taken by both peoples. Up until now, there has not been a successful attempt to write, distribute and have accepted a common historical narrative. This is the unique and bold contribution of The Israel Palestine Project. *A Common Historical Narrative* blends the two separate narratives into a single narrative in such a way that each side is represented, thus honoring both peoples' versions of the history of this conflict.“⁶

Andere AutorInnen wie Mordechai Bar-On sind skeptischer und meinen, dass schon die gegenseitige Kenntnisnahme der Narrative der jeweils anderen Seite ein Schritt für eine Trendumkehr wären: „Instead he argues that historians ‚should equally recognize and legitimate the inherent plurality and variety of their trade‘, engage in self-criticism, focus on historical accuracy, and make efforts to ‚deconstruct perceptions and notions of the past that tend to encourage conflict and make reconciliation harder““.⁷

Unter dem Titel „Learning Each Other’s Historical Narrative: Palestinians and Israelis“ haben die beiden Co-Direktoren der Friedensorganisation PRIME (Peace Research Institute in the Middle East), Sami Adwan und Dan Bar-On, eine Gegenüberstellung der einander widersprechenden Narrative von Israelis und PalästinenserInnen in Bezug auf ihre gemeinsame Geschichte gemacht.⁸ Das ist weniger, als in den Konzepten der KonfliktforscherInnen gefordert, und ist dennoch unendlich viel. Denn ohne die gegenseitige Kenntnisnahme der Narrative der Anderen kann es auch keine Veränderungen der eigenen Narrative geben.

Fazit: Die Theorie des Narrativs bezieht ihre Attraktivität aus der Verbindung von Persönlichem und Politischem und aus der Lebendigkeit der Diskurse, die in Geschichten eingebettet sind, schließlich aus ihrer historischen Verankerung. Dennoch kann diese Theorie

6 <http://israelpalestineproject.org/about/project-background/>

7 <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24552>

8 <http://vispo.com/PRIME/leohn1.pdf>

alleine wenig erklären. Denn immer gibt es einen Vorrat an konkurrierenden Narrativen, und welche in einem gegebenen Moment die Hegemonie erringen, ist nicht von vornherein entschieden. Es ist außerdem so, dass die Narrative auf Mythen und Geschichten beruhen, die keinen ein für alle Mal feststehenden Sinn haben und deswegen mit verschiedenem „Spin“ erzählt und damit wieder belebt werden können. Wieweit Narrative als Ressource für Gewaltfreiheit tatsächlich genutzt werden können, lässt sich also erst post festum feststellen, unter Berücksichtigung aller vier Quadranten von Layers Modell der sozialen Domänen.

2.3. Die Verbindung von „psychobiography“ und „contextual resources“:

Die Verletzlichkeit des Körpers – Zivilisatorisch-epistemologische Raster des Denkens und Fühlens (Butler)

Judith Butler stellt die Frage nach den Möglichkeiten gewaltloser Politik. Für sie ist Gewaltlosigkeit keine „Regel“, die in gleicher Weise auf jede Situation angewandt werden kann. Sie ist vielmehr ein „Anspruch“ an uns. „Die entsprechende Frage lautet dann: Unter welchen Bedingungen sind wir für diesen Anspruch offen, was ermöglicht uns, ihn zu akzeptieren oder vielmehr, was ist die Voraussetzung dafür, dass dieser Anspruch überhaupt zu uns durchdringt?“ (Butler 2010, 153). Dabei wendet sie sich zunächst gegen deterministische Vorstellungen, die davon ausgehen, dass Strukturen und Normen uns formen und damit vorgeben, wie wir mit Gewalt umgehen. Sie betont, dass wir alle, zumindest teilweise, von Gewalt geformt wurden. Das heiße aber nicht, dass es kein Entrinnen aus dieser Formung gäbe. Gerade weil Normen nicht punktuell wirken, sondern nicht-linear und langfristig, sei es möglich, sich schrittweise von ihnen zu entfernen. Das bedeutet nicht umgekehrt die Unterstützung eines Voluntarismus, der meint, er könne die bisherigen Prägungen einfach ignorieren: „Ich kann nur im Schatten dieser unfreiwilligen Geschichte meiner selbst leben, ja gleichsam als Fortsetzung ihres Schattens“ (Butler 2010, 157). Dieser Ansatz wäre unseres Erachtens sehr gut anschlussfähig an Pierre Bourdieus Konzept vom Habitus als Habitus-Struktur-Konflikt (vgl. Schmitt 2006) und stimmt auch mit Layders Auffassung von der relativen Unabhängigkeit der einzelnen sozialen Domänen überein. Darauf kann aber in diesem Kontext nicht näher eingegangen werden. Butler interessiert sich nun gerade für den Spielraum unserer Freiheit, wobei sie vor allem die subjektiven und kulturellen Faktoren diskutiert. Entscheidend ist, laut Butler, die Bereitschaft Verantwortung zu übernehmen für die *eigene* Gewaltbereitschaft. Dazu gehöre „eine aggressive Wachsamkeit gegenüber der Neigung der Aggression, in Gewalt umzuschlagen. Gewaltlosigkeit ist als

