

Georg Leitner

***„WÖLFE“ IN EINEM
„EWIGEN KRIEG“?***

*Ethnische Mobilisierungs-
prozesse und nationale
Mythen in den rezenten
Tschetschenienkriegen und
die tschetschenisch-
russischen Ethnizitäts-
beziehungen*

SAFRAN 10

Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung,
Abrüstung und nachhaltige Entwicklung

Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung,
Thomas Roithner (Hrsg.)

Georg Leitner

**„WÖLFE“ IN EINEM „EWIGEN KRIEG“?
Ethnische Mobilisierungsprozesse und nationale
Mythen in den rezenten Tschetschenienkriegen und
die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbezie-
hungen**

SAFRAN

Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung

Diese Forschungsreihe des Österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK) soll jungen, noch wenig bekannten WissenschaftlerInnen die Möglichkeit geben, ihre Forschungsarbeiten zu unterschiedlichen Fragen der internationalen Beziehungen, der Friedensforschung, der Abrüstung und der nachhaltigen Entwicklung zu veröffentlichen. Diese Arbeiten wurden u.a. im Rahmen von Praktika in Wien oder bei den JungforscherInnenworkshops im Rahmen der Schlaininger Sommerakademien erarbeitet.

Diese in der Reihe veröffentlichten Beiträge widerspiegeln die Sicht der AutorInnen und müssen nicht mit der Meinung der Herausgeber übereinstimmen.

Redaktion:

Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK)

Außenstelle Wien, Thomas Roithner

Tel. 0043 – (0)1 – 79 69 959, Fax 0043 – (0)1 – 79 65 711

e-mail: roithner@aspr.ac.at

© 2012, ÖSFK Burg Schlaining
Rochusplatz 1, A – 7461 Stadtschlaining
Tel. 0043 (0)33 55 – 2498, Fax 0043 (0)33 55 – 2662
e-mail: aspr@aspr.ac.at, Web: <http://www.aspr.ac.at>
© Coverlayout: Doris Engelmeier
Layout: Georg Leitner
ISBN: 978-3-900630-30-0

ÖSFK/Thomas Roithner (Hrsg.): Georg Leitner: „Wölfe“ in einem „ewigen Krieg“? Ethnische Mobilisierungsprozesse und nationale Mythen in den rezenten Tschetschenienkriegen und die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen, SAFRAN. Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Paper Nr. 10, Wien/Stadtschlaining, Mai 2012 (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/safran10-leitner.pdf>).

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne schriftliche Zustimmung des Herausgebers unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Key words: Tschetschenien, Russland, Nordkaukasus, Ethnizität, Nationalismus, Mythen, ethnische Konflikte, Krieg, ancient hatreds, Symbolic Politics Theory

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| 1. Einleitung | 7 |
| 1.1. Forschungsfragen | 8 |
| 1.2. Aufbau der Arbeit | 8 |
| 1.3. Theoretisch-methodische Überlegungen | 9 |
| 2. Das Konzept der Ethnizität und die Kategorisierung der tschetschenischen Ethnie | 11 |
| 2.1. Über die allgemeine Bedeutung von Ethnizität und die Problematik des Kulturbegriffes | 11 |
| 2.2. Theoretische Überlegungen zum Thema Ethnizität..... | 12 |
| 2.2.1. Die TschetschenInnen als ethnische Gruppe..... | 13 |
| 2.2.2. „Ethnicity vs. Nationalism“ | 15 |
| 2.2.3. Eine tschetschenische Nation? | 16 |
| 2.2.4. Über die angebliche „Konstruiertheit“ einer tschetschenischen ethnischen Identität..... | 19 |
| 3. Der nationalistische Mobilisierungsprozess und die Instrumentalisierung von „ancient hatreds“ und nationalen Mythen in den rezenten Tschetschenienkriegen | 21 |
| 3.1. Der tschetschenische Widerstand gegen Russland: ein historischer Aufriss | 21 |
| 3.1.1. Widerstand zur Zeit des Zarenreiches und der Sowjetunion | 21 |
| 3.1.2. Die nationale Revolution und der Beginn des ersten Tschetschenienkrieges | 23 |
| 3.1.3. Die Islamisierung des Widerstandes und der Ausbruch des zweiten Tschetschenienkrieges | 26 |
| 3.2. Die „Symbolic Politics Theory“ | 30 |
| 3.2.1. Voraussetzungen für den Ausbruch eines <i>ethnic war</i> | 32 |
| 3.2.2. Über die allgemeine Bedeutung und die Funktionen von Mythen..... | 33 |
| 3.3. Anwendung der „Symbolic Politics Theory“ auf das Fallbeispiel Tschetschenien | 35 |
| 3.3.1. Die Gelegenheit zur Mobilisierung (<i>opportunity</i>) | 35 |
| 3.3.2. Ethnische Ängste vor der Auslöschung der eigenen Gruppe | 37 |
| 3.3.3. Die Instrumentalisierung des tschetschenischen <i>myth-symbol complex</i> in den rezenten Tschetschenienkriegen..... | 39 |
| 3.4. Der tschetschenische <i>myth-symbol-complex</i> | 44 |
| 3.4.1. Der Mythos der „ancient nation“ | 44 |
| 3.4.2. Der Mythos des „ewigen Krieges“ gegen Russland | 46 |
| 3.4.3. Der Mythos der Imame Schamil und Mansur | 49 |
| 3.4.4. Das Symbol des Wolfes | 52 |
| 3.4.5. Der Mythos der militärischen Tapferkeit und der <i>abreks</i> | 54 |
| 4. Über die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen und die Konstruktion einer „tschetschenischen nationalen Identität“ | 57 |
| 4.1. Die Abgrenzung und Stereotypisierung von anderen Gruppen | 57 |
| 4.1.1. Das Orientalismus-Konzept von Edward Said | 58 |

| | |
|---|------------|
| 4.1.2. Russischer „Orientalismus“, die Kolonisierung des Kaukasus und die Konstruktion ethnischer Kategorien..... | 59 |
| 4.1.3. Die „Zivilisierung“ des Kaukasus und die „TschetschenInnenfrage“ | 62 |
| 4.1.4. Die Konstruktion von Stereotypen über TschetschenInnen in der russischen Literatur und in kontemporären russischen Medien..... | 63 |
| 4.1.5. Ein „Clash of Civilizations“ zwischen „russischer Orthodoxie“ und „tschetschenischem Islam“? | 66 |
| 4.1.6. Das interkonfessionelle Verhältnis von Islam und Orthodoxie in Russland | 71 |
| 4.2. Das Verhältnis von Kultur und Ethnizität..... | 73 |
| 4.2.1. Die interethnischen Beziehungen zwischen KosakInnen und TschetschenInnen | 74 |
| 4.2.2. Der multikulturelle Nordkaukasus und die behauptete ethnische Homogenität „der TschetschenInnen“ | 75 |
| 4.2.3. Das Aufkommen einer Orstkhoy-Identität | 78 |
| 4.3. Die Entstehung ethnischer Gruppen und die Kontroverse zwischen <i>primordialism</i> und <i>instrumentalism</i>..... | 79 |
| 4.3.1. <i>Instrumentalism</i> und Sezession | 80 |
| 4.3.2. Konkurrierende nationale Narrative im Tschetschenienkonflikt | 81 |
| 4.3.3. Die Frage der kulturellen „Authentizität“ und die Rolle der <i>teips</i> | 83 |
| 4.3.4. Exkurs: Die Frage der Unabhängigkeit | 85 |
| 4.4. Die Situationsbezogenheit von Ethnizität..... | 87 |
| 4.4.1. Die Festschreibung von Ethnizität im Kontext des Tschetschenienkonfliktes | 88 |
| 4.5. Modernisierung als Grund für das vermehrte Aufkommen politisierter ethnischer Identitäten..... | 89 |
| 4.5.1. Modernisierungsprozesse in den tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen..... | 90 |
| 4.5.2. Der Prozess der „Demodernisierung“ | 92 |
| 5. Schlussfolgerungen | 94 |
| 5.1. Ergebnisse der Arbeit | 94 |
| 5.2. Lösungsansätze und Ausblick..... | 102 |
| 6. Literatur- und Quellenverzeichnis..... | 106 |
| 7. Anhang | 115 |
| 8. Abstract..... | 119 |

1. Einleitung¹

„Es gab indes eine Nation, die der Psychologie der Unterwerfung standgehalten hatte – als Nation, als Ganzes, nicht nur die Einzelgänger, nicht nur die Rebellen. Das waren die Tschetschenen (...) immer traten sie jeder Obrigkeit stolz, ja sogar offen feindselig entgegen (...) Niemand vermochte sie daran zu hindern, auf diese Art zu leben. Und die Macht, die nunmehr dreißig Jahre über diesem Lande herrschte, konnte sie nicht zwingen, die von ihr geschaffenen Gesetze zu respektieren.“
(Alexander Solschenizyn (1976: 398f) über das 1944 unter Josef Stalin nach Zentralasien deportierte tschetschenische Volk)

Viele SchriftstellerInnen, JournalistInnen und WissenschaftlerInnen haben im Laufe der letzten Jahrhunderte über das „tapfere“ und „freiheitsliebende“ tschetschenische Volk geschrieben, welches sich angeblich niemals einer fremden Herrschaft unterworfen und immer mutig für seine Unabhängigkeit gekämpft hat. Dieses idealisierte Stereotyp der „unbeugsamen“ TschetschenInnen ist von den romantisierenden Beschreibungen russischer Autoren wie Puschkin und Lermontov im 19. Jahrhundert bis hin zu den ethnographischen Beschreibungen der tschetschenischen Ethnie in den Kriegen der 1990er Jahre reproduziert worden. Das tschetschenische Volk wurde darüber hinaus auch mit dem Symbol des Wolfes assoziiert, der sich in einem „ewigen Krieg“ mit seinem großen russischen Rivalen befindet und seit 300 Jahren heldenhaft gegen diesen kämpft. Diese Sichtweise wurde mit dem Beginn des ersten Tschetschenienkrieges 1994 auch von vielen westlichen AutorInnen übernommen, die glaubten in den TschetschenInnen von heute eine Wiedergeburt der heldenhaften WiderstandskämpferInnen des 19. Jahrhunderts entdeckt zu haben.

Diese reichhaltige tschetschenische Mythologie wurde von der tschetschenischen Unabhängigkeitsbewegung Anfang der 1990er Jahre aufgegriffen, um die Unabhängigkeit Tschetscheniens zu legitimieren und die Bevölkerung für ihre Ziele zu mobilisieren. Dabei wurde auch versucht, eine Kontinuität mit den kriegerischen Auseinandersetzungen und „Abwehrkämpfen“ herzustellen, die das kleine Tschetschenien seit dem 19. Jahrhundert gegen das Russische Reich und darauffolgend die Sow-

jetunion führte. Der daraus resultierende nationale tschetschenische *myth-symbol-complex* – wie ihn der Politikwissenschaftler Stuart Kaufman (2001) bezeichnet – umfasst Themen der Viktimisierung und der Heroisierung und nimmt dabei Bezug auf über 300 Jahre der interethnischen Beziehungen zwischen RussInnen und TschetschenInnen. Neben Ängsten vor der Auslöschung der eigenen ethnischen Gruppe, der Gelegenheit zur Mobilisierung und dem daraus resultierenden *security dilemma* trägt der *myth-symbol-complex* einer Ethnie laut Kaufman in großem Maße zu einer Dynamik bei, die den Ausbruch von ethnischen Konflikten begünstigt. Mit seiner „Symbolic Politics Theory“ erklärt Kaufman so auf überzeugende Weise die Ursachen für den Ausbruch von Sezessionskonflikten in Gebieten der ehemaligen Sowjetunion nach dem Ende des Kalten Krieges – vor allem in der Region des Südkaukasus. Eine Kernaussage besagter Theorie ist, dass ethnische Konflikte nicht aufgrund von „*ancient hatreds*“, also ursprünglichen und seit langem bestehenden „Hassgefühlen“, entstehen, sondern dass ethnische Identität in Konfliktsituationen oft nur instrumentalisiert wird um die wahren (oft politischen, ökonomischen und territorialen) Interessen und Motive der Konfliktparteien zu verschleiern und die eigene Gruppe für Kampfhandlungen zu mobilisieren. Im Rahmen des ersten Teiles dieser Arbeit sollen die rezenten Tschetschenienkriege der 1990er Jahre anhand der „Symbolic Politics Theory“ analysiert und erklärt und dabei der umfangreiche tschetschenische *myth-symbol-complex* herausgearbeitet werden.

Aufgrund von nationalistischer Rhetorik und Agitation – wie sie von russischer wie tschetschenischer Seite seit den 1990er Jahren vermehrt getätigt wurde – wurden die komplexen interethnischen Verbindungen zwischen den Völkern im kulturell äußerst heterogenen Nordkaukasus sowie im russischen Vielvölkerreich zunehmend vernachlässigt. Waren die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen in den 1970er- bis 80er Jahren verhältnismäßig konfliktfrei, so verschlechterten sich diese im Zuge der rezenten Kriege erheblich. TschetschenInnen wurden vermehrt in russischen Medien und auch von offizieller Seite pauschal als „TerroristInnen“ und „BanditInnen“ diffamiert, was zu einer zunehmenden „Kaukasophobie“ in der russischen Bevölkerung und zu gewalttätigen rassistischen Übergriffen gegen KaukasierInnen geführt hat. Auch die von tschetschenischen IslamistInnen verübten Terroranschläge in Russland in den letzten Jahren wirkten einer positiveren Wahrnehmung von TschetschenInnen in der Öffentlichkeit entgegen. Dabei war das tschetschenisch-russische interethnische

¹ Die vorliegende Arbeit stellt eine geringfügig überarbeitete und aktualisierte Version der Diplomarbeit des Autors dar, welche unter dem gleichen Titel auf der Universität Wien im November 2009 eingereicht wurde.

Verhältnis in den letzten Jahrhunderten keineswegs ausschließlich von Konflikt, sondern durchaus auch von Kooperation geprägt. Die Sozialwissenschaftlerin Ekaterina Sokirianskaia (2008) verweist in diesem Zusammenhang auf das Vorhandensein von *memories of success* und *memories of multicultural existence* zwischen den beiden Gruppierungen, die jedoch durch die kriegerischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrhunderte immer wieder in den Hintergrund gedrängt wurden. Der zweite Teil dieser Arbeit widmet sich aus diesem Grund aus einer historisch-anthropologischen Perspektive der Darstellung der tschetschenisch-russischen interethnischen Beziehungen von den ersten Kontakten im 16. Jahrhundert bis zu den rezenten Tschetschenienkriegen. Dabei wird auch versucht, Beispiele von ethnischen Gruppierungen herauszuarbeiten, die sich „zwischen den Fronten“ befunden haben, wie etwa die Terek-KosakInnen, und Konzeptionen der „ewigen Feindschaft“ zwischen Tschetschenien und Russland – die in Teilen der russischen Literatur und kontemporären Medien genauso ihren Ausdruck finden wie in den Debatten um einen religiösen „Kulturkampf“ á la Samuel Huntington – zu dekonstruieren. Bei der Darstellung des Tschetschenienkonfliktes wird dabei versucht, diesen möglichst objektiv abzubilden und verschiedene Seiten und Argumente zu berücksichtigen. Als theoretische Grundlage der vorliegenden Arbeit dienen verschiedene Ethnizitätstheorien aus den Disziplinen der Kultur- und Sozialanthropologie, Politikwissenschaft und Geschichtswissenschaften.

Die Idee und Motivation hinter dieser Arbeit geht auf die Beobachtung zurück, dass in unterschiedlichen Konflikten weltweit geschichtliche Ereignisse von ethnischen FührerInnen mythologisiert und instrumentalisiert werden und eine künstliche Kontinuität mit der Vergangenheit hergestellt wird, um so gegenwärtige partikulare Interessen durchzusetzen. Dieses Muster manifestierte sich in der nationalistischen Politik von Slobodan Milosevic am Balkan genauso wie in der Argumentation von HindufundamentalistInnen, die sich gegenüber den Moslems am indischen Subkontinent abgrenzen wollen. Durch eine Analyse dieser Mechanismen lässt sich auch die schwierige Frage beantworten, warum Menschen bereit sind, für ihre ethnische Gruppe bzw. Nation zu kämpfen und zu sterben. Die Wahl Tschetscheniens als Fallbeispiel in der vorliegenden Arbeit ist auf die längere wissenschaftliche Auseinandersetzung des Autors mit dieser Region zurückzuführen. Einzelne Fragestellungen sind hierbei schon ansatzweise in anderen bereits veröffentlichten Artikeln bearbei-

tet worden (siehe bspw. Leitner 2010, 2009, 2008, 2007, 2006).

1.1. Forschungsfragen

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit sollen folgende Forschungsfragen behandelt werden:

- Welche Kriterien und Mechanismen führen – laut Stuart Kaufman – zu einem bewaffneten Konflikt zwischen ethnischen Gruppen?
- Inwiefern kann Stuart Kaufmans „Symbolic Politics Theory“ zu einer Erklärung des Ausbruches der rezenten Tschetschenienkriege beitragen und welche Rolle spielten nationale Mythen und Symbole im tschetschenischen nationalistischen Mobilisierungsprozess Anfang der 1990er Jahre?
- Welche tschetschenischen Mythen, Symbole und nationalen Narrative sind in diesem Kontext relevant?
- Wie gestalteten sich die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen seit den ersten aufgezeichneten interethnischen Kontakten?
- Welche Bedeutung kommt dem Faktor „Religion“ in diesen interethnischen Beziehungen zu?
- Welche Rolle spielten die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen für die Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität?

1.2. Aufbau der Arbeit

In **Kapitel 2** wird nun einführend auf verschiedene anthropologische Ethnizitätstheorien und deren wissenschaftliche und alltägliche Bedeutung eingegangen. Dabei wird auch die tschetschenische Ethnie behandelt und gemäß unterschiedlicher Kriterien kategorisiert.

Im Anschluss an diese einleitenden Begriffsdefinitionen werden in **Kapitel 3** die konfliktiven Aspekte der interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen und die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen diesen Gruppen beleuchtet. Nach einem historischen Überblick des Tschetschenienkonfliktes von den Kaukasuskriegen des 18. und 19. Jahrhunderts bis hin zu den ge-

genwärtigen Kriegshandlungen wird die „Symbolic Politics Theory“ von Stuart Kaufman dargestellt, die erklärt, welche Mechanismen und Kriterien zu einem bewaffneten Konflikt zwischen ethnischen Gruppen führen können. Da in diesem Konzept der *myth-symbol-complex* einer ethnischen Gruppe eine entscheidende Rolle spielt, wird in einem Unterkapitel noch auf anthropologische Konzeptionen von Mythen und deren Funktionen eingegangen. In einem weiteren Schritt soll dieses Theoriegebilde nun auf den nationalistischen Mobilisierungsprozess in Tschetschenien Anfang der 1990er Jahre angewandt und die Dynamiken herausgearbeitet werden, die zum Ausbruch der beiden rezenten Tschetschenienkriege geführt haben. Dabei kommen die folgenden drei Kriterien, die laut Kaufman zu einem Ausbruch eines „ethnischen Krieges“ führen, beim Fallbeispiel Tschetschenien zur Anwendung: die Möglichkeit zur Mobilisierung, ethnische Ängste vor der Auslöschung der eigenen Gruppe und die Instrumentalisierung nationaler Mythen und Symbole (*myth-symbol-complex*). Nach einer Analyse, inwiefern nationale Mythen und angeblich „ewige Feindschaften“ („*ancient hatreds*“) zum tschetschenischen Mobilisierungsprozess beigetragen haben, wird auf die relevantesten Mythen und Symbole noch einmal gesondert eingegangen. Eine zentrale Rolle in der tschetschenischen Mythologie spielen dabei vor allem das Symbol des Wolfes sowie der Topos des „ewigen Krieges“ gegen Russland, der eine Reihe berühmter Widerstandskämpfer hervorgebracht hat. Nach dieser Darlegung der politischen Konflikte und Differenzen werden in **Kapitel 4** die komplexen interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen behandelt. In diesem Rahmen sollen neben abgrenzenden Merkmalen auch kulturelle Gemeinsamkeiten hervorgehoben werden, die sich im Laufe der letzten Jahrhunderte herausgebildet haben. Zunächst wird in jedem Unterkapitel kurz auf elementare Aspekte von Ethnizität eingegangen – wie etwa die Abgrenzung und Stereotypisierung von anderen Gruppen, das Verhältnis von Kultur und Ethnizität und die Situationsbezogenheit von Ethnizität – und in weiterer Folge werden diese theoretischen Darlegungen auf die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen angewandt. Aus einer historischen Perspektive werden dabei u.a. die Kolonisierung des Kaukasus, das Verhältnis der TschetschenInnen zu benachbarten kaukasischen Völkern und konkurrierende nationale Narrative thematisiert. Da auch Religion zeitweise eine wichtige Rolle für die gegenseitige ethnische Abgrenzung zwischen TschetschenInnen und RussInnen gespielt hat und auch der rezente Konflikt zwi-

schen diesen beiden Gruppen aufgrund der religiösen Unterschiede als ein „Kampf der Kulturen“ nach Samuel Huntington dargestellt worden ist, wird in weiterer Folge auch die Bedeutung der Religion für die interethnischen Beziehungen herausgearbeitet. Unter anderem aufgrund von „Russifizierungs“- und „Modernisierungsprozessen“ sowie sowjetischer Nationalitätenpolitik ist es auch zur Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität gekommen, weshalb auch diejenigen Faktoren behandelt werden sollen, die zu dieser Entwicklung beigetragen haben.

Abschließend werden in **Kapitel 5** die aufgeworfenen Forschungsfragen beantwortet und die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst. Zudem werden noch Versöhnungsinitiativen und Lösungsansätze für die Verbesserung der interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen skizziert und ein Ausblick auf die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses gegeben.

1.3. Theoretisch-methodische Überlegungen

Die Inhalte der vorliegenden Arbeit werden gemäß theoretisch-methodischer Überlegungen der Kultur- und Sozialanthropologie erarbeitet, wobei vor allem eine historische Perspektive verfolgt wird. Vorrangig werden dabei unterschiedliche theoretische Ansätze zu den Themen Ethnizität, Identität, Kolonialismus, Krieg und Frieden herausgearbeitet und auf den Tschetschenienkonflikt angewandt. Als „empirisches Material“ dient dazu eine große Anzahl an primären und sekundären Textquellen über Tschetschenien, die von AnthropologInnen, SozialwissenschaftlerInnen, JournalistInnen und KaukasusexpertInnen verfasst und in einer quellenkritischen Herangehensweise in die Arbeit integriert wurden. Die Wahl dieser Methode ist damit zu begründen, dass sich aufgrund der politisch angespannten und gefährlichen Lage in Tschetschenien eine Feldforschung vor Ort äußerst schwierig gestaltet, nachdem überdies seit der Ermordung von MenschenrechtsaktivistInnen im Nordkaukasus in den letzten Jahren mehrere NGOs ihre Tätigkeit in Tschetschenien eingestellt haben. Aufgrund von Sprachbarrieren ist auch der Zugang des Autors zu tschetschenischen Flüchtlingen in Österreich äußerst eingeschränkt. Darüber hinaus sind diese oft schwer traumatisiert und befürchten, sich durch entsprechende Aussagen über die politische Situation und den Krieg in Tschetschenien in Gefahr bringen zu können. Dass MitarbeiterInnen des tschetschenischen Präsidenten Ramzan Kadyrow und des russischen Geheimdienstes

FSB auch in Österreich bestimmte TschetschenInnen im Visier haben, ist nicht erst durch das Aufkommen einer „Todesliste“ und den Mord an Umar Israilov in Wien im Jänner 2009 bekannt. Angesichts dieser Umstände soll deshalb in dieser Arbeit die reichhaltige englisch- und deutschsprachige Literatur über Tschetschenien bearbeitet werden, um sie mit Hilfe mehrerer theoretischer Ansätze zu analysieren. Zudem wurden drei ExpertInneninterviews geführt, die thematisch codiert, vergleichend analysiert und im Rahmen der vorliegenden Arbeit kontextualisiert wurden. Die Wahl der InterviewpartnerInnen fiel dabei auf einen Russland- und Kaukasusexperten aus dem universitären Bereich, eine Journalistin und Russland-Korrespondentin, die sich intensiv mit TschetschenInnen auseinandergesetzt hat, und einen in Österreich für eine NGO tätigen Tschetschenen, der eine indigene Perspektive in die Arbeit einbringt.

2. Das Konzept der Ethnizität und die Kategorisierung der tschetschenischen Ethnie

Im folgenden Kapitel wird nun auf unterschiedliche anthropologische Ethnizitätstheorien eingegangen und mit Hilfe des erarbeiteten theoretischen Instrumentariums das tschetschenische Volk definiert und konzeptuell eingeordnet.

2.1. Über die allgemeine Bedeutung von Ethnizität und die Problematik des Kulturbegriffes

In den letzten Jahrzehnten wurden Begriffe wie Ethnizität und begriffliche Abwandlungen wie „ethnische Gruppen“ oder „ethnische Konflikte“ zunehmend präsenter in öffentlichen, medialen und wissenschaftlichen Diskursen. Die Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigte sich bereits seit den 1960er Jahren vermehrt mit der Ethnizitätsthematik, was unter anderem auf einen paradigmatischen Wandel innerhalb der Disziplin zurückzuführen ist. Während bislang Kulturen und Gesellschaften oftmals in essentialistischer Art und Weise als unveränderbar und konstant betrachtet wurden, ist es die heute vorherrschende Einsicht, dass man diese als im Wandel begriffen und prozessual sehen und analysieren müsse (Eriksen 2002: 10).

Der Kulturbegriff war in der Geschichte der ethnologischen Disziplin immer äußerst umstritten, und es stellte sich als schwierig heraus, diesen adäquat zu definieren. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert kristallisierten sich zwei unterschiedliche Bedeutungen von Kultur heraus. Während das humanistische Interpretationsmuster in dieser eine Art „Hochkultur“ sah, manche Menschen „kultivierter“ als andere betrachtete und „kulturelle Produkte“ über Kunst, Musik und Literatur definierte, so wurde die anthropologische Definition von Kultur zunehmend pluralistischer und betrachtete die Menschen als Produkte verschiedener Kulturen, die weltweit existieren und jede auf ihre eigene Art und Weise wertvoll und einzigartig sind. Johann Gottfried von Herder postulierte bereits, dass man Menschen einer Kultur nicht an den Maßstäben einer anderen messen sollte bzw. jemandem nicht eine „fremde Kultur“ aufzwingen sollte. Obwohl er gemäß dieser Sichtweise die europäische Kolonialpolitik und die Denunzierung „nicht-europäischer“ Völker stark kritisierte, so schuf er durch die Forderung der „ethnischen Reinheit“ einer Gruppe auch bereits einen Entwurf für die

intolerante und exklusive Natur späterer Nationalismen. Aufgrund dieser Ambivalenz – und wohl auch in Ablehnung einer humanistischen Kulturdefinition – propagierten etwa die AnhängerInnen der britischen Sozialanthropologie Mitte des 20. Jahrhunderts deshalb das Studium von Sozialstrukturen anstatt von Kulturen. Einen wichtigen Beitrag zu dieser Debatte lieferte der Anthropologe Clifford Geertz, welcher – in Anlehnung an den Soziologen Talcott Parsons – Kultur als eine „Domäne von Symbolen und von Bedeutungen“ definierte, die es interpretativ zu erschließen gilt (Barnard/Spencer 2004: 136-142). Im Wörterbuch der Völkerkunde (1999: 220) definiert Hartmut Lang Kultur als die materiellen Hervorbringungen und Handlungs- und Denkweisen menschlicher Gemeinschaften, in denen die Mitglieder dieser Gemeinschaften übereinstimmen. Im Rahmen dieser Arbeit soll Kultur im Sinne dieser Definition und unter Berücksichtigung der eben genannten kritischen Aspekte des Kulturbegriffes verstanden werden.

Das Konzept der Ethnizität trug dem Paradigmenwechsel hin zu einem prozessualen Kulturverständnis insofern Rechnung, als es das Verhältnis zwischen ethnischen Gruppen als dynamisch und wandelbar betrachtete, anstatt dieses als festgeschrieben im Sinne eines statischen Kulturbegriffes zu definieren. Darüber hinaus führten mehrere historische Entwicklungen zur Herausbildung neuer Forschungsfelder für die anthropologische Disziplin. So kam es im Rahmen der Dekolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg zur Herausbildung neuer Nationalstaaten, was zu dem Umstand geführt hat, dass von AnthropologInnen oft untersuchte Gruppierungen wie „Stämme“ oder „UreinwohnerInnen“ innerhalb der ehemaligen kolonialen Gebiete zu ethnischen Minderheiten innerhalb der neu entstandenen Länder geworden sind (Eriksen 2002: 9f).² Überdies führten Migrations- und Flüchtlingsbewegungen globalen Ausmaßes zu sozialen Phänomenen wie etwa Multikulturalismus, Transnationalität, Hybridität und zur Entstehung von Diasporas, welche seitens der Kultur- und Sozialanthropologie aus verschiedenen Perspektiven und in unterschiedlichen lokalen Kontexten behandelt und analysiert wurden (ebd.: 143ff).

² In seinem bedeutenden Artikel „The Politics of Ethnicity“ beschreibt der Anthropologe Stanley Tambiah (1994), wie die Kolonialpolitik europäischer Großmächte durch willkürliche Grenzziehungen und die Einteilung mehrerer ethnischer Gruppen in größere Einheiten zu deren Interaktion und zum Abbau von Unterschieden beigetragen hat. Somit sind durch diese Politik oft neue ethnische Gruppen erst entstanden: „Some such groups were ‚artificial‘ creations of colonial authorities and missionaries, who catalyzed the slow merger of related peoples into coherent entities“ (Horowitz 1985: 66f).

Abgesehen von diesen Entwicklungen ist die zunehmende Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Ethnizität – auch außerhalb der Sozialwissenschaften – auf mehrere andere tiefgreifende historische, politische und soziale Veränderungen im Laufe des 20. Jahrhunderts zurückzuführen. Aufgrund der Entstehung neuer Nationalstaaten im Zuge von Dekolonialisierungsprozessen kam es in diesen postkolonialen Staaten in mehreren Fällen zu sozialen Spannungen und dem Ausbruch ethnischer Konflikte (ebd.: 2ff). Tambiah (1994: 435) unterscheidet dabei drei Phasen, die nach der Unabhängigwerdung mehrerer Länder der so genannten „Dritten Welt“ zum Ausbruch von ethnischen Konflikten geführt haben. Die erste Phase stellt den Prozess der Dekolonisierung und die Übergabe der Macht von den westlichen Imperialmächten an die lokalen Eliten dar. Die darauffolgende Stufe – welche Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre anzusetzen ist – ist geprägt von den optimistischen Versuchen, eine gemeinsame Nation zu schaffen, interne Unterschiede zu überwinden und das Ideal einer westlich geprägten Vorstellung von Demokratie zu implementieren. In der abschließenden Phase, die ab 1960 einsetzte, kam es in vielen Fällen zu einer Desillusionierung aufgrund des Scheiterns des hochgesteckten Zieles, innerhalb kurzer Zeit eine Nation und staatliche Strukturen zu schaffen. Oft folgte daraufhin der Ausbruch ethnischer Konflikte entlang sprachlicher und religiöser Linien sowie aufgrund von Territorialstreitigkeiten.

Auch in den 1990er Jahren kam es zu etlichen kriegerischen Auseinandersetzungen, in denen Ethnizität instrumentalisiert wurde, wie etwa beim Genozid in Ruanda 1994, bei den „ethnischen Säuberungen“ im Rahmen der Kriege im ehemaligen Jugoslawien sowie bei den Sezessionskonflikten, die durch Auflösung der Sowjetunion ausgelöst wurden und zu denen auch der Krieg in Tschetschenien zu rechnen ist. Doch die öffentliche Auseinandersetzung mit Ethnizität beschränkt sich nicht nur auf Konflikte, sondern lässt sich auch anhand der *contested identities*³ von ArbeitsmigrantInnen und Flüchtlingen in den westlichen Industriestaaten oder anhand der Entstehung neuer supranationaler Identitäten wie der Europäischen Union beobachten (ebd.: 2ff).

³ Dieser Begriff bezieht sich auf die unterschiedlichen potentiellen Identitäten, zwischen denen MigrantInnen oft wählen können, und auf die damit einhergehende Schwierigkeit ihre Identität zu definieren.

2.2. Theoretische Überlegungen zum Thema Ethnizität

Eine nähere Auseinandersetzung mit Ethnizität macht jedoch zunächst eine ausführliche Definition des Begriffes vonnöten. Das Wort „ethnisch“ stammt vom griechischen Begriff *ethnos*, was ursprünglich soviel wie „heidnisch“ bedeutete. Erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts näherte er sich dessen heutiger Bedeutung an und bezeichnete Merkmale, die sich auf die Herkunft bestimmter Menschen bezogen. In der anthropologischen Disziplin wird vor allem der Aspekt der Beziehung zwischen zwei Gruppen herausgestrichen; somit bezieht sich Ethnizität auf „(...) aspects of relationships between groups which consider themselves, and are regarded by others, as being culturally distinctive“ (Eriksen 2002: 4). Diese wechselseitige Beziehung zeigt sich vor allem auch in täglichen Situationen, in denen die Mitglieder unterschiedlicher ethnischer Gruppen aufeinandertreffen: „Ethnicity emerges and is made relevant through social situations and encounters, and through people’s ways of coping with the demands and challenges of life“ (ebd.: 1).

Die meisten AnthropologInnen kritisieren Ansätze, die auf eine bloße Aufzählung kultureller Eigenschaften und Merkmale – wie etwa eine gemeinsame Sprache, Religion, Abstammung und Kultur – abstellen, um eine ethnische Gruppe zu definieren. Viel wichtiger erscheint – dem Anthropologen Richard Jenkins zufolge – ob eine Gruppe von seinen eigenen Mitgliedern als unterschiedlich wahrgenommen wird und vor allem ob sie von anderen als Gruppe anerkannt und als markant gesehen wird (Jenkins 2002: 225f). Auch der norwegische Anthropologe Frederic Barth (1969: 11) kritisiert solche idealtypischen, auf kulturelle Merkmale abzielenden Definitionen von Ethnizität, da diese die Schlussfolgerungen nahelegen, dass sich die Aufrechterhaltung ethnischer Grenzen unproblematisch gestaltet und dass Gruppen als isoliert zu betrachten sind. Da dies jedoch nicht der Fall ist, plädiert er dafür, den Fokus auf die soziale Organisation, Interaktion und die Grenzen einer ethnischen Gruppe zu legen, anstatt sich mit dem „cultural stuff“, der eine solche Gruppe umschließt, auseinanderzusetzen. In einer oft zitierten Definition von Ethnizität erklärt Barth diese deshalb als „the social organization of cultural difference“ (Barth 1969).

Der terminologische Wandel in der anthropologischen Disziplin und die damit einhergehende Bezeichnung von „Stämmen“ als „ethnische Gruppen“ transzendiert in einer gewissen Weise den in der Anthropologie in der Vergangenheit oft vorherrschenden Euro- und Ethnozentrismus gegenüber den untersuchten

Gruppen. Deren Klassifizierung durch den Begriff „Stamm“, welcher mit negativen Stereotypen wie Unterentwicklung und Primitivität assoziiert war und noch immer ist, implizierte eine Abgrenzung zwischen Forscher/in und Erforschten/en. Die Verwendung des Begriffes „ethnische Gruppe“ dagegen relativiert die Grenzen zwischen „Uns“ und „Ihnen“, da ethnische Gruppen auch in den westlichen Industriestaaten vorhanden sind und somit eine gewisse Verbundenheit hervorgehoben wird (Eriksen 2002: 10f).

Trotz der oft sehr unterschiedlichen Manifestationen ethnischer Gruppen lassen sich laut Eriksen grundsätzlich fünf Arten ethnischer Beziehungen unterscheiden (Eriksen 2002: 14f):

1. *Urbane ethnische Minderheiten*, welche beispielsweise durch nicht-europäische MigrantInnen in europäischen Großstädten verkörpert werden.
2. *Indigene Völker*, welche als „ursprüngliche“ Bewohner eines Territoriums verstanden werden und nur teilweise in die dominanten nationalstaatlichen Strukturen integriert sind.
3. *Proto-Nationen* beziehungsweise so genannte *ethnonationalistische Bewegungen*, deren politische AnführerInnen einen eigenen Nationalstaat beanspruchen.
4. *Ethnische Gruppen in „pluralen Gesellschaften“*, welche normalerweise durch ehemalige Kolonialmächte konstruiert worden sind und sich aus einer kulturell heterogenen Bevölkerung zusammensetzen.
5. *Post-slavery minorities*, welche sich aus den Nachfahren ehemaliger SklavInnen konstituieren und vorwiegend in der „Neuen Welt“ zu finden sind.

In weiterer Folge wird nun darauf eingegangen, inwiefern die TschetschenInnen als ethnische Gruppe bzw. als (Proto-)Nation definiert werden können, welche potentiellen Identitäten in diesem Kontext eine Rolle spielen und wie sich die komplexen Zusammenhänge zwischen Ethnizität und Nationalismus gestalten.

2.2.1. Die TschetschenInnen als ethnische Gruppe

Das tschetschenische Volk⁴ lässt sich nicht ausschließlich in eine der von Eriksen vorgeschlagenen Kategorien einordnen. Die TschetschenInnen waren schon lange vor der Ankunft der RussInnen im 16. Jahrhundert im Kaukasus sesshaft, was sie somit zu „ursprünglichen“ indigenen BewohnerInnen des Territoriums macht. Eine Integration ihrerseits in die dominanten staatlichen Strukturen kann ihnen nur teilweise attestiert werden, da die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen auch immer wieder vom tschetschenischen Widerstand gegen russische Integrations- und Assimilationsversuche gekennzeichnet waren. Darüber hinaus kann das kaukasische Volk auch als eine ethnische Gruppe innerhalb eines kulturell heterogenen, von der russischen Kolonialmacht geschaffenen „pluralen“ Staates gesehen werden. Das russische Zarenreich, sowie auch die Sowjetunion und die heutige Russische Föderation, konstituierten damals wie heute ein Vielvölkerreich, welches sich durch seine große Anzahl an unterschiedlichen ethnischen Gruppen auszeichnet (siehe bspw. Kappeler 1993). Seit dem 20. Jahrhundert entwickelte sich unter den TschetschenInnen zunehmend ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl, welches sich auch in dem zunächst nationalen Widerstand gegen Russland Anfang der 1990er Jahre manifestierte. Dieser ist vor allem auf die traumatische Erfahrung der Deportation unter Stalin – welches als *chosen trauma* des tschetschenischen Volkes angenommen wurde – zurückzuführen (vgl. Kapitel 2.2.3.). Ende der 1980er Jahre setzte sich zunehmend ein politischer Nationalismus in Tschetschenien durch, und es wurde die nationale Unabhängigkeit von Russland gefordert, wie James Hughes (2007) überzeugend argumentiert. Im Hinblick auf die letzten Jahrzehnte können die TschetschenInnen somit auch als eine „Proto-Nation“ bzw. ethnonationalistische Gruppierung, welche einen eigenen Staat beansprucht, definiert werden.