solche ein Ringen [...]. Weil man immer schon in Gewalt verstrickt ist, gibt es den Kampf und entsteht erst die Möglichkeit der Gewaltlosigkeit“ (Butler, 2010, 158). Die Disposition und Bereitschaft zu dieser Übernahme von Verantwortung und zu diesem „Ringem“ muss subjektiv bei den Akteur/innen vorhanden sein. Aber sie ist deswegen keineswegs eine Privatangelegenheit. Entscheidend ist laut Butler die Art der medialen Vermittlung, die es den Individuen erst ermöglicht, die Problematik der Gewalt zu begreifen und sich mit ihr zu konfrontieren.

Diese Wahrnehmung hängt, so Butler, hauptsächlich von den „Rahmen“ ab, „die uns die Welt vermitteln und die die Sphäre der Erscheinungen abgrenzen“ (Butler, 2010, 166). Dies illustriert sie an Beispielen der amerikanischen Kriege, insbesondere am Irakkrieg. Sie identifiziert bestimmte „Raster des Krieges“, die erst dazu führen, dass wir das Leid der einen beklagen und das der anderen nicht einmal wahrnehmen. Die „Rahmung“ der Darstellung von Konflikten produziert bei uns bestimmte emotionale Eindrücke, die wiederum auf die politische Praxis ihre Auswirkung haben. Dies gilt für Kriege selbst, wo die Politik der Trauer eine scharfe Unterscheidung zwischen Freund und Feind macht, aber dies gilt auch für die Politik insgesamt, zum Beispiel für die Immigrationspolitik: „Der institutionalisierte und aktive Rassismus auf der Ebene der Wahrnehmung bringt ikonische Darstellungen von Bevölkerungsgruppen hervor, die in höchstem Maße betrauerbar sind, und er erzeugt Bilder von Gruppen, deren Verschwinden kein Verlust ist und die unbeträuerbar bleiben“ (Butler, 2010, 30).

Um Gewalt ausüben und Kriege führen zu können, ist es notwendig, sie in bestimmte „Rahmen“ zu stellen, d. h. sie in einen Kontext von Wahrnehmungen zu stellen, die diese Kriege plausibel und legitim erscheinen lassen. „Krieg“, sagt Judith Butler, „lässt sich als ein Geschehen verstehen, das Bevölkerungen aufteilt in einerseits diejenigen, um die getrauert werden kann, und andererseits diejenigen, um die nicht getrauert werden kann.