Bedingt durch die dramatischen Erfahrungen und Vertreibungen im Zarenreich und in der Sowjetunion bildeten sich zudem auch Diasporagemeinschaften außerhalb Russlands. Aufgrund der Kaukasuskriege im 19. Jahrhundert und in Folge der Russischen Revolution flüchteten viele TschetschenInnen in das benachbarte Osmanische Reich, die NachfahrInnen dieser Flüchtlinge formen eine heute fünf bis sieben Millionen starke Diasporagesellschaft in

⁴ Eine Landkarte von Tschetschenien findet sich im Anhang, Abbildung 1.

der Türkei (Halbach 2003a: 46). Auch im Mittleren Osten bildete sich eine große nordkaukasische Diaspora heraus, welche den TschetschenInnen im Zuge der rezenten Kriege beträchtliche Finanzleistungen zukommen ließ (Halbach 2003c: 161). Aufgrund des opferreichen Konfliktes suchten seit den 1990er Jahren zudem auch viele tschetschenische Flüchtlinge in der Europäischen Union Schutz, wo es ebenfalls zur Errichtung mehrerer Diasporagesellschaften gekommen ist (Janda/Leitner/Vogl 2008). Aber auch in Russland selbst – vor allem in Moskau – lebt eine große Anzahl von TschetschenInnen (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

Die konfliktreichen historischen tschetschenisch-russischen Beziehungen führten u.a. dazu, dass sich „die TschetschenInnen“ als Volk – abgesehen von den benachbarten nordkaukasischen Ethnien – vor allem gegenüber den RussInnen abgegrenzt haben, und somit Eriksen zufolge ein Ethnizitätsverhältnis geschaffen wurde, in welchem beide Gruppen einander als kulturell unterschiedlich voneinander betrachten. Nichtsdestotrotz gab es auch viel Kontakt und kulturellen Austausch zwischen den beiden ethnischen Gruppen, was in weiterer Folge dieser Arbeit näher herausgearbeitet werden soll. Die Behauptung, dass RussInnen und TschetschenInnen seit Jahrhunderten als abgeschlossene Ethnien existieren und aufgrund dieser Unterschiede ein friedliches Zusammenleben nicht möglich sei, wurde vor allem von tschetschenischen NationalistInnen propagiert. Diese sind der Überzeugung, dass die „historische Gerechtigkeit“ auf ihrer Seite sei, wodurch Geschichte zu einem „Kampfinstrument“ mutiert. Der Kaukasusexperte Uwe Halbach bezeichnet diese Denkweise als eine „Geschichtsfalle“, welche zusammen mit dem Bewusstsein, einen geschichtlich legitimierten Anspruch auf ein bestimmtes Territorium zu haben, eine friedliche Koexistenz zwischen ethnischen Gruppen besonders erschwert (Halbach/Müller 2001: 12). Dabei zeichneten sich in der Vergangenheit gerade das russische Vielvölkerreich und der Kaukasus durch ihre ethnische Vielfalt aus:

„Die Fähigkeit, sich in den Konfliktgegner hineinzuversetzen, geht im Gezerre um ‚historische Argumente‘ verloren. Verloren geht dabei auch ein wesentlicher Grundzug kaukasischer Geschichte: daß nämlich hier der größte Teil historischer Erfahrung die von Vielvölkergemeinschaften war und kein einziger Gebietsteil bis in die tiefste Vergangenheit hinein auf *eine* Nationalität fixierbar ist“ (ebd.).

Ethnizität sowie auch ethnische Identitäten sind somit als prozessual und im Wandel beg-

riffen zu verstehen. Der Soziologe Zygmunt Bauman, welcher Identität als eine notwendige soziale Konvention bezeichnet, meint diesbezüglich, dass „(...) recourse to identity should be considered an ongoing process of redefining oneself and of the invention and reinvention of one's own history“ (Bauman 2004: 7). Diese Prozesshaftigkeit macht somit eine längerfristige Analyse der historischen Beziehungen zwischen ethnischen Gruppen notwendig, weshalb im Rahmen dieser Arbeit die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen von den ersten Kontakten im 16. Jahrhundert bis zu den gegenwärtigen gewalttätigen Auseinandersetzungen behandelt werden sollen.

In Zeiten einer „flüssigen Moderne“, in der Bauman zufolge soziale Institutionen zunehmend in Auflösung begriffen sind, bieten sich Individuen in bestimmten Fällen oft mehrere Identitäten an:

„From the citizen's point of view, nationalism may or may not be a viable alternative to kinship or ethnic ideology (or there may be two nationalisms to choose between, e.g. a Soviet and a Lithuanian one) – and she will choose the option best suited to satisfy her needs, be they of a metaphysical, economic or political nature“ (Eriksen 1991: 268).⁵

Ähnlich verhielt es sich auch mit den nationalen und religiösen tschetschenischen Führerfiguren der letzten zwei Jahrzehnte. Der 1991 zum tschetschenischen Präsidenten gewählte Dschochar Dudajew⁶ etwa verleugnete lange Zeit seine tschetschenische Herkunft und Identität, um in der sowjetischen Armee Karriere zu machen und bis zum Rang des Generals aufzusteigen. Erst im Zuge eines Einsatzes in Estland begeisterte er sich für deren nationalen Widerstandskampf und entwickelte sich so zu einem tschetschenischen Separatisten. Somit hob Dudajew zunächst seine russische bzw. sowjetische Identität hervor, da ihm dies politisch opportun erschien, nur um sich später umso entschlossener gegen Russland zu wenden und sich als „echter“ Tschetschene zu profilieren. Der 1997 zum tschetschenischen Präsidenten gewählte Aslan Maskhadov und der islamistisch geprägte Rebellenführer

⁵ Wobei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden muss, dass einem nicht immer mehrere Identitäten zur Auswahl stehen, bzw. dass es in manchen Situationen gar nicht möglich ist, sich bewusst eine bestimmte Identität anzueignen. Ein Beispiel hierfür ist etwa, wenn eine ethnische Gruppe stigmatisiert wird und deren Mitglieder dieser zugeschriebenen Rolle nicht entkommen können (Eriksen 2002).

⁶ Dschochar Dudajew war der erste tschetschenische Präsident und regierte von der nationalen Revolution in Tschetschenien 1991 bis zu seinem Tod 1996.

Schamil Bassajew dienten ursprünglich auch dem Sowjetsystem, bevor sie sich für den tschetschenischen Unabhängigkeitskampf engagierten. Der tschetschenische Mufti Achmad Kadyrow dagegen kämpfte im ersten Tschetschenienkrieg gegen Russland und rief sogar zum „heiligen Krieg“ gegen dieses auf. Unter anderem aufgrund des zunehmenden Einflusses der IslamistInnen in Tschetschenien distanzierte er sich jedoch von der Widerstandsbewegung und stellte sich im zweiten Tschetschenienkrieg auf die Seite des Kremls. Somit wechselte das Zugehörigkeitsgefühl dieser – inzwischen alle ermordeter – tschetschenischen Führer zwischen Identifizierung mit Russland einerseits und radikalem Abgrenzungsbedürfnis diesem gegenüber andererseits (Szyszkowitz 2008: 125-132). Als Tschetschene/in hat man laut Amjad Jaimoukha ohnehin unzählige potentielle Identitäten, welche in bestimmten Situationen hervorgehoben werden können:

„A Chechen is caught in a web of supranational, ethnic, national and a plethora of subnational identities: Caucasian, Mountaineer, North Caucasian, Northeast Caucasian, Nakh, Vainakh, Nokhcho (Chechen), member of *tukhum*, *taip*, *aul*, *vaer*, *gar*, *neqe* and *dooezal*. Religion adds another identity complex: Muslim, Sunni, Shafii, Sufi, *tariqat* adept, *virid* follower“ (Jaimoukha 2005: 14).⁷

2.2.2. „Ethnicity vs. Nationalism“

Die Frage, ob die TschetschenInnen nun als ethnische Gruppe oder als eine Nation im Sinne eines westeuropäischen Nationalstaates zu verstehen sind, ist insofern schwierig zu beantworten, als vielen Nationalismen eine ethnische Basis zugrunde liegt: „A nationalist ideology is an ethnic ideology, which demands a state on behalf of an ethnic group. However, in practice the distinction can be highly problematic“ (Eriksen 2002: 119).

Zum einen kann Nationalismus als eine supra-ethnische Ideologie fungieren und dadurch ethnische Trennungen zwischen Gruppen transzendieren, wie etwa das Beispiel Mauritius zeigt. In polyethnischen Gesellschaften muss eine nationale Identität somit nicht unbedingt auf gemeinsame ethnische Ursprünge zurückführbar sein. Darüber hinaus finden sich viele Menschen oft in einer Grauzone zwi-

⁷ Barth weist jedoch auch auf die Beschränkungen hin, welche übergeordnete ethnische Identitäten auf die potentiellen Rollen eines Individuums ausüben können: „(...) regarded as a status, ethnic identity is superordinate to most other statuses, or social personalities, which an individual with that identity may assume“ (Barth 1969: 17).

schen nationaler und ethnischer Zugehörigkeit, wie etwa mexikanische WanderarbeiterInnen, die sich in den USA und in Mexiko in einer jeweils unterschiedlichen Rolle wiederfinden. Schließlich werden beide Begriffe in den Massenmedien bzw. auch im öffentlichen Diskurs oft nicht konsistent verwendet. Wenn etwa von den „104 nations“ der ehemaligen Sowjetunion die Rede war, bezog man sich dabei in der Regel auf ethnische Gruppen (ebd.).⁸

Nationalismus wie auch ethnische Identitäten sind als Ideologien zu verstehen, welche von einer kulturellen Gleichheit der Gruppenangehörigen ausgehen, und beide heben in konfliktiven Situationen die kulturellen Differenzen gegenüber der anderen Gruppe hervor. Eriksen (1991) kommt somit in dem Artikel „Ethnicity vs. Nationalism“ zu dem Schluss, dass der Unterschied zwischen den beiden Ideologien einer der *Grades* und nicht einer der *Art* ist – insbesondere da sich viele politische Bewegungen gleichzeitig als ethnisch *und* national verstehen. Schlussendlich liegt die Unterscheidung im Auge des Betrachters/der Betrachterin bzw. in dem Verhältnis der entsprechenden Gruppe zum Staat. Wenn ein tschetschenischer Nationalist behauptet, dass – nach der Definition des Anthropologen Ernest Gellner (1983) – die staatlichen Grenzen der eigenen Gruppierung kongruent mit den kulturellen sein sollten und Tschetschenien somit eine Nation ist, wird dies wahrscheinlich vom russischen Staat nicht anerkannt werden und die TschetschenInnen eher als ethnische Gruppe definiert werden. Erfolgreiche Nationalismen tendieren laut Eriksen somit dazu, zu ethnischen Gruppierungen transformiert zu werden; eine Erfahrung, die neben den TschetschenInnen auch viele andere Völker mit Autonomiebestrebungen auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion machen mussten (Eriksen 1991: 264f). In diesem Sinne sieht auch Bauman Identität als ein „zweischneidiges Schwert“:

„You could see the sword of identity brandished by both sides and cutting both ways in the times of ‚nation-building‘: wielded in defence of smaller, local languages, memories, customs and habits against ‚those in the capital‘ who promoted homogeneity and demanded uniformity – as well as in the ‚cultural crusade‘ waged by the advocates of national unity who aimed to extirpate the ‚provinciality‘, parochialism (...) of local communities or ethnicities“ (Bauman 2004: 77).

⁸ Valery Tishkov (2005: 160f) verweist ebenfalls darauf, dass es sich bei den „Völkern der Sowjetunion“ eher um ethnische Gruppen handelt, erstere Bezeichnung jedoch in Russland traditionellerweise in der akademischen Sprache geläufig ist.

In jedem Fall handelt es sich somit bei Identität um ein heiß umkämpftes Konzept, welches gerade durch solche Auseinandersetzungen an Bedeutung gewinnt: „Identity comes to life only in the tumult of battle; it falls asleep and silent the moment the noise of the battle dies down“ (ebd.).

So ist es auch kaum verwunderlich, dass eine bestimmte Interpretation der „tschetschenischen Identität“ besonders in Zeiten des Krieges und Konfliktes mit Russland besonders hervorgehoben und zwecks ethnischer Mobilisierung instrumentalisiert wurde, während sie in Friedenszeiten in den Hintergrund getreten ist und eher die Kooperation mit anderen ethnischen Gruppen im Vordergrund stand. Die tschetschenische Psychologin Raissa Tagirova hat diesbezüglich 250 Interviews mit TschetschenInnen der letzten drei Generationen geführt. Sie ist dabei zu dem Schluss gekommen, dass die älteste Generation, welche die Deportation unter Stalin miterlebt hatte, sowie die jüngere Generation, welche in der Zeit der rezenten Tschetschenienkriege aufgewachsen ist, den RussInnen ein besonders geringes Vertrauen entgegenbringen. Die mittlere Generation der 1960er bis 1980er Jahre, welche in einer Phase der relativen Stabilität aufgewachsen ist, hatte dagegen viel zivilen Kontakt mit RussInnen und begegnete diesen mit mehr Vertrauen (Szyzkowitz 2008: 108f). Weiters lässt sich auch eine Ambivalenz zwischen Nationalismus und Ethnizität feststellen, ein Phänomen, das Nairn auch als „janusgesichtige Manifestation von Nationalismus“ bezeichnet und welches sich auf das Verhältnis zwischen einer dominierenden und einer dominierten ethnischen Gruppe innerhalb eines modernen Nationalstaates bezieht (Eriksen 2002: 119f). So besteht Moskau einerseits mit allen (militärischen) Mitteln auf dem Verbleib Tschetscheniens innerhalb der Russischen Föderation und sieht dieses als einen „integralen Bestandteil“ des Landes, andererseits jedoch werden TschetschenInnen als Feindbilder konstruiert, diskriminiert und bekämpft. Eriksen führt dies darauf zurück, dass Nationalismus sowohl eine inklusive wie auch eine exklusive Funktion haben kann:

„(...) nationalism may have socio-culturally integrating as well as disintegrating effects; it sometimes serves to identify a large number of people as *outsiders*, but it may also define an ever increasing number of people as *insiders* and thereby encourage social integration on a higher level than that which is current“ (Eriksen 1991: 266).

Der Grund für diese auf den ersten Blick widersprüchliche Politik der russischen Staats-

führung ist wohl darin zu finden, dass die Schaffung von Feindbildern und das Führen von Kriegen auch eine konsolidierende Wirkung hat, indem es den nationalen Zusammenhalt innerhalb eines Landes stärkt. Eriksen hierzu:

„The ideological power of nationalism is often (but not always) expressed in the official identification of enemies, and as has been noted many times by analysts, warfare can serve as a nationally integrating force. Any segmentary opposition (...) within the polity may be postponed and ‚forgotten‘ when an external enemy encourages the realization of the highest, unambiguously binary level of the system of oppositions (...) Similarly, the identification and prosecution of *internal enemies* has been a familiar technique of integration for centuries“ (Eriksen 1991: 274f).

So diente die Schaffung des Feindbildes „Tschetschene/in“ laut Michail Ryklin vor allem dazu, von der großen Zahl innerrussischer Probleme nach dem Zerfall der Sowjetunion abzulenken (Ryklin 2003). Der damalige russische Präsident Boris Jelzin, hinter welchem vor allem aufgrund der schlechten ökonomischen Situation im Oktober 1994 nur mehr 16% der russischen Bevölkerung standen, versuchte etwa durch den ersten Tschetschenienkrieg 1994 seine Popularität zu steigern (Starovoitova 1995: 11f). Auch der Anfang der 1990er Jahre amtierende tschetschenische Präsident Dudajew verlor aufgrund von Korruptionsvorwürfen stark an Rückhalt in Tschetschenien und wäre wohl auch abgesetzt worden, wäre nicht die russische Armee 1994 in der nordkaukasischen Provinz einmarschiert und hätte so die tschetschenische Bevölkerung in Zeiten des Krieges hinter ihrem Präsidenten konsolidiert (Arutiunov 1995: 17; Payin 1995: 24).

2.2.3. Eine tschetschenische Nation?⁹

Laut Sokirianskaia (2008: 103) stellen die TschetschenInnen eine der jüngsten und zugleich eine der ältesten „Nationen“ der Welt dar. Einerseits waren die Vorfahren der tschetschenischen Volksgruppe schon seit 4.000 – 6.000 Jahren in dem heutigen Territorium ansässig, andererseits konnte diese erst nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 den Versuch unternehmen, eine moderne nationale Staatlichkeit im Rahmen des internationalen Staatensystems zu errichten. Dennoch

⁹ Teile dieses Unterkapitels sind der Publikation Leitner 2006 entnommen worden.

lassen sich nach nationalismustheoretischen Gesichtspunkten mehrere Aspekte aufzählen, welchen zufolge die TschetschenInnen – spätestens seit den 1920er Jahren – durchaus eine Nation im Sinne des westeuropäischen Nationalstaatskonzeptes konstituieren. Diese sollen nun in weiterer Folge diskutiert werden:

- *Die Abgrenzung von Russland:* Die oft konflikthafter tschetschenisch-russischen Beziehungen hatten einen großen Einfluss auf die Entwicklung eines nationalen Zusammenhaltes unter den TschetschenInnen. Vor allem die Eroberung und die Assimilierungsversuche durch das Zarenreich und später durch die Sowjetunion ermutigten die TschetschenInnen, sich zusammenzuschließen, Widerstandsstrategien zu entwickeln und gemeinsam gegen den „äußeren Feind“ vorzugehen (Lieven 1998: 332). Dieses Argument schließt auch an die Argumentation von Eriksen an, dass das Führen von Kriegen eine integrierende und konsolidierende Funktion innerhalb einer ethnischen Gruppe haben kann. Auch die These von Bauman, welcher zufolge Identität vor allem dann zum Vorschein tritt, wenn sie umkämpft ist, kommt an dieser Stelle zur Geltung (Bauman 2004: 77; Eriksen 1991: 274f).
- *Die Bedeutung der Religion:* Seit dem 16. Jahrhundert verbreitete sich auch der Islam im Nordkaukasus, welcher für die Inspiration und Formation eines konsolidierten tschetschenischen Widerstandes von großer Bedeutung sein sollte. Jedoch verwurzelte sich der islamische Sufismus erst durch die russische Kolonisierung des Kaukasus Ende des 18. Jahrhunderts nachhaltig bei den TschetschenInnen – dabei entstand zwar kein „nationalistischer“ Zusammenhalt in einem modernen Sinn, sondern laut Lieven (1998: 332, 359) eher ein „prä-“ oder „protonationalistisches“ Zusammengehörigkeitsgefühl. Durch die Schaffung eines islamischen Imamats unter Imam Schamil im 19. Jahrhundert wurden zudem erstmals Konzepte von Staat und Staatsbürgerschaft im Nordkaukasus eingeführt und der Versuch unternommen, eine kohärente Sozialordnung herzustellen (Zelkina 2000: 235-238). Diese damals eingeführte spezifische Form des sufistischen Islam hebt die TschetschenInnen laut Szyszkowitz auch von anderen kaukasischen Völkern ab:

„Die Tschetschenen hatten sich sehr wohl seit einigen Jahrhunderten als eigenes Volk verstanden, mit eigenen Traditionen,

eigener Sprache, eigener Religion – nicht alle Kaukasier waren Moslems und nicht alle moslemischen Kaukasier Anhänger des Kunta-Hadschi-Nakschbandija-Sufismus“ (Szyszkowitz 2008: 151).¹⁰

- *Die Bedeutung einer gemeinsamen Sprache:* Von großer Wichtigkeit war zudem auch die Verschriftlichung der tschetschenischen Sprache zur Zeit der Sowjetunion, welche das Arabische, auf welches nur wenige islamische Gelehrte Zugriff hatten, ersetzte (Lieven 1998: 334). So gab es im Jahre 1914 nur rund 154 Schulen in Tschetschenien und weniger als ein Prozent der ansässigen Bevölkerung war des Lesens und Schreibens mächtig. Bis in die 1920er existierten in der nordkaukasischen Republik mehrere Dialekte, für die Schaffung einer einheitlichen tschetschenischen Sprache wurde dann in weiterer Folge ein Dialekt aus Grozny und Umgebung herangezogen. Im Jahre 1925 ist die lateinische Schrift zur offiziellen Schriftform in Tschetschenien ernannt worden, welche dann in den 1940er Jahren durch die kyrillische Schrift ersetzt wurde. Im Zuge der zunehmenden Alphabetisierung in Tschetschenien und der Entwicklung einer eigenständigen Sprache wurde dann 1927 die erste tschetschenische Zeitung mit dem Titel „Serlo“ („Licht“) in lateinischer Schrift publiziert. In weiterer Folge wurde 1928 der erste tschetschenische Radiosender und 1929 der tschetschenische SchriftstellerInnenverband ins Leben gerufen. Im Jahre 1930 erfolgte die Einführung der allgemeinen Schulpflicht und 1931 wurden die Pforten des ersten nationalen Theaters in Grozny geöffnet (Szyszkowitz 2008: 53ff). Einen großen Einfluss auf die Entwicklung eines tschetschenischen Nationalbewusstseins hatte auch der 1970 erschienene Roman „Lange Nächte“ von Abusar Aidamirow, welcher die tschetschenisch-russischen Kriege im 19. Jahrhundert thematisierte. So griff etwa auch der Text der tschetschenischen Nationalhymne auf dieses Buch zurück (ebd.: 87). Der bekannte Politologe Benedict Anderson verweist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Schrift und Sprache, um so einen *imaginierten* Zusammenhalt zwischen den Mitgliedern einer Nation herzustellen (Anderson 1996).¹¹ Durch die Schaffung einer

¹⁰ Auf den Unterschied zwischen dem Naqschbandiyya- und dem Qadiriyya-Sufismus wird in Kapitel 3.1.3. noch näher eingegangen werden.

¹¹ Anderson versteht Nationen als *imaginierte*, begrenzte und souveräne politische Gemeinschaften. Sie sind inso-

einheitlichen tschetschenischen Schrift und Sprache konnte nun eine tschetschenische Nationalgeschichte geschrieben werden, mit der sich die Mitglieder dieser Nation identifizieren konnten und welche durch Zeitungen, Bücher und Radiosendungen reproduziert wurde.

- *Die Deportation 1944:* Die Deportation der TschetschenInnen unter Stalin und das damit einhergehende Exil in Zentralasien von 1944 bis 1957 war eines der zentralen Ereignisse in der tschetschenischen Geschichte und im kollektiven Gedächtnis des nordkaukasischen Volkes. Der Transport des gesamten tschetschenischen Volkes forderte viele Opfer und dadurch entstand auch ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl unter den TschetschenInnen. Da man sich in diesen schweren Zeiten auf die gemeinsame Kultur, Sprache und Identität zurückbesonnen hat, konnte sich somit gerade im Exil ein ausgeprägtes nationales Selbstbewusstsein entwickeln (Lieven 1998: 321). Ernest Renan bezeichnete schon im 19. Jahrhundert das gemeinsame Erbringen von Opfern als eine wichtige Voraussetzung für das Entstehen von Nationen. Für ihn stellte die Nation „(...) eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist“ dar (Renan 1993: 309). Zudem betonte er hierbei auch den Willen und den Wunsch, das gemeinsame Leben in der Gegenwart fortzusetzen (ebd.: 308), welcher sich im Falle des tschetschenischen Volkes aufgrund der außerordentlich hohen Geburtenrate im Exil manifestierte. So kehrten trotz des strapaziösen Transportes nach Zentralasien und den harten ersten Jahren im Exil, welche viele Menschenleben gekostet hatten, 1957 mehr TschetschenInnen in ihr angestammtes Territorium zurück als im Jahre 1944 deportiert wurden (Lieven 1998: 321). Auch Tessa Szyszkowitz kommt diesbezüglich zu einem ähnlichen Schluss, wenn sie die Deportation als ein

fern vorgestellt, als sich die meisten ihrer Mitglieder nicht persönlich kennen, aber dennoch in ihren Köpfen eine Vorstellung von einer Gemeinschaft existiert. Nationen werden als begrenzt imaginiert, da man sich gezwungenermaßen von anderen Gruppen und Nationen abgrenzen muss, um als eigenständige nationale Einheit wahrgenommen zu werden. Der Aspekt der Souveränität ist auf den Ursprung des Nationsbegriffes zurückzuführen, der sich in der Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution herausgebildet hat. Schließlich wird eine Nation in einer essentialisierenden Art und Weise als eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten gesehen, für welche man bereit ist sein Leben zu opfern (Anderson 1996: 14-17).

chosen trauma des tschetschenischen Volkes bezeichnet, das sich in dessen kollektivem Gedächtnis festgesetzt hat. *Chosen traumas* sind als Katastrophen zu verstehen, „(...) deren Auswirkungen den nationalen Einigungsprozess – emotionell wie politisch – stärken“ (Szyszkowitz 2008: 10). Besonders traumatisch wirkten sich die Massaker der sowjetischen Truppen an der lokalen Bevölkerung im tschetschenischen Dorf Khaibakh aus, welches zu einem Symbol für die Gräueltaten des Jahres 1944 geworden ist. Im Zuge der Deportation wurden dort die EinwohnerInnen des Dorfes – welche 600 bis 700 Menschen ausmachten – in Ställen eingeschlossen und verbrannt, diejenigen die flüchten wollten wurden von den sowjetischen Truppen erschossen (ebd.: 64; siehe auch Kap. 3.3.2.). Dieses erlittene Trauma – obwohl es schon mehr als 60 Jahre zurückliegt – wirkt sich auch heute noch nachhaltig auf die tschetschenische Identitätsbildung aus:

„The ‘memories,’ [sic!] perceptions, expectations, wishes, fears, and other emotions related to shared images of the historical catastrophe and the defenses against them – in other words, the *mental representation* of the shared event – may become an important identity marker of the affected large group. Years, even centuries, later, when the large group faces new conflicts with new enemies, it reactivates its chosen trauma in order to consolidate and enhance the threatened large group identity“ (Volkan 2004: 483).

Schließlich spielte dann auch die Anfang der 1990er Jahre vom tschetschenischen Präsidenten Dudajew geschürte Angst vor einer erneuten Deportation und die Reaktivierung dieses *chosen trauma* eine wichtige Rolle im nationalistischen Mobilisierungsprozess in Tschetschenien (siehe Kap. 3.3.).

- *Das Aufkommen ethnonationalistischer Tendenzen Ende der 1980er Jahre:* Einen weiteren externen Faktor für die Entstehung eines tschetschenischen Nationalbewusstseins stellt der in vielen sowjetischen Regionen aufkeimende Ethnonationalismus¹² im Zuge des Zerfalls der Sowjetunion dar. Der sowjetische Staat unterteilte sein Territorium in mehr als 50 nationale Einheiten und die Bevölkerung in

¹² Tishkov (1994: 443) definiert Ethnonationalismus als „(...) the entwining of nationalism with ethnic identity (...)“.

mehr als 100 ethnische Nationalitäten. Durch diese Politik wurde bestimmten Gruppen eine bestimmte nationale Identität zugeschrieben, und es kam durch diese administrative Unterteilung zu einer Institutionalisierung von ethnischer Nationalität, zur Schaffung gemeinsamer politischer Interessen und in weiterer Folge auch zur Entstehung einer gemeinsamen politischen Identität (Brubaker 1996: 17f): „In doing so, they [these concepts, G.L.] contributed powerfully to the breakup of the Soviet Union and to the structuring of nationalist politics in its aftermath“ (ebd.: 18).

Weiters stellte das sowjetische System keine zivilen Institutionen zur Verfügung, durch welche die einzelnen ethnischen Gruppen und deren Mitglieder ihre spezifischen Interessen und Rechte zum Ausdruck hätten bringen können. Daraus resultierte, dass der Zusammenhalt in der ethnischen Gruppe und das Konzept des Nationalismus naheliegende Alternativen zum stark zentralisierten Staat und eine Basis für kollektives Handeln darstellten. So erhielten ethnonationalistische Bewegungen immer mehr Zulauf und ethnische Eliten forderten in weiterer Folge vom Zentralstaat, als eigene Nationen anerkannt zu werden. Die Reformen von Glasnost und Perestroika (siehe Fußnote 23) trugen in den 1980er Jahren weiter dazu bei, diesen Prozess zu beschleunigen (Tishkov 1994: 448-50). In diesem Klima des sozialen und politischen Umbruchs erklärten dann auch die TschetschenInnen 1991 ihre Unabhängigkeit (siehe auch Kap. 3.3.1.).

2.2.4. Über die angebliche „Konstruiertheit“ einer tschetschenischen ethnischen Identität

Die oben genannten Kriterien für die Konstitution einer tschetschenischen Nation zeigen somit, dass diese – sowie auch die meisten Nationalstaaten – eine relativ neue „Erfindung“ ist und dass deren Ursprung wohl im frühen 20. Jahrhundert zu finden ist. So waren soziale Identitäten für die längste Zeit der Menschheitsgeschichte vor allem lokal definiert und bezogen sich nur auf das unmittelbare Umfeld. Nationale Identitäten entwickelten sich somit nicht „natürlich“ aus der menschlichen Erfahrung heraus, sondern es handelt sich bei diesen um Konzepte – Fiktionen, welche im modernen Zeitalter in die Lebenswelt der Menschen eingeführt worden sind. Solche Identitäten bedurften erst vieler Überzeugungsarbeit

und Zwang, um als einzig denkbare Form sozialer Existenz wahrgenommen und akzeptiert zu werden. Zudem gestalten sich nationale Identitäten als äußerst exklusiv, da nur durch den Ausschluss von anderen und die Errichtung einer Grenze zwischen *us* und *them* deren integrative Funktion erhalten bleibt (Bauman 2004: 18-23). Um die Vorstellung lokaler Identitäten zu transzendieren und die Herrschaft des modernen Staates über dessen UntertanInnen zu legitimieren, wurde somit das Konzept der Nation eingeführt:

„Unlike the ‚mini-societies of mutual familiarity‘, those localities in which the lives of most men and women of premodern and premodernity times were spent from cradle to grave, ‚nation‘ was an imagined entity that could enter the *Lebenswelt* only if mediated by the artifice of a concept“ (ebd.: 23).¹³

Auch bei den TschetschenInnen war Identität für die längste Zeit über lokale Clanstrukturen definiert: „Erst in der Deportation begannen die Tschetschenen ein modernes Nationsverständnis zu entwickeln. War bis dahin die Clanstruktur der stärkste Faktor der Identität gewesen, so änderte sich dies unter den äußerst schwierigen Bedingungen der Verbannung“ (Szyszkowitz 2008: 151).

Wann genau jedoch eine alle Clans und *teips*¹⁴ umfassende tschetschenische überethnische Identität geschaffen wurde, lässt sich aus gegenwärtiger Sicht unmöglich rekonstruieren. Feststellen lassen sich jedoch bestimmte historische Tendenzen und Ereignisse, wie sie oben beschrieben wurden, die zur Herausbildung einer überlokalen ethnischen Identität und eines Nationsverständnisses bei den TschetschenInnen auf jeden Fall beigetragen haben.

Weiters sieht Bauman in ethnischen Gruppen – welche die eigene Unabhängigkeit und Souveränität einfordern – nicht das Wiederaufleben oder die Wiedergeburt „ursprünglicher“ Nationen, sondern führt diese Autonomiebestrebungen eher auf die oftmalige Erosion staatlicher Souveränität zurück.¹⁵ Da der Nati-

¹³ So weist Bauman auch darauf hin, dass man etwa im „vor-mobilien“ 18. Jahrhundert für eine Reise von Paris nach Marseille genauso lange brauchte wie zu Zeiten des Römischen Reiches, was für die lokal verankerten BürgerInnen die Imagination einer französischen Nation erheblich erschwerte (Bauman 2004: 18)

¹⁴ Auf die spezifische tschetschenische Sozialstruktur soll in Kapitel 4.3.3. noch ausführlicher eingegangen werden.

¹⁵ Ähnlich sieht dies Gellner, der konstatiert: „Nationalismus ist keineswegs das Erwachen von Nationen zu Selbstbewusstsein: man erfindet Nationen, wo es sie vorher nicht gab“ (Gellner 1964: 169). Jedoch muss in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass Nationen nicht einfach „erfunden“ werden, sondern dass dabei auf gewisse historische und kulturelle Elementen-

onalstaat heutzutage oft nur wenig Schutz vor den negativen Auswirkungen von Globalisierungsprozessen und zudem immer weniger Anreize für seine BürgerInnen bietet, sich ihm gegenüber loyal zu verhalten, suchen diese oft Zuflucht bei anderen (ethnischen) Gruppierungen (Bauman 2004: 55-59). Dieser Umstand veranlasst Bauman dazu festzustellen, dass „(...) indeed, ‚identity‘ is revealed to us only as something to be invented rather than discovered“ (ebd.: 15). Auch das russische Zarenreich, die Sowjetunion und die heutige Russische Föderation boten den TschetschenInnen kaum vielversprechende Anreize für die Integration in ihr Staatsgebiet – welche zudem noch mit Gewaltanwendung erzwungen wurde. Wie oben erwähnt gab es für die ethnischen Gruppen der Sowjetunion auch kaum die Möglichkeit, ihre (politischen) Interessen auf lokaler Ebene durchzusetzen. In diesem Sinne lassen sich somit auch der Rückgriff auf die eigene tschetschenische ethnische Identität und die Forderungen nach Unabhängigkeit Anfang der 1990er Jahre erklären.

Jedoch muss man sich als Anthropologe/in und Sozialwissenschaftler/in immer darüber im Klaren sein, dass es sich bei Ethnizität und Nationalismus nur um unsere eigenen, erfundenen Kategorien handelt und die AkteurInnen sich selber oft ganz anders wahrnehmen bzw. sich – wenn überhaupt – mit Hilfe eigener emischer¹⁶ Kategorien definieren (Eriksen 2002: 16f). Zudem kann eine zu enge Fokussierung auf den Ethnizitätsbegriff die Sicht auf andere relevante Formen sozialer Identität, wie beispielsweise nicht-ethnische Identitäten oder andere Prinzipien sozialer Differenzierung verstellen. Weiters gibt es die Möglichkeit unterschiedliche Identitäten zu besitzen, welche situativ unterschiedlich hervorgehoben werden. In diesem Sinne ist Eriksen der Meinung, dass, wenn man Ethnizität sucht, diese auch im Feld finden wird und zu ihrer Reproduktion beiträgt. Insofern kann die Auseinandersetzung mit nicht-ethnischen Dimensionen auch ein hilfreiches Korrektiv sein (ebd.: 173-78).

Darüber hinaus ist es müßig, ethnische Identitäten zu dekonstruieren und diesen aufgrund ihrer angeblichen „Konstruiertheit“ die Existenzberechtigung abzusprechen, obwohl sie für viele Leute offensichtlich Bedeutung besit-

zen. Jenkins meint hierzu, dass, wenn man bestimmte Situationen als real definiert, diese auch real in ihren Konsequenzen sind. Identität wird von uns als real angesehen, weshalb er zu dem Schluss kommt, dass „(...) community and belonging are thus *imagined but not imaginary*“ (Jenkins 2002: 118, eigene Hervorhebung). Ähnlich betont Szyszkowitz (2008: 104), dass, wenn innerhalb einer Gruppe ein nationaler Zusammenhalt entstanden ist, dies als ein „fait accompli“ zu verstehen ist, das niemandem mehr abgesprochen werden kann. Abschließend kommentiert Bauman die angebliche Konstruiertheit von Identitäten und die Versuche, diese als „erfunden“ darzustellen, treffenderweise folgendermaßen: „It [identity, G.L.] can perhaps be *wished* away (and commonly is, by philosophers striving for logical elegance), but it cannot be *thought* away, and even less can it be *done* away with in human practice“ (Bauman 2004: 77).

In diesem Sinne soll im Rahmen dieser Arbeit die tschetschenische ethnische Identität nicht als „unecht“ entlarvt, sondern deren Interpretation und Instrumentalisierung durch tschetschenische NationalistInnen kritisch hinterfragt werden.

te einer Gruppe zurückgegriffen werden muss, damit eine nationale Identität auch plausibel erscheint (Eriksen 2002; siehe auch Kap. 4.3.).

¹⁶ Zur Definition des Wortes „emisch“ findet man im Wörterbuch der Völkerkunde folgenden Eintrag: „Als *emisch* werden solche Merkmale und Konzepte bezeichnet, die in der untersuchten Kultur bedeutungsunterscheidend wirken bzw. nur für diese eine spezifische Bedeutung haben, als *etisch* dagegen solche Merkmale und Kategorien von kulturübergreifender, ggf. universaler Bedeutung“ (Wörterbuch der Völkerkunde 1999: 92).

3. Der nationalistische Mobilisierungsprozess und die Instrumentalisierung von „*ancient hatreds*“ und nationalen Mythen in den rezenten Tschetschenienkriegen

Nachfolgend soll zunächst in einem historischen Rückblick auf die ersten kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen Ende des 18. Jahrhunderts bis hin zu den Kriegen der 1990er Jahre eingegangen werden, um die Instrumentalisierung von „*ancient hatreds*“ in der Gegenwart besser kontextualisieren zu können. Das Kernstück dieses Kapitels bilden der nationalistische Mobilisierungsprozess und die Manipulation nationaler Mythen in den letzten beiden Tschetschenienkriegen, welche mithilfe der „Symbolic Politics Theory“ von Stuart Kaufman analysiert und erklärt werden sollen. In Darlegung dieses Theoriegebildes wird folgende einleitende Forschungsfrage beantwortet: Welche Kriterien und Mechanismen führen laut Stuart Kaufman zu einem bewaffneten Konflikt zwischen ethnischen Gruppen? Nach der Erläuterung dieses theoretischen Konzeptes soll dieses auf Tschetschenien angewandt werden und die zweite Frage erarbeitet werden, nämlich inwiefern die Instrumentalisierung nationaler Mythen zum tschetschenischen Mobilisierungsprozess Anfang der 1990er Jahre beigetragen hat. Abschließend wird auf die tschetschenischen Symbole, Mythen und nationalen Narrative eingegangen, die in diesem Kontext besonders relevant erscheinen.