„Unbetrauerbar“ in diesem, von der Logik des Krieges etablierten, Sinn sind Leben, die nicht betrauert werden, weil ihnen zuvor bereits ihrer Existenz abgesprochen worden ist, weil sie nie als Leben zählten“ (Butler 2009, 18). Es geht Butler also um die „Rahmen“ des Krieges als einer „Auswahl ganz bestimmter für die Kriegsführung unverzichtbarer Erfahrungen. Diese Rahmen reflektieren nicht bloß die materiellen Bedingungen des Krieges, sondern prägen ganz wesentlich seine Realität und seinen fortgesetzt erzeugten Richtungssinn. [...] Meiner Ansicht nach wird der Krieg in ganz bestimmte Rahmen gestellt, um Affekte in Verbindung mit der differenzierenden Betrauerbarkeit von Leben zu kontrollieren und zu steigern, während der Krieg inzwischen zugleich den Rahmen für das Denken des

Multikulturalismus und für Debatten um die sexuelle Freiheit abgibt [...]“ (Butler 2010, 32). So werde z. B. aus der Frage der Migration der „Krieg an der Heimatfront“.

Hier kommt das Originäre an Butlers Ansatz deutlich zum Vorschein, nämlich die Verbindung von Kognition und Emotion, von Denken und Fühlen. Kognitive und emotionale Formen der Wahrnehmung werden durch den *Raster des Krieges* – im doppelten Sinne als die Art, wie wir Krieg wahrnehmen, und als die Art, wie wir andere Ereignisse durch den Krieg gerahmt wahrnehmen – geformt und kanalisiert. Butler geht es um etwas viel Nachhaltigeres und Tieferes als um die Kritik einer bestimmten Propaganda oder Ideologie, nämlich um die Tiefenschichtungen unserer elementaren Wahrnehmungen, die immer individuell und sozial zugleich sind, und die darüber entscheiden, wie wir uns verhalten. Butler gelingt es, elementare natürliche Voraussetzungen des Menschen – die prinzipielle Verletzlichkeit seines/ihrer Körpers – in einen Zusammenhang zu bringen mit grundlegenden politischen Mechanismen, die darüber entscheiden, wen wir als zugehörig empfinden und wen nicht. Damit kommt eine weitere Qualität von Butlers Zugang zum Vorschein, die darin besteht, dass sie konkret zeigt, wie eine bei den Menschen allgemein verbreitete, ja den Menschen direkt charakterisierende, Praxis, die Trauer um die toten Angehörigen, um die Toten schlechthin, eine stark ritualisierte Praxis zudem, politisch ausgebeutet werden kann. Für sie gelingt dies durch das systematische Ausblendung von bestimmten Wahrnehmungen. Die „Raster des Krieges“ verlangen von den Menschen nicht, moralische Verhaltensweisen wie Mitleid über Bord zu werfen, sondern sie unterlaufen die Moral durch das Ausblenden von bestimmten Menschengruppen aus der Wahrnehmung. Dies verhindere, dass wir „mit ein und demselben Abscheu auf Gewalt gegen unterschiedlichste Bevölkerungsgruppe [...] reagieren“ (Butler, 2010, 54). Denn „wenn bestimmte Leben jedoch nicht als Leben wahrnehmbar sind, eingeschlossen das Leben empfindungsfähiger Wesen, die nicht Menschen sind, dann findet das moralische Gewaltverbot nur selektiv Anwendung (und dann wird unser eigenes Gefühl nur selektiv mobilisiert)“ (Butler, 2010, 55).

Judith Butler schlägt nun vor, diese Rahmen der Wahrnehmung – des Denkens und des Fühlens – zu verändern, um Mitgefühle gegenüber den Anderen, den Feinden, den Bösen zu ermöglichen. Eine Erkenntnis ist dabei unsere prinzipielle Abhängigkeit von anderen, und in Zeit der Globalisierung tendenziell von allen anderen, die auf unsere prinzipielle Verletzlichkeit gründet. Die andere, damit unbedingt zu verbindende Erkenntnis ist die Einsicht in die eigene Aggressivität, die oft in Gewalt umschlagen kann, wenn ihr nicht Einhalt geboten wird. Auf jeden Fall muss die selektive Wahrnehmung von Gewalt überwunden werden.

Mit diesem Ansatz stellt Judith Butler einen wesentlichen Aspekt des Kulturellen, die Wahrnehmung und die darauf basierende Interpretation der Wirklichkeit, in den Vordergrund. Sie nähert sich der Thematik als Philosophin, die Stärke ihres Ansatzes ist die überraschende Herstellung von Zusammenhängen, wo bislang keine vermutet wurden. Insbesondere überschreitet sie mit der Demonstration, wie die individuelle Körperlichkeit soziale und politische Bedeutung bekommen kann, wie kulturelle Praxen des Trauerns politisiert werden, wie die Wahrnehmung als Mensch ein Produkt medialer, kultureller und politischer Aktivitäten ist, mühelos die analytischen Grenzen der vier Domänen nach Layer. Sie arbeitet ihre Thesen allerdings nicht zu einer Theorie des Kulturellen aus. Obwohl ihre Arbeit materialreich auf bestehende Konflikte und Kriege eingeht, kann man dennoch nicht direkt von einer Fallstudie sprechen. Butler hat uns die Augen geöffnet. Sehen müssen wir selber. Damit bleiben einige Fragen offen, vor allem die nach der Entstehung und der Überwindung bestimmter Denk- und Fühlraster:

- Welche anderen Faktoren außer dem Wahrnehmungs-Rahmen spielen eine Rolle für die Frage Gewaltfreiheit oder nicht? Welche Rolle spielen Ideologien, die „die anderen“ nicht unsichtbar machen, aber dämonisieren und ebenfalls entmenschlichen?
- Wie entstehen die „Raster des Krieges“? Werden sie bewusst konstruiert oder entstehen sie quasi automatisch, weil sie auf sehr lange tradierte, quasi-natürliche Mechanismen und Wahrnehmungsgewohnheiten einer „Kultur des Krieges“ zurückgreifen können?
- Was müssen wir tun, um diese „Tiefenstrukturen“ der Entmenschlichung, die die Menschheit seit urdenklichen Zeiten hervorgebracht hat, nachhaltig zu überwinden? Mit der anlassbezogenen Bewusstmachung wird es wohl nicht getan sein?
- Findet nicht in diesen Fragen eine „Erziehung für eine Kultur des Friedens“ ihre tiefste Begründung und ihr umfassendstes Programm?

3 Zusammenfassung und Forschungsausblick

Wir haben drei Prototypen kulturwissenschaftlicher Fokussierung auf einzelne Momente oder Aspekte des Prozesses der Bedeutungszuschreibung, Rechtfertigung von und Sinnengewinnung durch Gewalt diskutiert.

Dieser Prozess kann als einer beschrieben werden, der immer mit der *Wahrnehmung* des Feldes, der jeweiligen Problematik oder des Konflikts beginnt. Deswegen sind die

wahrnehmungssteuernden Faktoren wesentlich, die allgemein durch Strukturen und Akteure bestimmt sind, deren konkreter Gehalt aber eben die Wahrnehmungsraster sind, die Judith Butler beschreibt. Über die jeweilige Wahrnehmung eines Konflikts, oder allgemeiner: gesellschaftlichen Phänomens, hinaus sind es die aktiven Sinnzuschreibungen, Sprechweisen, Symbolisierungen, Berichte und *Erzählungen*, die Individuen wie Gesellschaften einsetzen, um gewalttätiges oder gewaltfreies Handeln zu legitimieren. Diese können, für größere historische Entwicklungen, zu Narrativen gerinnen, die damit auch eine gemeinschaftsbildende Funktion übernehmen. Auf einer etwas anderen Ebene ist Volkan's Ansatz angesiedelt. Er fügt zu den (rezeptiven) Rastern und (produktiven) Narrativen keine weitere Ebene der Symbolbildung oder Sinnzuschreibung hinzu, sondern konzentriert sich auf die „Psychodynamik“, die diese Prozesse antreibt. Dabei geht er genauer auf die Entstehung der Narrative und die kulturellen „Vorratskammern“ ein, aus denen sich die Narrative speisen. Die drei Forschungsansätze ließen sich also relativ leicht mit einander kombinieren, um dadurch zu einem komplexeren Beschreibungsmodell der Durchsetzung von Gewalt bzw. Gewaltfreiheit in einer Gesellschaft zu gelangen. Dabei waren auch weitere Theoretiker einzubeziehen, etwa Jean Paul Lederach:

„Als konkretes Beispiel für eine komplexe Vermittlung eines individuellen und kollektiven Vor- und Unterbewussten kann Lederach's Schema (2005) für eine Erforschung von Konfliktgeschichte(n) bzw. von Eskalations- und Polarisierungsdynamiken, die in die Vergangenheit führen, genannt werden. Er schlägt vor, mit einem ersten Kreislauf zu beginnen, den ein gegenwärtiges gewalttätiges Ereignis umgibt. ‚The circle of recent events lifts out the most visible expressions of the political, military, social, or economic conflicts‘ (Lederach 2005: 141). Der Kreis gegenwärtiger Ereignisse führt dann langsam in die weitere Sphäre ‚gelebter Geschichte‘ ein. Ein dritter, weiterer Zeitkreis ist der Kontext des Gedächtnisses, oder der ‚erinnerten Geschichte‘. Hier kommt Vamik Volkan ins Spiel. Volkan begreift diese Zeitschleifen, vor allem aus Sicht einer ich-psychoanalytisch geprägten Großgruppen-Psychologie, als erinnerte Ereignisse, die ein ‚chosen trauma‘, ein ‚gewähltes Trauma‘ hervorrufen (Volkan 1999). Und schließlich gibt es die tiefstgehende Geschichte, die der historisch langandauernden ‚Narrative‘, ‚the understanding of how people come to see their place on this earth, in a figurative sense and their place as tied to a specific geography, in a literal sense‘ (Lederach 2005: 143).“ (Graf 2009)

Die Forschungsfrage „In welchem Zusammenhang stehen dabei sowohl Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit und Widerstand als auch die (Herrschafts-)Legitimität von (externen) Akteuren?“ oder, anders gefragt: „Was befähigt Menschen friedlich bzw. gewalttätig zu sein?“ kann nur in Schritten beantwortet werden. Zunächst ist festzuhalten, dass alle Positionen problematisch erscheinen, die einen Faktor zum alleine wichtigen erklären; die

ferner direkte, kausale Zusammenhänge herstellen wollen zwischen kulturellen Faktoren und politischem Verhalten, etwa in dem Sinne, dass bestimmte religiöse oder ideologische Prägungen zwangsläufig zu einer bestimmten Politik führen müssen. Nicht ein Faktor, sondern Zusammenspiel vieler Komponenten in einer gegebenen Situation, wobei immer mehrere Handlungsoptionen bestehen, auch wenn dies nicht von allen Akteur/innen erkannt werden sollte, gibt den Ausschlag über die Entscheidung für Gewalt oder Gewaltfreiheit. Dabei sind kulturelle Faktoren wichtige Momente der Erklärung, ohne dass damit die Bedeutung anderer Faktoren eingeschränkt würde. Kulturwissenschaftliche Friedensforschung heißt ja nicht, dass man überall kulturelle Aspekte zu den entscheidenden deklariert. Das wäre nichts als eine „kulturelle Naturalisierung“, oft eben Ethnisierung von gesellschaftlichen Konflikten, wie sich gerade am Beispiel Jugoslawien nicht selten zeigen ließe (vgl. dazu Bašić 2004, 92 ff.). Kulturwissenschaftliche Friedensforschung hat vielmehr die Aufgabe, den kulturellen Prozess der Entstehung, Rechtfertigung und Sinngebung der Gewalt zu analysieren und aufzudecken. Dies schließt auch die Beschäftigung mit den Ergebnissen dieses Prozesses, in Form von Mythen, Ideologien und „Sprachen“ ein. Letztlich ist es gerade die kulturwissenschaftliche Friedensforschung, die am überzeugendsten die politische Vereinnahmung der Kultur und die Kulturalisierung des Politischen, zwei Seiten derselben Medaille, entlarven und entzaubern kann. Das ist eine Voraussetzung dafür, Strategien zu entwickeln, die diesen Prozess neutralisieren, stoppen und eine Gegen-Kultur des Friedens schaffen.