3.1. Der tschetschenische Widerstand gegen Russland: ein historischer Aufriss

3.1.1. Widerstand zur Zeit des Zarenreiches und der Sowjetunion

Die ersten aufgezeichneten Kontakte zwischen TschetschenInnen und RussInnen erfolgten im frühen 16. Jahrhundert, als sich die KosakInnen erstmals in der Terek-Region niedergelassen haben. Abgesehen von gelegentlichen Raubzügen beider Gruppen gestalteten sich deren Beziehungen durchaus friedlich. Erste kriegerische Auseinandersetzungen kamen Ende des 18. Jahrhunderts auf, als die russische Armee unter der Zarin Katharina der Großen erstmals die nordkaukasischen Völker unter die Herrschaft des Zarenreiches bringen wollte. Dies führte daraufhin 1785 zur ersten

Revolte (auch *ghasawat*¹⁷ genannt) unter *sheikh*¹⁸ Mansur Ushurma gegen die russische Besatzung, welche 1791 niedergeschlagen wurde. Dieser erste *ghasawat* vereinte viele Völker im Nordkaukasus unter der Führung von Mansur, der dabei versuchte, lokale Identitäten zugunsten einer überethnischen islamischen Solidarität zu überwinden. Die Jahre zwischen 1791 und 1818 waren dann von einem unbehaglichen Frieden gekennzeichnet, bis der russische General Alexei Yermolov mit großer Brutalität gegen die TschetschenInnen vorging um diese zu unterwerfen (Lieven 1998: 304f; Halbach 1995: 205f).

Im Jahre 1824 kam es dann zur zweiten und auch wichtigsten Widerstandsperiode der TschetschenInnen gegen die russischen Unterwerfungsversuche, welche als Muridenkriege¹⁹ bezeichnet werden und bis 1859 andauerten. Eine große Rolle bei der Organisation und Mobilisierung des Widerstandes spielten dabei die sufistischen Bruderschaften – und hierbei vor allem der Naqschbandi-Orden und der Zweig der Khalidiyya –, welche erst im späten 18. Jahrhundert in der Region Fuß gefasst hatten.²⁰ Unter der Führung des legendären Imam Schamil wurden Tschetschenien und der größte Teil Dagestans im Kampf gegen Russland konsolidiert. Schamil schuf darüber hinaus auf diesem Gebiet ein Imamats, einen islamischen Staat, der auf verschiedenen ideologischen Grundlagen basierte. Zunächst propagierte er eine Re-Islamisierung durch die Verbindung von innerem und äußerem *dschihad*²¹,

¹⁷ *Ghasawat* bedeutet im Kontext des Nordkaukasus soviel wie „heiliger Krieg“ und stammt aus dem Arabischen für *ghaswa* (Offensive, Überfall). Dieser Begriff findet sich auch in der Bezeichnung *Razzia* wieder (Halbach 1995: 198).

¹⁸ *Sheikh* ist ein/e sufistische/r Meister/in (Gammer 2006: xvi).

¹⁹ *Murid* bedeutet soviel wie „Suchende/r“ und bezeichnet NovizInnen eines islamischen Sufi-Ordens (*tariqa*) bzw. SchülerInnen sufistischer MeisterInnen und LehrerInnen (Halbach 1995: 208).

²⁰ Der sehr heterogene Sufismus ist schon in frühislamischer Zeit entstanden und basierte ursprünglich auf Weltentsagung und mystischen Gotteserfahrungen. Im Laufe der Zeit jedoch übernahmen verschiedene sufistische Strömungen zunehmend auch politische und soziale Aufgaben und spielten dann besonders bei der Konsolidierung von Widerstand gegen äußere, nicht-islamische Mächte eine bedeutende Rolle. Der im 14. Jahrhundert in Buchara entstandene Naqschbandi-Orden forderte darüberhinaus auch die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und die Beteiligung an der politischen Macht, eine Rückbesinnung auf den Propheten und eine besondere Intensivierung des Verhältnisses zwischen MuridInnen und ihren MeisterInnen (Halbach 1995: 208f).

²¹ Bereits TheologInnen in frühislamischer Zeit haben differenziert zwischen einem „großen *dschihad*“, welcher den inneren Kampf gegen eigene unlautere Eigenschaften bzw. gegen den „inneren Schweinehund“ bezeichnet und dem „kleinen *dschihad*“, welcher einen militärischen „heiligen“ Kampf für Gott gegen eine/n äußeren Feind/in beschreibt (Damir-Geilsdorf 2005: 216f).

d.h. dass der Widerstand gegen den äußeren Feind (Russland) verbunden wurde mit der Verfestigung des eigenen Glaubens und des islamischen Rechts der *scharia*. Diese Aspekte sollten vor allem eine integrierende und mobilisierende Funktion im Kampf gegen das Zarenreich erfüllen. Die Einführung der *scharia* und der Doktrin der Naqschbandi führte jedoch auch zu einer Verdrängung des traditionellen Gewohnheitsrechtes (*adat*), welches bislang in Tschetschenien vorherrschte. Lieven zufolge versuchte Schamil bewusst durch die Einführung des islamischen Rechts jene Aspekte tschetschenischer Tradition „auszumerzen“, welche die Effizienz der Kriegsführung beeinflussen und zu Spaltungen innerhalb der TschetschenInnen führen hätten können. Ein Beispiel hierfür bildet etwa die Blutrache oder der Konsum von Alkohol (Halbach 1995: 207-211; Lieven 1998: 366).

Die Vorherrschaft der Naqschbandi-Orden führte durch die Errichtung von sufistischen Logen, muslimischen Schulen und der Einführung der arabischen Sprache auch zu einer nachhaltigen Islamisierung Tschetscheniens und Dagestans. Das Imamats brachte erstmals das Konzept eines „Staates“ in den Nordkaukasus. Die Einführung einer Armee, von Besteuerung, einer Verwaltung und einer Innen- und Außenpolitik brachte ein Konzept von „Staatsbürgerschaft“ hervor, welches sich im Gegensatz zu den russischen Versuchen der Errichtung von Staaten im Nordkaukasus als weit durchsetzungsfähiger erwiesen hat (Zelkina 2000: 235-238). Laut Zelkina stellte somit die Naqschbandi-Bewegung den ersten ernstzunehmenden Versuch dar, die Gesellschaften des Nordkaukasus zu modernisieren, Konzepte von Staat und Staatsbürgerschaft einzuführen und eine kohärente soziale Ordnung herzustellen: „Divided by tribal codes, clan and territorial affiliations and by the geographic terrain itself, this fragmented society was for the first time united under the Naqshbandi imams“ (ebd.: 235).

Einen Grund für den durchschlagenden Erfolg des Sufismus in Teilen des Nordkaukasus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts sieht Gammer durch den günstigen Zeitpunkt seines Auftretens bedingt, als Russland zunehmend aggressiver eine Eingliederung des Nordkaukasus in das Zarenreich verfolgte und die Naqschbandi-Bewegung für die indigene Bevölkerung immer mehr eine effektive Widerstandsstrategie darstellte (Gammer 2006: 45f). Nichtsdestotrotz musste Schamil nach fast 30 Jahren Widerstandskampf – welcher vor allem von Guerillataktiken geprägt war²² – aufgrund

des militärischen Erfolges der russischen Truppen aufgeben. Die russische Taktik war hierbei zuerst Tschetschenien zu attackieren, da dieses einerseits für die Nahrungsmittelversorgung der Truppen Schamils eine wichtige Rolle spielte und sich andererseits dort die besten KämpferInnen Schamils befanden. Die russische Eroberung des tschetschenischen Flachlandes führte dann auch zu großen Hungersnöten und brachte zudem die russischen Truppen näher an die tschetschenischen Berge heran. Nachdem auch die erhoffte Unterstützung seitens des Osmanischen Reiches ausgeblieben war und Tschetschenien eingenommen wurde, kapitulierte Schamil im Jahre 1859 (ebd.: 60-64).

Was die Naqschbandi-Khalidiyya betrifft, so wurde diese rund 40 Jahre nach ihrer Einführung in den späten 1850er Jahren von einem anderen sufistischen Orden, der Qadiriyya ersetzt. Der von Kunta Hadschi nach Tschetschenien gebrachte Orden kam bald in Konflikt mit der Naqschbandi-Bewegung und mit Schamil, da sich beide sufistische Ausrichtungen in wesentlichen Punkten voneinander unterschieden. Neben dem lauten anstatt des leisen *dhikr* (ein Ritual, das durch Gesang und Tanz aufgeführt wird) und der Propagierung von individueller anstatt kollektiver Erlösung rief Kunta vor allem zu einem Ende des Widerstandes gegen Russland auf, der ihm zufolge nicht nur sinnlos, sondern auch ein Verbrechen gegen Gott war. Den von jahrzehntelangem Kampf und Leiden gezeichneten TschetschenInnen gab die Qadiriyya somit die religiöse Legitimation, den bewaffneten Kampf zu beenden, und eröffnete zudem die Hoffnung auf Erlösung. Insofern versuchten zunächst auch die russischen Autoritäten die „pazifistischen“ Ansichten Kuntas zu verbreiten. Nichtsdestotrotz wurde einige Jahre später diese Glaubensausrichtung verboten und Kunta Hadschi 1864 in Gefangenschaft genommen, in der er drei Jahre später angeblich auch starb. Im Zuge der Muridenkriege wurden an die 20.000 TschetschenInnen, vor allem AnhängerInnen von Kunta Hadschi, in das Osmanische Reich deportiert. Aufgrund der Unterdrückung der Qadiriyya-Bewegung – welche ja ursprünglich gegen den tschetschenischen Widerstand Position bezogen hatte – und der brutalen Verfolgung ihrer AnhängerInnen richtete sich diese jedoch zunehmend gegen die russische Herrschaft und sollte auch in den kommenden Konflikten mit Russland immer wieder eine entscheidende Rolle für den Widerstand spielen. Wäre die russische Führung im Umgang mit der Kunta Hadschi-Sekte etwas toleranter und moderater vorgegangen, hätten sicher viele zukünftige konfliktsituationen verhindert werden können. So sind auch viele der

²² Vgl. diesbezüglich Leitner 2010.

vereinzelt tschetschenischen Revolten bis hin zur Oktoberrevolution auf die staatliche Repression der islamischen Glaubensausübung zurückzuführen (ebd.: 73-86).

Dennoch kam es zwischen 1878 und 1918 kaum zu nennenswerten Aufständen im Nordkaukasus. Als im März 1917 das „Vizekönigreich“ des Kaukasus aufgelöst wurde, bildete sich – in dem Bestreben, eine pan-kaukasische Organisation zu gründen – die „Alliance of the Mountaineers of the North Caucasus“ (AUMNC). Anfangs war diese sehr anti-bolschewistisch eingestellt und errichtete nach einigen Konflikten mit den ortsansässigen Terek-KosakInnen im Mai 1918 eine eigene Bergrepublik im Nordkaukasus. 1919 erreichte jedoch der berühmte General Anton Denikin mit seiner Freiwilligenarmee (*Dobroarmija*) – welche vorwiegend aus „weißen“ OffizierInnen bestand – die Region, versuchte im Kampf gegen die Rote Armee wieder ein geeintes, ungeteiltes Russland herzustellen und ging gewaltsam gegen die Bergvölker vor. Für die meisten NordkaukasierInnen stellte die Rote Armee nun das geringe Übel dar, woraufhin sie mit dieser gemeinsam gegen Denikins Truppen kämpften. Vier Monate nach der „Befreiung“ durch die bolschewistischen Truppen regte sich jedoch Widerstand unter den Bergvölkern gegen die einstigen KampfgenossInnen, da diese sich mit großer Arroganz wie eine Besatzungsmacht im Kaukasus aufspielten. So wurden u.a. islamische Traditionen angegriffen, es kam zum Diebstahl von Nahrungsmitteln und Tieren und zu erzwungenen Rekrutierungen für die sowjetische Armee. Eine der Auswirkungen der Kampfhandlungen – welche von kaukasischer Seite in Form eines Partisanenkrieges geführt wurde – war wie auch schon im 19. Jahrhundert das Aufkommen einer großen Hungersnot und die Verbreitung von Armutsverhältnissen. Um die Bevölkerung auf ihre Seite zu ziehen, verteilte die Rote Armee Essen und erbrachte andere Hilfsleistungen. Zudem konnte sie auch die Unterstützung einflussreicher sufistischer *sheikhs* gewinnen. Diese Faktoren – sowie die Kriegsmüdigkeit der NordkaukasierInnen – führten 1923 zu einem Ende des Krieges, obwohl es auch in den darauffolgenden Jahren immer wieder vereinzelt zu Aufständen gekommen ist (Gammer 2006: 100; 119-140).

Ab 1928 kam es in der gesamten Sowjetunion zu Zwangskollektivierungen und zu einem generellen Angriff auf die unterschiedlichen Religionen – 1929 wurden deswegen im Kaukasus alle Moscheen und „arabischen“ Schulen geschlossen. Im Jahre 1937 wurden dann im Zuge des Stalinismus weitgehende „Säuberungen“ von „anti-sowjetischen Elementen“

durchgeführt, was speziell auch die gerade erst aufgekommene junge tschetschenische Intelligentsia hart getroffen hat (ebd.: 148-156). In weiterer Folge war auch die Deportation der TschetschenInnen 1944 – wie schon in Kapitel 2.2.3. diskutiert – ein traumatisches Erlebnis, welches heute noch seine Auswirkungen zeigt. Nichtsdestotrotz waren vor dem Zweiten Weltkrieg die meisten TschetschenInnen und InguschInnen zu sehr damit beschäftigt, mit den gegebenen Umständen und sozialen Umbrüchen zurechtzukommen, als sich gegen das sowjetische Regime aufzulehnen oder sich diesem aktiv anzuschließen. Auch zu Beginn des Zweiten Weltkrieges dienten die meisten TschetschenInnen und InguschInnen in der sowjetischen Armee, und nur wenige desertierten – was ebenso auf den sowjetischen Krieg in Afghanistan in den 1980er Jahren zutrifft. Diese Tatsache steht somit im Gegensatz zu der Annahme, dass TschetschenInnen sich über Jahrhunderte hinweg stets gegen jedwede Autorität aufgelehnt haben (Tishkov 2004: 24f). In diesem Sinne kommt Tishkov zu dem Schluss, dass „(...) [t]here are few data to support the image of Chechens as ‚eternal rebels‘ in the period before or during World War II“ (ebd.: 25).

Im folgenden Unterkapitel wird nun ausführlich auf den Ablauf der tschetschenischen nationalen Revolution und die Kriegsursachen des ersten Tschetschenienkrieges eingegangen, welche auch für die spätere Analyse der nationalen Mythen von Bedeutung sind.

3.1.2. Die nationale Revolution und der Beginn des ersten Tschetschenienkrieges

Als Reaktion auf die Öffnung unter Michail Gorbatschows²³ Perestroika Ende der 1980er Jahre entwickelten sich in weiten Teilen der Sowjetunion nationalistische Bewegungen und „informelle Gruppen“, welche verschiedene politische, ökonomische, soziale und kulturelle Ziele verfolgten. In diesen Bewegungen spielten vor allem Intellektuelle eine bedeutsame Rolle. In Tschetschenien hat etwa die akademische Organisation „Kavkaz“ etliche solcher Gruppen hervorgebracht. Der erste größere Protest in diesem Rahmen richtete sich gegen die Errichtung einer biochemischen Fabrik in der tschetschenischen Stadt Gudermes im

²³ Michail Gorbatschow war von 1985 bis 1991 Generalsekretär des Zentralkomitees der KPdSU. Die unter ihm eingeleiteten Reformen der Perestroika („Umbau“) und Glasnost („Offenheit“) sahen eine Modernisierung und Demokratisierung des sozialistischen Systems vor und manifestierten sich u.a. durch zunehmende Meinungs- und Pressefreiheit, die Einführung marktwirtschaftlicher Mechanismen und eine Lockerung der zentralistischen Verwaltung.

Jahre 1987-88. Die tschetschenische Sezessionsbewegung manifestierte sich erstmals 1988 in Form einer Volksfront (Hughes 2007: 18).

Bedeutsam war hierbei zunächst der junge radikale Zelimkhan Yandarbiev, welcher – beeindruckt von den Volksfronten in den baltischen Staaten – die Führung der kleinen nationalistischen Bart-Partei übernahm und das Konzept einer „kaukasischen Solidarität“ gegen den „russischen Imperialismus“ propagierte. Der regionale Parteiführer Doku Zavgaev, der erste Tschetschene in der Sowjetunion, der diesen Posten innehatte, wurde von Yandarbiev zunehmend unter Druck gesetzt. Im November 1990 wurde dann der erste „Chechen National Congress“ (CNC) einberufen, welcher den Obersten Sowjet der Tschetscheno-Inguschischen Republik dazu brachte, einer „Deklaration über die staatliche Souveränität“ zuzustimmen. Diese enthielt bereits ein radikales Programm für die nationale Unabhängigkeit und strich – so wie auch die Deklarationen der baltischen Republiken – die historischen Ungerechtigkeiten hervor, die von Russland verübt wurden, um der Forderung nach Unabhängigkeit moralische Legitimität zu verleihen (ebd.: 18-21).

In einem nächsten Schritt übertrug Yandarbiev dem ehemaligen sowjetischen Luftwaffengeneral Dschochar Dudajew die Führung über die nationale Bewegung. Die Wahl fiel auf Dudajew, da dieser keinem tschetschenischen Clan direkt zugeordnet war und so unabhängig zwischen diesen vermitteln konnte. Zudem konnte er seine militärische Erfahrung und seine Organisationsfähigkeiten in die nationalistische Bewegung einbringen. Als nun Zavgaev eine Reintegration Tschetscheniens in eine neue Russische Föderation verfolgte, löste Dudajew – getragen von einer Woge nationalistischer Begeisterung in der Bevölkerung – im Mai 1991 den von Zavgaev geführten Obersten Sowjet auf und setzte den von ihm geführten „Common National Congress of the Chechen People“ (OKChN)²⁴ ein. Während sich Ende 1991 die Tschetscheno-Inguschische Republik auflöste – da sich Inguschetien in die neu entstandene Russische Föderation integrierte – hielten Dudajew und der OKChN dagegen im Oktober Wahlen ab und gewannen erwartungsgemäß 85% der Stimmen (bei einer Wahlbeteiligung von 77%), obwohl diese laut Hughes kaum als fair und frei bezeichnet werden konnten. Als erste Amtshandlung erklärte der neue Präsident Dudajew am 1. November 1991 formal die Unabhängigkeit der „Tschetschenischen Republik Ichkeria“ (ebd.: 21-25).

²⁴ In diesem spielten neben Yandarbiev auch Yusup Soslambekov, Beslan Gantemirov und Yaragi Mamodayev eine wichtige Rolle (Tishkov 2004: 58).

Der damalige russische Präsident Jelzin verhängte daraufhin den Ausnahmezustand über Tschetschenien und diffamierte diese „nationale Revolution“ als die Machtergreifung von „Kriminellen“. Die in den kommenden Monaten und Jahren folgenden Versuche Jelzins, Dudajew zu stürzen, scheiterten jedoch und stärkten dessen Unterstützung in der tschetschenischen Bevölkerung nur noch zusätzlich. Aber auch die Mobilisierung der inner-tschetschenischen Opposition gegen Dudajew, welche v.a. aus ehemaligen tschetschenischen SowjetfunktionärInnen bestand, war erfolglos (ebd.: 26-28). Der damalige Menschenrechtsbeauftragte unter Jelzin, Sergei Kowaljow, ist der Meinung, dass die Unterstützung und Bewaffnung der Dudajew-kritischen Opposition zudem stark kontraproduktiv wirkte, da sie dadurch ihren Rückhalt in der Bevölkerung verlor und Russland seine moralische Autorität nun endgültig eingebüßt hatte (Kowaljow 1997: 180).

In den Jahren 1992-93 kollabierte dann in Tschetschenien der staatliche Dienstleistungsbereich, da der junge de facto-Staat keine Gehälter zahlen konnte und viele ethnische RussInnen – welche vorwiegend im staatlichen Sektor beschäftigt waren – vertrieben wurden bzw. nach der Machtergreifung Dudajews geflüchtet sind. Auch die Bewaffnung weiterer Teile der männlichen tschetschenischen Bevölkerung durch Dudajew führte – gepaart mit der schlechten ökonomischen Situation – zu Chaos und Missbrauch. Die Errichtung staatlicher Institutionen – die in Tschetschenien ohnehin nie stark ausgeprägt waren – wurde zusätzlich durch die schlechte sozioökonomische Lage, interne Zersplitterungstendenzen und die ständige externe Bedrohung durch Russland erheblich erschwert (Hughes 2007: 63ff). Obwohl Tschetschenien einst eine einigermaßen wohlhabende Region war, wurde sie innerhalb von nur zwei Jahren zu einer der ärmsten in Russland. Mehr als zwei Drittel der industriellen Produktion waren an die Öl- und Gasindustrie gebunden, welche vorwiegend in der Hand ethnischer RussInnen war. Deren Exodus – laut Statistiken verließen zwischen 1991 und 1993 mehr als 90.000 Menschen die tschetschenische Republik – wirkte sich somit überaus negativ auf die Industrie wie auch auf die staatlichen Kapazitäten aus. Die öffentliche Gesundheitsversorgung kollabierte, viele Schulen schlossen und aufgrund der hohen Arbeitslosigkeit war die Teilnahme an der Revolution für viele junge Menschen die „naheliegendste“ Beschäftigung (Tishkov 2004: 65f). In weiterer Folge bildete sich – in Ermangelung fehlender staatlicher Kapazitäten – eine blühende Schattenökonomie heraus, in welcher

sich bestimmte Teile der Gesellschaft betätigten. Besonders ertragreich war das illegale Abzapfen von Rohöl und dessen Weiterverarbeitung zu Treibstoff, woran sich unterschiedliche Gruppierungen – neben der tschetschenischen Regierung auch Angehörige des russischen Parlamentes – bereicherten. Die wirtschaftliche Blockade und Isolierung Tschetscheniens durch Russland förderten diese Tendenzen, sodass in der regulären Wirtschaftssphäre agierende UnternehmerInnen vom Handel mit Russland abgeschnitten wurden (Smith 1998: 129-133). Der Journalist und Kriegsreporter Sebastian Smith bringt die damals vorherrschende Stimmung gut auf den Punkt: „There was a minister of economics, but no economy, a foreign minister, but no diplomatic recognition, mountains of presidential decrees on law and order, but only the rule of the gun“ (ebd.: 129).

Für Jelzin war nicht nur die Sezession Tschetscheniens ein großes Problem, sondern vor allem auch die diffuse Angst, dass Dudajew eine „Islamische Republik“ gegründet hätte. Huntingtons „Clash of Civilizations“-These lieferte dabei eine wichtige akademische Bestätigung, dass der „islamische Faktor“ im Nordkaukasus eine große Bedrohung darstellt (vgl. Kapitel 4.1.5.). Jedoch waren Dudajews Unabhängigkeitsbestrebungen vorrangig von nationalistischen Zielen geprägt, was sich auch an der säkularen parlamentarischen Verfassung der Republik Ichkeria ablesen lässt. Insofern plante der tschetschenische Präsident keine Islamisierung Tschetscheniens, sondern instrumentalisierte kurz vor der Invasion Russlands 1994 den Islam für seinen säkularen nationalistischen Kampf, da Religion auch schon in den Konflikten der letzten Jahrhunderte eine wichtige mobilisierende Funktion hatte (vgl. Kapitel 3.1.1.). In diesem Sinne ist der *ghasawat* des 18. und 19. Jahrhunderts auch keineswegs mit dem nationalen Befreiungskampf Anfang der 1990er Jahre gleichzusetzen (Hughes 2007: 65-69; Lieven 1998: 357; Seierstad 2008: 108; Wilhelmsen 2005: 36).

Dass keine einvernehmliche Lösung zwischen Jelzin und Dudajew gefunden werden konnte, ist auch auf den konstanten Druck auf die beiden Präsidenten seitens parlamentarischer und populärer nationalistischer Gruppen zurückzuführen. Vor allem Oppositionsgruppen im tschetschenischen Parlament forderten eine Kompromisslösung mit Russland, woraufhin Dudajew im April 1993 das Parlament und den Stadtrat von Grozny auflöste und, Hughes zufolge, quasi als „Diktator“ in Tschetschenien regierte. Aufgrund der katastrophalen sozioökonomischen und politischen Situation ist Ende 1993 und 1994 auch Dudajews Rückhalt

in der tschetschenischen Bevölkerung stark zurückgegangen. Jedoch war die Anti-Dudajew-Opposition zu fragmentiert und hatte nicht die nötigen Kapazitäten, um gegen diesen vorzugehen. Weiters war Dudajew immer noch überzeugt von der moralischen Notwendigkeit der tschetschenischen Unabhängigkeit und nicht bereit, jedwede Kompromisse mit Russland über den Status Tschetscheniens einzugehen.²⁵ Auch innerhalb der russischen Führung hatte sich eine Gruppe von Hardlinern – die sogenannte „Party of War“ – herausgebildet, was eine friedliche Lösung des Konfliktes zusätzlich erschwerte (Hughes 2007: 71-76).

Die russische Entscheidung, 1994 in Tschetschenien einzumarschieren, ist jedoch nicht nur auf die erwähnte Inkompatibilität der jeweiligen Führungszirkel zurückzuführen, sondern ist auch durch verschiedene Interessen bedingt. So war etwa Jelzins Popularität aufgrund der schlechten sozioökonomischen Lage in Russland äußerst gering, und die Idee eines „kurzen, erfolgreichen Krieges“ sollte dies korrigieren. Neben der Befürchtung, dass die Unabhängigkeit Tschetscheniens einen Dominoeffekt und die Loslösung anderer nordkaukasischer Republiken zur Folge haben könnte, gab es aber auch einen starken nationalistischen Impuls, Russlands Rolle als Hegemonialmacht in der Region sowie den russischen Nationalstolz wiederherzustellen und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wieder die Rolle einer Großmacht (*derzhava*) einzunehmen. Zudem waren auch geopolitische und wirtschaftliche Interessen ausschlaggebend, da durch Tschetschenien die ökonomisch bedeutsame Baku-Novorossiisk-Ölpipeline führt, welche nun nicht mehr genutzt werden konnte.²⁶ Schließlich war auch der damalige russische Verteidigungsminister Grachev in illegale Schwarzmarktaktivitäten in Tschetschenien involviert – vor allem in den Handel mit Öl und Waffen, die er nach Serbien, Kroatien, aber auch an Dudajew lieferte. Durch einen Krieg konnte somit viel Kriegsmaterial abgeschrieben und die korrupten Aktivitäten in Teilen des russischen Militärs verdeckt werden. Tschetschenien stellte aber auch einen wichtigen Umschlagplatz für die geheime Bewaffnung von russischen Verbündeten im Kaukasus dar, und durch eine Rückeroberung konnte man nun weiterhin Regionen wie Abchasien, Süd-

²⁵ So kam eine Fact-Finding-Mission der britischen NGO „International Alert“ im Jahre 1992 zu dem Schluss, dass Dudajew kein klares politisches Konzept für Tschetschenien hatte, zunehmend selbst in mafiöse Strukturen verwickelt war und einen vernünftigen Verhandlungsprozess mit Russland unterminierte (Tishkov 2004: 65).

²⁶ Bezüglich der Auswirkung des Wettstreits um fossile Rohstoffe in der Kaspischen Region auf ethnische Konflikte im Kaukasus siehe Leitner 2008.

ossetien und Nagorno-Karabach mit Waffen beliefern (Hughes 2007: 76-81).

Trotz der Anzeichen eines nahenden Krieges waren sich viele TschetschenInnen nicht der Intensität der folgenden Kampfhandlungen bewusst. Viele in der Bevölkerung sahen sich trotz Dudajews Propaganda weiterhin als RussInnen und dachten, dass Russland nur seine militärische Macht demonstrieren wolle – wie etwa bei den Militärparaden am Roten Platz oder aber auch bei der Niederschlagung des Prager Frühlings 1968. Als dann die russischen Truppen im Dezember 1994 brutal gegen die tschetschenische Bevölkerung und somit gegen die BürgerInnen des eigenen Staates vorgingen, untergrub der russische Staat Tschikov zufolge seinen eigenen Anspruch auf Legalität (Tschikov 2004: 132-135). Nach zwei Jahren Krieg, der zahlreiche Opfer und Flüchtlinge hervorbrachte, wurde im August 1996 das Khasavyurt-Abkommen zwischen dem sieglosen Russland und Tschetschenien abgeschlossen, welches den Abzug der russischen Truppen aus der tschetschenischen Republik vorsah und die Frage der Unabhängigkeit auf den 31. Dezember 2001 vertagte. Jedoch hatte dieses zu wenig inhaltliche Substanz, um wirklich ein geregeltes Verhältnis zwischen den beiden Konfliktparteien zu fördern. Weiters wurde dieses Übereinkommen im Nachhinein in russischen politischen Kreisen zunehmend negativ gesehen, da man der Meinung war, den TschetschenInnen gegenüber zu viele Zugeständnisse gemacht zu haben und durch den Abzug der russischen Truppen erniedrigt worden zu sein. 1997 wurde dann in einer von der OSZE überwachten Wahl Aslan Maskhadov mit 60% der tschetschenischen Stimmen zum Präsidenten der Republik gewählt, jedoch wurden seine nachfolgenden Versuche, in dem vom Krieg zerstörten Tschetschenien staatliche Kapazitäten und Stabilität zu errichten, von russischer Seite unterminiert. Diese kehrte zu ihrer Politik der wirtschaftlichen Blockade zurück, verfolgte die internationale Isolation Tschetscheniens und untersagte diesem die versprochene wirtschaftliche und Wiederaufbauhilfe (Hughes 2007: 91-93).

In weiterer Folge gewannen unter diesen schwierigen Bedingungen islamistische Gruppierungen aus dem Ausland zunehmend an Einfluss in Tschetschenien, worauf im nächsten Kapitel eingegangen werden soll.

3.1.3. Die Islamisierung des Widerstandes und der Ausbruch des zweiten Tschetschenienkrieges

Der Einfluss islamistischer Ideologien in Tschetschenien manifestierte sich bereits während des ersten Tschetschenienkrieges. So absolvierte etwa der berühmte tschetschenische Warlord Schamil Bassajew im Sommer 1994 ein militärisches Training in Khost, der Hauptbasis von Al Kaida in Afghanistan, und schloss sich vermutlich schon zu dieser Zeit dem wahhabitischen²⁷ *dschihad* an. Nach Beginn des ersten Tschetschenienkrieges wurde Bassajew Anfang 1995 von Ibn al-Khattab unterstützt, welcher mit finanzieller Unterstützung und einer Gruppe gut trainierter KämpferInnen mit dem Namen „Islamic International Brigade“ in den Konflikt eingriff (Hughes 2007: 101f). Khattab stand stellvertretend für eine neue Welle von „globalen DschihadistInnen“, die in den 1980er Jahren für die afghanischen *Mujahidin* gegen die Sowjets gekämpft und sich nach dem Ende dieses Konfliktes nun in andere Kriege mit muslimischer Beteiligung – wie Kaschmir, Aserbaidschan und am Balkan – „eingebracht“ haben. Als die russischen Truppen 1994 in Tschetschenien militärisch intervenierten, war dieses Szenario dem Einmarsch der sowjetischen Armee in das muslimisch dominierte Afghanistan sehr ähnlich. Zudem war der Ruhm des tschetschenischen Widerstandes gegen das „ungläubige“ Russland bis in den Mittleren Osten vorgedrungen und idealisierte „die TschetschenInnen“ als unbeugsame WiderstandskämpferInnen (Williams 2008: 158-161). Insofern war auch eine Beteiligung islamistischer KämpferInnen im ersten Tschetschenienkrieg naheliegend.

Nach Ende des Krieges wurden die ausländischen *dschihad*-KämpferInnen jedoch – wie etwa in Bosnien nach dem Dayton-Akkord – nicht aus dem Land geworfen, sondern blieben in Tschetschenien und errichteten vor allem in der Urus Martan-Region eine starke Basis. Die Protektion der WahhabitInnen durch radikale tschetschenische KämpferInnen war für deren Fortbestand in der Region von großer Wichtigkeit, da diese fremde Ideologie unter der lokalen Bevölkerung, welche traditionell der Naqschbandi- oder Qadiri-*tariqa* anhängig war, nur wenig Unterstützung fand. Überdies ver-

²⁷ Der Wahhabismus geht auf die puristische Lehre des „reinen Islam“ von Ibn Abd al Wahhab im 18. Jahrhundert zurück und ist geographisch auf der arabischen Halbinsel zu verorten, wo dieser heute die ideologische Grundlage des saudischen Staates bildet. Das wahhabitische Schrifttum definiert den Begriff des *dschihad* äußerst eng und bezieht diesen auf den bewaffneten Widerstand gegen Ungläubige, wobei all jene als Ungläubige gelten, die die eigene militante Interpretation des Islam nicht praktizieren (Halbach 2003a: 43f).

suchten die WahhabitInnen mehrere neue Bräuche einzuführen und tschetschenische Traditionen abzuschaffen. So wollte man etwa traditionelle Musik, Feste, Heiratszeremonien und das Trinken von Alkohol verbieten sowie einen bestimmten Dresscode für Frauen und Männer festlegen. Da die ausländischen KämpferInnen jedoch finanzielle Mittel mit sich gebracht hatten, fanden diese auch unter den jungen, arbeitslosen TschetschenInnen Zuspriechung. Im August 1996 wurden zudem mehrere tschetschenische KombattantInnen in Taliban-Camps geschickt, wo sie neben einer militärischen auch eine ideologische Ausbildung erhielten. Nichtsdestotrotz manifestierte sich der Islamismus in Tschetschenien vorrangig in der Allianz zwischen tschetschenischen Warlords und ausländischen KämpferInnen, welche ihre Position gegenüber dem eher moderaten Maskhadov vor allem aufgrund ihrer finanziellen Kapazitäten stärken konnten (Wilhelmsen 2005: 42ff).

Die Verbreitung dieser extremen Ideologie in Tschetschenien hat mehrere Ursachen. Einerseits suchen Menschen in Konfliktsituationen, wie vor allem im Krieg, den Rückhalt bei Gott, um diese extreme Situation so gut wie möglich zu bewältigen. Zudem förderte diese striktere Interpretation des Islam auch Disziplin und Ordnung, wie dies vor allem in Zeiten des Krieges von großer Bedeutung ist. Die Einführung von *scharia*-Gerichten sollte in diesem Sinne auch die SoldatInnen disziplinieren. Aufgrund des Zusammenbruches der staatlichen Strukturen versuchte Yandarbiev mit Hilfe des Islam den Staat „wiederzubeleben“. Der Islamismus diene darüber hinaus in der Zwischenkriegszeit einzelnen Individuen als nützliche Ideologie in ihrem Kampf um Macht und Einfluss in Tschetschenien.²⁸ Yandarbiev setzte auf die wahhabitische Ideologie, um sich 1997 im Präsidentschaftswahlkampf gegen den moderaten Maskhadov abzugrenzen und zu profilieren. Eine Hauptmotivation für die Übernahme eines radikalen Islam von Teilen des tschetschenischen Widerstandes waren jedoch vor allem auch die finanziellen und menschlichen Ressourcen, die seitens der ausländischen KämpferInnen zur Verfügung gestellt wurden. Neben der Bereitstellung von RekrutInnen und der Möglichkeit militärischer

Ausbildung erhielten islamistische KombattantInnen zudem monetäre Unterstützung aus verschiedenen arabischen Ländern bzw. von islamischen Organisationen und Netzwerken im Mittleren Osten und Asien. Schließlich muss die Übernahme dieser Ideologie auch im Hinblick auf die brutale, menschenrechtswidrige Vorgangsweise der russischen Truppen gegenüber der tschetschenischen Bevölkerung und die historische Idee des *ghasawat* im Kampf gegen die „russische Unterdrückung“ gesehen werden. Somit war der Wahhabismus nicht nur ein pragmatisches Werkzeug um finanzielle Unterstützung zu erhalten, sondern ist auch im Kontext des brutalen Tschetschenienkrieges zu sehen. Der Umstand, dass diese Ideologie für partikulare Interessen instrumentalisiert wurde, schließt jedoch nicht aus, dass die islamistisch geprägten FührerInnen nicht auch von dieser ernsthaft überzeugt waren (ebd.: 38-41).

Um den zunehmenden Einfluss des Islamismus verstehen zu können, muss man auch die generelle sozioökonomische und politische Situation in Tschetschenien in der Zwischenkriegszeit (1996 bis 1999) mit in Betracht ziehen. So war Maskhadov nicht im Stande ein staatliches Gewaltmonopol durchzusetzen, welches ja laut Max Weber eine der Grundlagen für einen stabilen Staat bilden sollte. Der tschetschenische Präsident vermochte nicht, die vielen bewaffneten Gruppen in der Republik zu entwaffnen und der wachsenden Macht der IslamistInnen unter der Führung von Bassajew etwas entgegenzusetzen (Hughes 2007: 96). Die „OSCE Assistance Group in Chechnya“ beschrieb die Situation in Tschetschenien in den Jahren 1998 und 1999 als eine, in der „(...) crime, unrest and acts of terrorism have acquired endemic proportions, adding to a volatile political situation and a general breakdown of law and order“ und in der „(...) the deprivation of rights had become a ‚norm of life‘, with routine abductions, murders, robberies, and provocative attacks on neighboring North Caucasian Republics“ (ebd.).

Bereits Ende 1997 waren Tschetschenien und Russland bereits in eine Sackgasse bezüglich der Verhandlungen über den finalen Status der nordkaukasischen Republik geraten. Zu diesem Zeitpunkt war bereits klar, dass es keine Wiederaufbauhilfe seitens Russlands geben würde, was Maskhadovs Position unterminiert und die IslamistInnen gestärkt hat. Aufgrund dieser ökonomischen Blockade und der internationalen Isolation war Maskhadov auch auf finanzielle Unterstützung aus der arabischen Welt angewiesen, welche durch wahhabitische Organisationen aus Afghanistan, Saudi Arabien und Katar nach Tschetschenien gelangte. Die IslamistInnen strebten nicht wie Maskha-

²⁸ Unter den islamistisch geprägten Anführern in Tschetschenien gab es jedoch auch unterschiedliche Motivationen und Weltanschauungen. Während Zelimkhan Yandarbiev und Movladi Udugov den *dschihad* im Rahmen eines globalen Kampfes gegen einen „abstrakten Feind“ interpretierten, war Bassajew eher von der Idee getrieben, den Kaukasus zu „befreien“. Für Salman Radujew und Arbi und Movsar Barajew dagegen diene die Rhetorik des *dschihad* wohl nicht mehr als für nützliche Slogans (Wilhelmsen 2005: 37f).

dov direkt einen unabhängigen tschetschenischen Staat an, sondern wollten ein „islamisches Kalifat“ im Nordkaukasus ins Leben rufen, welches in etwa dem Imamat von Schamil im 19. Jahrhundert gleichen sollte.²⁹ Maskhadov sah sich seitens der Islamisten starkem inneren und seitens der russischen Führung auch äußerem Druck ausgesetzt, zu nachgiebig mit der jeweils anderen Konfliktpartei umzugehen. Diese Situation stellte ihn vor die Wahl, entweder einen Bürgerkrieg zu riskieren oder Konzessionen gegenüber den WahhabitInnen zu machen – wofür er sich schließlich auch entschieden hat. In weiterer Folge wurde im Februar 1999 in Tschetschenien die *scharia* eingeführt und das Parlament aufgelöst, um schließlich eine rein islamische Verfassung zu installieren. Die Bilder von unter islamischem Recht durchgeführten öffentlichen Exekutionen im russischen Fernsehen nährten dann in Russland die Wahrnehmung einer „islamischen Bedrohung“ im Nordkaukasus (ebd.: 102ff).