Literatur

- Anderson, Benedict (1996) : Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt: Campus.
- Assmann, Jan (2007⁶): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.
- Bašić, Natalija (2004) : Kampfsoldaten im ehemaligen Jugoslawien: Legitimationen des Kämpfens und des Tötens. In : Seifert, Ruth (2004) (Hg.): Gender, Identität und kriegerischer Konflikt. Das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien. Münster: LIT, 89-111.
- Blagojević, Marina (2004) : Conflict, Gender and Identity. Conflict and Continuity in Serbia. In : Seifert, Ruth (2004) (Hg.): Gender, Identität und kriegerischer Konflikt. Das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien. Münster: LIT, 68-88.
- Bourdieu, Pierre. Le sens pratique. Paris 1980.
- Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt: Campus.
- Drakulić, Slavenka (1992): Sterben in Kroatien. Vom Krieg mitten in Europa. Reinbek: Rowohlt.
- Friedli, Richard (2004): Tiefenkultur im zivilisatorischen Hexagon. Religionsvergleichende Analysen zu aktuellen Konflikten. In: Hamid Reza Yousefi & Klaus Fischer (Hg.): Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs. Teil I. Methoden und Konzeptionen. Nordhausen: Bautz, 147-172.
- Galtung, Johan (1990): Cultural Violence. *Journal of Peace Research August 1990 vol. 27 no. 3, 291-305.*
- Galtung, Johan (1998): Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Opladen: Leske + Budrich (= Friedens- und Konfliktforschung 4).
- Graf, Wilfried (2009): Kultur, Struktur und das soziale Unbewusste. Plädoyer für eine komplexe, zivilisationstheoretische Friedensforschung. Johan Galtungs Gewalt- und Friedenstheorie kritisch-konstruktiv weiterdenken. In: Isop/Ratkovic/Wintersteiner (Hg.), Spielregeln der Gewalt. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Friedens- und Geschlechterforschung. Transcript: Bielefeld, S. 27–66.
- Genette, Gérard (2010): Die Erzählung. 3. durchges. und korrigierte Aufl. Wilhelm Fink Verlag. Berlin.
- Hillier, Jean/Emma Rooksby (eds.) (2002): Habitus: A Sense of Place. Aldershot: Ashgate.
- Layder, Derek (1997): Modern Social Theory. Key debates and new directions. London/New York: Routledge.

- Manojlović, Borislava (2010): Dealing with Complexities of Identity Conflict: Contentious Narratives and Possibilities of Their Transformation. In: Human Security Perspectives, Volume 7, Issue 1, 1-16. http://www.etc-graz.at/typo3/fileadmin/user_upload/ETC-Hauptseite/human_security/hs-perspectives/pdffiles/V7-I1/HSP7_1_MANOJLOVIC.pdf (abgerufen am 15. 12. 2011)
- Morin, Edgar (1974): Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München: Piper.
- Reckwitz, Andreas (2006): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schmitt, Lars (2006): Symbolische Gewalt und Habitus-Struktur-Konflikte. Entwurf einer Heuristik zur Analyse und Bearbeitung von Konflikten. Marburg: CCS WORKING PAPERS NO.2, <http://www.uni-marburg.de/konfliktforschung/pdf/ccswp2>
- Seifert, Ruth (2004) (Hg.): Gender, Identität und kriegerischer Konflikt. Das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien. Münster: Lit.
- Sibeon, Roger (2004): Rethinking social theory. London: Sage.
- Volkan, Vamik (1999): Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte. Gießen: Psychosozial.
- Wendt, Alexander (1999): Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Burkhardt (2011): Codierung von Gewalt. In: Harun Maye/Leander Scholz (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaft. München: Fink (UTB), 73-94.