Unterdessen gab es in bestimmten Kreisen der russischen Führung die Tendenz, durch einen erneuten Einmarsch in Tschetschenien die „Ordnung wiederherzustellen“. Einerseits bestand das russische Militär, gedemütigt durch den Abzug im ersten Tschetschenienkrieg und stark betroffen durch Budgetkürzungen, auf einen neuerlichen militärischen Einsatz, um die „Moral wiederherzustellen“. Führende russische Generäle drohten mit ihrem Rücktritt, sollte Vladimir Putin nicht in ihrem Sinne entscheiden. Darüber hinaus gab es – wie schon im ersten Krieg – auch starke nationalistische Impulse in den „Machtministerien“ und der politischen Elite der so genannten *siloviki* im Kreml. Da im März 2000 erneute Präsidentschaftswahlen geplant waren, Jelzins Nachfolgekandidat Vladimir Putin jedoch nur äußerst geringe Popularitätswerte aufweisen konnte, versuchte man durch einen erneuten Krieg abermals die öffentliche Zustimmung zugunsten des Präsidentschaftskandidaten zu steigern. Der militärische Angriff tschetschenischer Islamisten auf Dagestan – wo die neue russische Transneft-Pipeline verlief – sowie die Anschläge auf Wohnhäuser in Moskau und Buinaksk, bei denen mehr als 300 Zivilisten verstümmelt oder getötet wurden³⁰, gaben

²⁹ Diese „Islamische Republik“ sollte folgende Regionen beinhalten: die tschetschenische Republik Ichkeria, Dagestan, Kabardinien, Balkarien, Inguschetien, Karatschai-Tscherkessien sowie auch Aserbaidschan (Williams 2008: 168).

³⁰ Wobei bei diesen Anschlägen bis heute noch nicht geklärt ist, wer dafür verantwortlich ist. Es gibt auch Positionen, die behaupten, dass der russische Geheimdienst FSB diese Bomben selbst gelegt hätte, um einen erneuten

Putin den Anlass, Maskhadovs Regime mit dem internationalen Terrorismus gleichzusetzen und unter Mobilisierung der öffentlichen Meinung und der Massenmedien am 1. Oktober 1999 erneut in Tschetschenien einzumarschieren. Besonders erschreckend ist dabei die pauschale Dehumanisierung von TschetschenInnen als „TerroristInnen“, welche im Zuge dieser „anti-terroristischen Operation“ seitens der russischen Führung betrieben wurde. So wollte Putin den „Terroristenstaat“ Tschetschenien zerstören und bezeichnete diesen als einen „Außenposten des internationalen Terrorismus“ und eine „kriminelle Enklave“ für ausländische islamistische Fundamentalisten (ebd.: 107-112).

Was bei dieser Vorgehensweise jedoch außer Acht gelassen wurde, war dass Maskhadov starke Vorbehalte gegen die politischen Aktivitäten von Bassajew hatte und nach dem von Bassajew und Khattab inszenierten Angriff auf Dagestan im August 1999 in Grozny eine 5.000 Menschen starke Demonstration gegen die Dagestanoffensive inszenierte. Jedoch ließ Moskau den vergleichsweise moderaten Kräften unter Maskhadov im Kampf gegen die ExtremistInnen keine Unterstützung zukommen, erkannte diesen nicht mehr als legitimen Präsidenten der Republik an und diffamierte den gesamten tschetschenischen Widerstand pauschal als „TerroristInnen“ und „BanditInnen“. Als schließlich Russland die militärische Offensive gegen Tschetschenien startete, schloss sich Maskhadov im Kampf gegen Russland mit den Islamisten zusammen und sollte innerhalb der folgenden Jahre auch immer stärker mit dem radikalisierten Flügel des tschetschenischen Widerstandes kooperieren. Williams zufolge hätte wohl ein Krieg verhindert werden können, wenn der Kreml mit Maskhadov zusammen gegen die Islamisten vorgegangen wäre. Was der russische Einmarsch jedoch nahelegt, ist, dass die russische Führung nicht nur die ausländischen KämpferInnen loswerden, sondern vor allem die Unabhängigkeit Tschetscheniens beenden wollte. In diesem Sinne ist der seit Ende des ersten Krieges zunehmende Einfluss islamistischer Kräfte in Tschetschenien durchaus auch auf die fehlgeleitete Politik der russischen Führung – vor allem auf die Isolation Maskhadovs in der Zwischenkriegszeit – zurückzuführen (Wilhelmsen 2005: 49-52; Williams 2008: 170f).

In weiterer Folge basierte die russische Strategie in Tschetschenien einerseits auf der Anwendung militärischer Gewalt und andererseits

Krieg in Tschetschenien zu legitimieren (Hughes 2007: 110).

auf der Kooptierung lokaler KollaborateurInnen, was auch unter dem Begriff „Tschetschenisierung“ bekannt wurde. Diese versuchte man praktisch schon seit 1991 umzusetzen, jedoch hatten die kollaborierenden Eliten stets zu wenig Rückhalt in der tschetschenischen Bevölkerung. Erst durch den Wechsel des damaligen tschetschenischen Großmuftis Achmad Kadyrow – welcher im ersten Krieg noch auf der Seite der Rebellen/innen gekämpft hatte – auf die Seite Moskaus trug diese russische Strategie Früchte. Für Kadyrow waren wohl einerseits die Aussicht auf einen einflussreichen Posten und die überlegenen militärischen Kapazitäten der russischen Streitkräfte für das Überlaufen auf die russische Seite ausschlaggebend, andererseits befremdete ihn als religiösen Führer auch der zunehmende Einfluss des Islamismus in Tschetschenien.³¹ Im Juni 2000 wurde er schließlich an der Spitze der pro-russischen tschetschenischen zivilen Regierung eingesetzt. Seine berüchtigte Miliz der „Kadyrowzy“ sowie auch Teile der russischen Truppen gingen jedoch brutal gegen die tschetschenische Zivilbevölkerung vor, die oft unter Verdacht gestellt wurde, die Rebellen/innen zu unterstützen. So wurden tausende „Verdächtige“ in so genannten „Säuberungsaktionen“ (*zachistki*) verschleppt und in Filtrationslagern oder „Foltergruben“ (*zindany*) eingesperrt, in denen außerhalb der russischen Rechtssystems agiert wurde. Dörfer, die nicht kooperierten oder in denen Rebellen/innen gefunden wurden, wurden oft kollektiv in Form von exemplarischen Hinrichtungen und Massakern bestraft. Es kam auch zu einer Welle von Entführungen von TschetschenInnen durch russische SoldatInnen und durch pro-russische tschetschenische Truppen, um die Geiseln erst gegen hohe Lösegeldforderungen wieder freizulassen (Hughes 2007: 118ff). Die Reaktion tschetschenischer IslamistInnen auf diese groben Menschenrechtsverletzungen äußerte sich dann u.a. auch in Form von Terroranschlägen und Geiselnahmen außerhalb Tschetscheniens. Besonders opferreich waren hierbei die Geiselnahmen im Moskauer Dubrovka-Theater im Jahre 2002 und in einer Schule in Beslan 2004, bei der nach der Stürmung des Gebäudes durch russische Sondereinheiten mehr als 300 Menschen ums Leben kamen (ebd.: 151).

³¹ Mit dem zunehmenden Einfluss der IslamistInnen im tschetschenischen Widerstand endete mit dem Beginn des zweiten Krieges auch mehr oder weniger die Unterstützung der Qadiriyya für die Nationalbewegung. Die Qadiriyya unterstützte nun großteils die russischen Autoritäten, was vor allem auf das Überlaufen von Kadyrow zurückzuführen ist (Gammer 2006: 216f).

Nach Achmad Kadyrows Ermordung im Jahre 2004 regiert seit 2007 sein Sohn Ramzan als Präsident die tschetschenische Republik, und die ungefähr 3.000 Mann umfassenden paramilitärischen „Kadyrowzy“ begehen im Namen des „Kampfes gegen den Islamismus“ weiterhin schwerste Menschenrechtsverletzungen an der Bevölkerung. Putin hat unterdessen den russischen Staat zentralisiert und fundamentale demokratische Rechte soweit eingeschränkt, dass nun in Russland quasi nur eine Partei („Edinaja Rossiia“) an der Macht ist und sich das Parlament, die lokalen Regierungen, der Wahlvorgang, das Rechtssystem und die Massenmedien mehr oder weniger in der Hand der *siloviki* befinden (ebd.: 124). Durch die Politik der „Tschetschenisierung“ kam es – trotz einiger Fortschritte im Wiederaufbau – bis heute zu keiner Stabilisierung der Lage in Tschetschenien, und es herrscht nach wie vor kein positiver Frieden, welcher über die bloße Abwesenheit von „Krieg“ hinausgeht. Obwohl der damalige russische Präsident Dimitri Medwedew im April 2009 Tschetscheniens Status als „Zone für die Durchführung antiterroristischer Operationen“ aufgehoben hat und 20.000 russische SoldatInnen aus der Region abberufen wurden, tat dies der Gewalt keinen Abbruch und es kam zu weiteren Terroranschlägen in Tschetschenien und Russland. Im Sommer 2010 starteten etwa islamistische RebellInnen Angriffe auf das – beinahe zu einer Festung ausgebauten – Dorf Zentoroi, in dem der Clan von Ramzan Kadyrow beheimatet ist, gefolgt von einem Überfall auf das tschetschenische Parlament in Grozny. Im Februar 2012 kam es in der Grenzregion zwischen Dagestan und Tschetschenien zu den schwersten Gefechten seit Jahren, bei denen 23 Menschen – darunter v.a. kremltreue Truppen und islamistische Rebellen/innen – ums Leben kamen. Außerhalb Tschetscheniens waren v.a. der Terroranschlag auf den Moskauer Flughafen „Domodedowo“ im Jänner 2011 mit 37 Toten sowie die Anschläge auf die Moskauer U-Bahn im März 2010 mit 40 Toten Zeichen dafür, dass der Tschetschenienkonflikt keineswegs „beendet“ und die Lage vor Ort „normalisiert“ sei. Im Zuge einer Umfrage des unabhängigen Moskauer Lewada-Zentrums im Jänner 2012 im Rahmen der russischen Präsidentschaftswahlen gaben in diesem Sinne auch 18 % der Befragten an, der zukünftige russische Präsident müsse „den Krieg in Tschetschenien beenden“. (Der Standard 2012a; Der Standard 2012b; Der Standard 2012 c; Quiring 2011; Schönfeld-Pfennigbauer 2011).³²

³² Einen besonders eindringlichen Einblick in die gegenwärtige Menschenrechtssituation in Tschetschenien vermittelt der Film „Barzakh“ von Mantas Kvedaravicius aus dem Jahre 2011, in dessen Rahmen auch in tschetscheni-

Als besonders beunruhigend erweist sich auch die Tatsache, dass sich die Gewalt innerhalb der letzten Jahre vermehrt in den Nachbarregionen Tschetscheniens – v.a. in Dagestan und Inguschetien – ausgebreitet hat, wie Manfred Quiring feststellt: „Auf Gewalt folgt weiterhin Gegengewalt durch staatliche Kommandos. Der Nordkaukasus wird zu einem einzigen ‚Gewaltstraum‘, in dem von der russischen Regierung installierte Despoten wie Kadyrow selbstherrlich und brutal herrschen“ (Quiring 2011: 24). Als Reaktion auf die Zunahme von Gewalt und Terror in der nordkaukasischen Region hat die russische Armee Ende März 2012 30.000 SoldatInnen nach Dagestan verlegt. Aufgrund der Olympischen Spiele in Sotchi 2014 hat die russische Führung überdies ein spezielles Interesse daran, die Situation vor Ort soweit wie möglich unter Kontrolle zu bringen – v.a. auch im Hinblick darauf, dass diese Großveranstaltung von den Rebellen/innen im Nordkaukasus dafür genutzt werden könnte, um für ihre politischen Anliegen weltweite Aufmerksamkeit zu erhalten (Der Standard 2012d; Quiring 2011).

Nach diesem geschichtlichen Überblick wird nun anschließend näher auf die „Symbolic Politics Theory“ von Stuart Kaufman eingegangen, welche in weiterer Folge für eine Erklärung des Ausbruchs der rezenten Tschetschenienkriege herangezogen werden soll.

3.2. Die „Symbolic Politics Theory“

Stuart Kaufman (2001) versucht in seiner „Symbolic Politics Theory“ herauszuarbeiten, welche Voraussetzungen zum Ausbruch kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen führen und durch welchen Mechanismus diese mobilisiert werden, um für ihre eigene Ethnie zu kämpfen und zu sterben. In der Auseinandersetzung zwischen *instrumentalism* und *primordialism*³³ positioniert sich Kaufman zwischen diesen beiden theoretischen Auffassungen über die Ursprünge von ethnischen Gruppen. So kritisiert er die Behauptungen der AnführerInnen und IdeologInnen ethnischer Gruppen, dass diese in ihrer gegenwärtigen Form schon seit Jahrhunderten bestehen: „In ethno-nationalist mythology, the

ethnic group has existed for millenia, and has always yearned for a country of its own; this is the ‚primordialist‘ theory of ethnicity“ (Kaufman 2001: 4).

In Anspielung auf verschiedene ethnische Gruppierungen am Balkan und im Südkaukasus bezeichnet er die dort vorhandenen Ausprägungen von ethnischem Nationalismus dagegen eher als eine moderne Ideologie: „(...) it is only in the twentieth century that they were convinced to adopt these identities on the basis of a shared language, religion, and historical mythology. Before that, identities were typically much more local. Ethnic groups are not necessarily ‚primordial‘ at all“ (ebd.: 5).

Basierend auf solchen Vorstellungen von der „Ursprünglichkeit“ ethnischer Gruppen werden kriegerische Auseinandersetzungen zwischen solchen in öffentlichen wie auch wissenschaftlichen Diskursen oft als das Resultat von „*ancient hatreds*“ – also von seit langem bestehenden, historischen Feindschaften – dargestellt. Dass diese Auffassung von ununterbrochenem, uraltem Hass in der Regel nicht der Wahrheit entspricht, exemplifiziert Kaufman am Beispiel der Kriege zwischen Serbien und Kroatien im Rahmen des Jugoslawienkonfliktes in den 1990er Jahren. So zeichnete sich etwa Bosnien aus einer historischen Perspektive für die längste Zeit durch die friedliche Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen aus. Darüber hinaus sind die Ursprünge der rezenten Konflikte am Balkan und im Südkaukasus das Produkt von Auseinandersetzungen, die im 20. Jahrhundert ihren Ursprung haben, und nicht auf uralte Feindschaften zurückzuführen – obwohl dies von den Kriegsparteien oft behauptet wird (ebd.: 3ff).

Auf der anderen Seite ist aber auch eine rein instrumentell begründete Auffassung von Ethnizität zu hinterfragen, welcher zufolge ethnische Gruppen von manipulativen Führungspersonen nur „konstruiert“ werden um politische und ökonomische Ziele zu erreichen. Durch diesen Fokus übersieht man nämlich leicht die Bedeutung historischer und situativer Faktoren. Überdies erklären instrumentelle Theorien kaum, warum ethnische Gruppen zusammenhalten und *wie* und *wodurch* die Mitglieder einer ethnischen Gruppe mobilisiert werden, um für diese zu kämpfen. Diese Ansätze gehen in der Regel davon aus, dass ethnische Gewalt darauf zurückzuführen ist, dass Menschen rational handeln und sich der Gewalt bedienen, um ihre eigenen (ökonomischen) Interessen durchzusetzen. Jedoch ist die Partizipation in einem Bürgerkrieg – für die breite Masse – nicht wirklich als ökonomisch rational zu betrachten, da durch diesen oft die Nationalökonomie und der für diese notwendige Handel zum Erliegen kommt, Fabriken und

schen Foltergefängnissen gefilmt wurde (siehe auch: <http://www.barzakhfilm.com>, Zugriff: 30.3.2012).

³³ Innerhalb der Sozialwissenschaften gibt es eine kontroverse Debatte über die Ursprünge ethnischer Gruppen. Die AnhängerInnen des *primordialism* gehen davon aus, dass ethnische Gruppen schon seit Ewigkeiten bestehen. Laut der Theorie des *instrumentalism* dagegen werden ethnische Gruppen von ethnischen AnführerInnen konstruiert, um dadurch ihre partikularen Interessen – die oft ökonomischer Natur sind – zu erreichen. Auf diese Debatte wird in Kapitel 4.3. noch ausführlicher eingegangen.

Infrastruktur zerstört werden und potentielle Arbeitskräfte zu KämpferInnen, Flüchtlingen und Opfern werden (ebd.: 7ff; 18f).

Kaufman dagegen kombiniert die Argumente von instrumentellen und „primordialen“ Theorien zu seiner „Symbolic Politics Theory of Ethnic War“. Er argumentiert, dass Menschen „reluctant decision makers“ sind, da sie oft Angst haben, eine falsche Entscheidung zu treffen. Aus diesem Grund entscheiden sich Menschen – besonders wenn es darum geht zu handeln – bei der Wahl zwischen unterschiedlichen Optionen eher für diese, welche sie emotional anspricht anstatt gemäß einer Kosten-Nutzen-Kalkulation Entscheidungen zu treffen (Kaufman 2001: 27). Somit beeinflussen Emotionen die Präferenzen und dadurch auch die Entscheidungen von Individuen. In der Politik geht es in der Regel darum, die Emotionen von Menschen zu manipulieren, und Symbole liefern das Werkzeug für diese Manipulation – die Hauptaussage der „Symbolic Politics Theory“ lautet somit: „(...) people make political choices based on emotion and in response to symbols (...)“ (ebd.: 29).

Diese Symbole erlangen ihrerseits ihre Bedeutung von emotional aufgeladenen Mythen, welche bestimmten Ereignissen und Handlungen einen besonderen Sinn geben – wie etwa durch die Zuschreibung, wer als Feind/in oder Held/in zu betrachten ist.³⁴ Ob diese Mythen objektiv gesehen wahr sind oder nicht, ist dabei irrelevant: Entweder diese objektiven Fakten bestätigen den Mythos ohnehin und sind somit überflüssig, oder sie widersprechen ihm und werden somit als unglaubwürdig angesehen und abgelehnt (ebd.: 28).

Dieses Netz von Mythen und den dazugehörigen Symbolen bezeichnet Kaufman als den *myth-symbol complex*, welcher laut Anthony Smith (1986) alle Elemente, die eine ethnische Gruppe ausmachen, umschließt (Kaufman 2001: 16).³⁵ Somit besteht ein enger Zusam-

menhang zwischen ethnischer Identität einerseits und dem *myth-symbol complex* andererseits:

„The core of ethnic identity is the ‚myth-symbol complex‘ – the combination of myths, memories, values and symbols that defines not only who is a member of the group but what it means to be a member. The existence, status, and security of the group thus come to be seen to depend on the status of group symbols, which is why people are willing to fight and die for them – and why they are willing to follow leaders who manipulate those symbols for dubious or selfish purposes“ (ebd.: 25).

Dadurch ergibt sich auch die von Kaufman propagierte Synthese zwischen *primordialism* und *instrumentalism*: Ethnische oder nationale FührerInnen entwerfen nationalistische Identitäten, instrumentalisieren aber Symbole und Stichwörter, welche stark mit der kulturellen Vergangenheit der Gruppe zusammenhängen und ursprünglich die Verteidigung der eigenen *kinship*-Gruppe gegen äußere Gefahren aktiviert haben. Wie schon erwähnt muss somit die Definition von ethnischer Identität innerhalb eines gewissen historischen und kulturellen Frameworks stattfinden, um als plausibel wahrgenommen und akzeptiert zu werden. Um die Verbindung zwischen Ideen wie „Heimatland“ und „Familie“ herzustellen, werden von NationalistInnen auch oft Symbole wie das des „Vaterlandes“ verwendet (ebd.: 24f).

Somit nimmt das Konzept der Ethnizität einen zentralen Stellenwert in der „Symbolic Politics Theory“ und bei der Mobilisierung von ethnischen Gruppen generell ein:

„Ethnicity is a rich resource for politicians engaged in symbolic politics because it is so emotionally laden (...) Furthermore, a threatened ethnic symbol can be used to tap a number of values and emotions simultaneously – especially fellow-feeling among those in the group, shared feelings of superiority over and threat from the out-group – in addition to perceptions of conflict of interests (...) if ethnicity is an emotional bond evoking kinship feelings, then emotional appeals to that bond should be the basic mechanism by which ethnic mobilization works“ (ebd.: 29).

³⁴ Laut Kaufman ist ein Mythos eine Vorstellung, die von einer Gemeinschaft geteilt wird und bestimmten Ereignissen und Handlungen eine besondere Bedeutung gibt. Ein Symbol dagegen ist ein emotional aufgeladener Verweis auf einen Mythos (Kaufman 2001: 16).

³⁵ Laut Anthony Smith (1986: 22-28) definiert sich eine ethnische Gruppe über fünf Eigenschaften: einen Gruppennamen, eine angenommene gemeinsame Abstammung, gemeinsame historische Erinnerungen, Elemente einer gemeinsamen Kultur wie etwa Sprache oder Religion und die Zugehörigkeit zu einem bestimmten (historisch oder fiktiv definierten) Territorium. Kaufman (2001: 16) greift in seiner Theorie auf diese Definition zurück; in Anbetracht der unter Kapitel 2.2. bereits diskutierten Ethnizitätstheorien soll an dieser Stelle jedoch auch auf die Konstruiertheit und die situationsbezogene Relevanz und Wandelbarkeit unterschiedlicher ethnischer „Eigenschaften“ hingewiesen werden. Weiters ist auch die Akzeptanz der selbstdefinierten ethnischen Identität seitens anderer Gruppen vonnöten, damit diese wirksam ist. In der weite-

ren Anwendung der „Symbolic Politics Theory“ sind somit die Begriffe „ethnische Gruppe“ und „Ethnizität“ im Sinne der unter Kapitel 2.2. angeführten Theorien zu verstehen.

3.2.1. Voraussetzungen für den Ausbruch eines *ethnic war*³⁶

Laut Kaufman gibt es drei Grundvoraussetzungen, die für den Ausbruch eines *ethnic war* gegeben sein müssen (ebd.: 30-34):

- *Myth-Symbol Complex*: Zunächst sind Mythen, die Feindseligkeiten gegen eine andere Gruppe rechtfertigen, von großer Bedeutung. Die Mobilisierung ethnischer Gruppen mittels ethnischer Symbole setzt somit einen *myth-symbol complex* voraus, welcher Feindseligkeiten gegenüber einer anderen ethnischen Gruppe legitimiert – dies kann etwa dadurch geschehen, dass ein bestimmtes Territorium als das Heimatgebiet der eigenen Gruppe definiert wird und somit verteidigt und politisch dominiert werden muss, oder dadurch, dass ein mythisches Feindbild konstruiert wird, mit dem man die andere Gruppe identifiziert.
- *Ethnic fears*: Zweitens müssen Ängste vor der Auslöschung der eigenen ethnischen Gruppe gegeben sein. Solche extremen Ängste rechtfertigen in weiterer Folge eine feindselige Haltung gegenüber der anderen, feindlichen Gruppe sowie auch die Ergreifung außerordentlicher Maßnahmen zwecks Selbstverteidigung. Der *myth-symbol complex* dient dabei oft als Urheber dieser Ängste, indem er die eigene Gruppe als besonders bedroht und als potenzielles Opfer darstellt. HistorikerInnen und nationalistische FührerInnen überbetonen dabei besonders das durch die andere Gruppe erlittene Unrecht – wobei es in den meisten Fällen von *ethnic wars* tatsächlich der Fall war, dass eine Gruppe in der Vergangenheit von der anderen dominiert und unterdrückt wurde, was die Ängste vor der Auslöschung der eigenen Gruppierung umso plausibler erscheinen lässt. Demographische Bedrohungen können dabei auch ein Auslöser von solchen Ängsten sein, besonders wenn es sich bei der eigenen Gruppe um eine Minderheit in einem von einer Mehrheit dominierten Territorium handelt – wie dies auch das Beispiel der PalästinenserInnen in Israel veranschaulicht. Somit stellen nationalistische FührerInnen – selbst wenn diese Angriffs-

kriege führen – die eigene Gruppe als bedroht dar, um gewalttätige Handlungen unter dem Vorwand der Selbstverteidigung zu legitimieren.

Oft kommt es im Vorfeld des Ausbruches ethnischer Konflikte auch zu einem so genannten *security dilemma* – welches dadurch entsteht, dass eine Gruppe aufgrund von Ängsten vor der Auslöschung der eigenen Existenz durch die feindliche Gruppierung immer mehr aufrüstet, um sich vor dieser zu schützen. Da sich dadurch wiederum die andere Gruppe bedroht fühlt, rüstet auch diese auf um sich adäquat zur Wehr setzen zu können. Somit steigt auch die Wahrscheinlichkeit, dass die Situation zwischen den beiden Opponenten eskaliert und es zu einem Ausbruch von Gewalt kommt (ebd.: 9f).³⁷

- *Die Gelegenheit zur Mobilisierung (opportunity)*: Schließlich muss auch die Gelegenheit (*opportunity*) und Möglichkeit gegeben sein, ethnische Gruppen mobilisieren zu können. So lange übergeordnete, starke staatliche Strukturen vorhanden sind, kann ethnische Mobilisierung und ein Ausbruch von Gewalt nur in geringem Maße stattfinden, da diese Tendenzen vom staatlichen Gewaltmonopol unterdrückt würden. Sobald jedoch die staatlichen Repressionsmechanismen und das staatliche Monopol geschwächt werden – wie etwa in der Sowjetunion durch die Einführung von Perestroika und Glasnost unter Gorbatschow – ergibt sich für ethnische Gruppen dadurch eher die Möglichkeit ihre nationalen Interessen zu formulieren und durchzusetzen. Neben diesen internen Faktoren können aber auch externe Faktoren die Dynamik hin zu einem *ethnic war* verstärken, beispielsweise durch die Unterstützung extremistischer Eliten durch externe Mächte und Gruppen. Diese Hilfestellung kann sich etwa in Form von Geldüberweisungen, Waffenlieferungen, logistischer

³⁷ Im Kontext des Tschetschenienkonfliktes identifiziert auch Ekaterina Sokirianskaia (2008: 115) in der Periode vor dem Ausbruch des ersten Krieges 1994 ein *security dilemma*, welches von Dudajew zwecks Mobilisierung der eigenen Gruppe instrumentalisiert wurde. Sie definiert *security dilemma* folgendermaßen:

„Security dilemma is, according to the theory of international relations, the situation when a state starts to perceive another state as a security threat and develops a hostile image of that state by seeing as aggressive the behavior others might see as neutral, ignoring or distorting gestures others might consider as friendly, and overstressing unfriendly and hostile actions and incompatible interests. Having done so, the state starts to prepare its military and population for war, which oftentimes spirals into a military confrontation“ (ebd.: 137).

³⁶ Laut Kaufman ist ein *ethnic war* zu definieren als ein „(...) war in which the key issues at stake (...) involve either ethnic markers such as language or religion or the status of ethnic groups themselves. A war is an organized armed combat between at least two belligerent sides in which at least one thousand people are killed“ (Kaufman 2001: 17).

und auch propagandistischer Unterstützung äußern.

Durch eine Zunahme von ethnischen Ängsten, von durch Mythen gerechtfertigten Feindseligkeiten und von *opportunity* kommt es dann laut Kaufman ziemlich wahrscheinlich zum Ausbruch eines *ethnic war*. Ängste und Feindseligkeiten können etwa aktiviert werden durch einen gewalttätigen Vorfall, der negative ethnische Stereotype bestätigt, durch die Manipulation ethnischer Symbole durch eine Führungsperson oder durch eine als bedrohlich empfundene Umverteilung politischer Macht (ebd.: 34). Diese drei Faktoren verstärken einander somit und resultieren in einem Teufelskreis, der zum Ausbruch ethnisch motivierter Gewalt führen kann:

„The symbolic politics theory therefore holds that if the three preconditions – hostile myths, ethnic fears and opportunity – are present, ethnic war results if they lead to rising mass hostility, chauvinist mobilization by leaders making extreme symbolic appeals, and a security dilemma between groups“ (ebd.).

Falls jedoch eine dieser drei Voraussetzungen nicht gegeben ist, kann Kaufman zufolge eine kriegerische Auseinandersetzung prinzipiell verhindert werden (ebd.). Abschließend unterscheidet Kaufman noch zwischen zwei Arten von ethnischer Gewalt: *mass-led violence* und *elite-led violence*. Wenn Vorurteile und ethnische Feindseligkeiten besonders ausgeprägt sind, bricht ethnische Gewalt oft schon aus, wenn sich die Gelegenheit dazu ergibt. In diesem Fall gibt es schon viele extremistische AnhängerInnen innerhalb einer ethnischen Gruppe und die ethnische Bewegung ist somit als *mass-led* zu bezeichnen. Wenn diese jedoch nur in geringem Maße vorhanden sind und ethnische Existenzängste vor allem von manipulativen Führungspersonen propagiert werden, spricht man dagegen von *elite-led violence* (ebd.: 12; 36ff).

Bevor in Kapitel 3.3. die „Symbolic Politics Theory“ auf die rezenten Tschetschenienkriege angewendet wird, wird zunächst noch auf die sozialanthropologische Bedeutung und die Funktionen von Mythen eingegangen.

3.2.2. Über die allgemeine Bedeutung und die Funktionen von Mythen

Spätestens seit Claude Lévi-Strauss (u.a. 1967) wird in der anthropologischen Disziplin der Mythos als eine Sprache gesehen, die zwar über die Wirklichkeit spricht, diese jedoch nicht linear widerspiegelt. Auch in dem 1997

von Geoffrey Hosking und George Schöpflin herausgegebenen Sammelband „Myths and Nationhood“ wird die Rolle von Mythen aus einer anthropologischen Perspektive betrachtet, welche nachfolgend kurz dargestellt werden soll. Joanna Overing verweist zunächst auf die ursprüngliche Unterscheidung in der griechischen Philosophie im 5. Jahrhundert v. Chr. zwischen den Begriffen *logos*, welcher auf die Wahrheit basierend auf logische Kriterien abzielt, und dem des *muthos*, welcher eher mit dem Märchenhaften und Phantastischen assoziiert wurde. In der anthropologischen Disziplin ist diese Unterscheidung ursprünglich übernommen worden und Mythen wurden als erfundene Geschichten über die Vergangenheit angesehen, als Narrative, welche oft auch die phantastischen Ursprünge eines Volkes zum Ausdruck bringen. Hier ergibt sich jedoch das methodologische Dilemma in der Anthropologie: Einerseits untersucht man in einer gewissen Weise die Realitätskonstruktionen anderer Völker, andererseits muss man diese jedoch mit den eigenen Interpretationen in Einklang bringen. Einer der Gründungsväter der Disziplin, Bronislaw Malinowski, bemerkte diesbezüglich, dass die Menschen, die über die Mythologie des eigenen Volkes erzählen, diese oft als gelebte Realität empfinden. Da die Sicht der Einheimischen in der Regel als rational betrachtet wird, stellt sich somit die Frage, wie man ihre oft seltsam anmutenden Äußerungen bezüglich der eigenen Mythologie interpretieren soll (Overing 1997: 4ff).

Trotz der teilweisen Überschneidungen zwischen den beiden Theoriesträngen unterscheidet Overing grundsätzlich zwischen zwei Ansätzen bezüglich Mythen in der anthropologischen Disziplin. Im von Émile Durkheim geprägten britischen Funktionalismus wird konstatiert, dass die Funktion eines Mythos nicht auf die Erklärung einer „metaphysischen Wahrheit“ abzielt, sondern vor allem den sozialen Zusammenhalt innerhalb einer Gruppe sowie die traditionelle Ordnung stärkt. Ob die betroffenen Mitglieder der Gruppe den oft irrationalen Inhalt der Mythen glauben, ist irrelevant, da die Symbole des Mythos einen metaphorischen Wert haben und vorrangig der Funktion der Aufrechterhaltung der vorherrschenden sozialen Ordnung dienen. Malinowski weist in diesem Kontext auch auf die soziale Macht von Mythen hin, durch welche Ungleichheiten und Privilegien fortgeschrieben werden können. Der von Claude Lévi-Strauss stark geprägte französische Strukturalismus sieht dagegen die Bedeutung des Mythos auf einer unterbewussten Ebene und in der Beziehung der mythischen Elemente zueinander verankert, weshalb auch die Ebene der Narrative für Lévi-Strauss nur wenig bedeutsam ist.

Ungeachtet der verschiedenen theoretischen Interpretationsmuster ist es Malinowski zufolge jedoch von größter Wichtigkeit, die Bedeutung von Kultur und Mythen aus einer indigenen Sicht zu verstehen (ebd.: 4-9).

Da sich Mythen in der Regel mit den Schlachten von HeldInnen und GöttInnen sowie der Konstruktion des eigenen Universums auseinandersetzen, beziehen sie sich auch zwangsläufig auf FeindInnen, vor denen man sich in Acht nehmen muss. Somit implizieren Identitäten, die auf Mythen basieren, auch Abgrenzung und das Konzept von „Andersheit“. Insofern sind diese oft nicht subtil angelegt, sondern übertreiben oft die Maßlosigkeit und die Bedrohung durch den verachteten „Anderen“ (ebd.: 16). Zusammenfassend weist Overing darauf hin, dass Mythen von den betroffenen Völkern oft als wahr empfunden werden und dieses Faktum auch durch die Wissenschaft nicht geändert werden kann:

„The power of mythic schemes of alterity should not be underestimated, for people and nations act in accordance with such myths. This is one reason that I find it unhelpful to speak of ‚the mythic‘ as an illusory and irrational way of thinking. To categorize it as such does not reduce its strength in the ordering of people’s actions, whether of the everyday or on a grander scale“ (ebd.: 18).

Laut George Schöpflin können Mythen für ethnische Gruppen und Nationen auch verschiedene vitale Funktionen einnehmen. So sind diese für Kollektive wichtig, um die Grundlage ihrer Existenz zu begründen und ihre Moral- und Wertesysteme zu bestimmen. Schöpflin definiert in diesem Sinne einen Mythos als ein „(...) set of beliefs, usually put forth as a narrative, held by the community about itself“ (Schöpflin 1997: 19). Zudem schaffen Mythen ein intellektuelles und kognitives Monopol, indem sie versuchen die einzig zulässige Weltanschauung darzustellen, was auch äußerst wichtig für den Zusammenhalt innerhalb einer Gemeinschaft ist. Durch sie werden Grenzen innerhalb einer Gruppe wie auch gegenüber äußeren Kollektiven gezogen. Weiters weist Schöpflin auf den engen Zusammenhang zwischen Mythen, Ritualen und Symbolen hin. Während der Mythos ein Narrativ darstellt, ist ein Ritual als dessen Artikulation und Ausübung zu verstehen; Symbole dagegen stellen die Grundbausteine für Mythen dar, und die Akzeptanz und Verehrung von Symbolen ist wiederum ein wichtiger Aspekt von Ritualen. Mythen sind somit in Ritualen, Liturgien und Symbolen verschlüsselt enthalten, und der Verweis auf ein Symbol kann oft ausreichend sein, um einen Mythos in Erinne-

rung zu rufen, ohne das dazugehörige Ritual ausüben zu müssen (ebd.: 19f). In diesem Erklärungsmodell lassen sich auch viele Ähnlichkeiten mit dem *myth-symbol complex* erkennen.

Mythen können auch ein Instrument sein um sich selbst zu definieren, da man durch das Akzeptieren der Überzeugungen, welche im Mythos enthalten sind, auch den Regeln der Gruppe zustimmt, die diese Weltanschauung vertritt. Der Mythos spricht dieser Gruppe besondere Eigenschaften zu und schafft somit eine Abgrenzung gegenüber anderen Gruppierungen. Weiters vereinfacht er Komplexität, und durch die Standardisierung von Kognitionen wird Zusammenhalt hergestellt und eine kollektive Reaktion möglich gemacht (ebd.: 22ff). Somit verwundert es kaum, dass vor allem im Bereich der Politik Mythen der Kollektivität eine wichtige Rolle einnehmen und die Kontrolle über diese von großer Bedeutung ist: „Those who can evoke myth and establish resonance can mobilize people, exclude others, screen out certain memories, establish solidarity or, indeed, reinforce the hierarchy of status and values“ (ebd.: 22).

In der Regel kontrollieren die politischen und intellektuellen Eliten innerhalb einer Gesellschaft diese Mythen, da sie über einen Zugang zur Öffentlichkeit verfügen und mit dieser kommunizieren können. Wichtig sind deshalb auch die elektronischen Medien, da diese nicht nur eine große Zahl von Menschen erreichen, sondern auch ein visuelles Bild von Mythen und somit auch eine mythische Realität inszenieren können. Wie auch bei der Konstruktion von ethnischer Identität ist bei der Schaffung von Mythen jedoch immer ein gewisser Bezug zu Ereignissen im kollektiven Gedächtnis vonnöten, um plausibel zu erscheinen und akzeptiert zu werden. Dabei sind auch das Vergessen und Verdrängen bestimmter Aspekte und das Überbetonen anderer von großer Bedeutung (ebd.: 25f).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass Mythen auch in die Kultur eingeschrieben sind, was einem Kollektiv die Möglichkeit gibt, in verschiedenen Situationen auf unterschiedliche Mythen zurückzugreifen. Schöpflin definiert Kultur als ein System kollektiv geteilter Ideen, Überzeugungen, Dispositionen und Übereinkünfte, welchem durch Mythen eine Struktur gegeben wird. Somit wird dieses kulturelle System von geteilten Mythen und Symbolen verkörpert, durch welche Menschen wiederum ihre Weltanschauungen kommunizieren können. Schöpflin identifiziert weiters mehrere Arten von Mythen, wie beispielsweise Mythen des Territoriums, des Leidens, der Ohnmacht, der ungerechten Behandlung, der Erwahlung, der militärischen Tapferkeit, der Wiedergeburt,

der Gründung und der Ethnogenese (ebd.: 27-35). Diese können eng miteinander verbunden sein und sich teilweise auch überschneiden, nichtsdestotrotz liegt ihnen allen eine grundlegende Funktion zugrunde: „(...) to ensure that the integrity of the group is safeguarded, that cultural reproduction is not prejudiced, and that the collective world made simple by myth remains, so that individuals may construct their identities as individuals and simultaneously as members of a community“ (ebd.: 35).

Nach der Erläuterung der „Symbolic Politics Theory“ und anthropologischer Konzeptionen von Mythen werden diese theoretischen Ansätze nachfolgend auf die rezenten Tschetschenienkriege angewandt.

3.3. Anwendung der „Symbolic Politics Theory“ auf das Fallbeispiel Tschetschenien

Zunächst muss angemerkt werden, dass der nationalistische Mobilisierungsprozess im Zuge der nationalen Revolution 1991 in Tschetschenien nicht direkt zum Ausbruch eines *ethnic war* geführt hat und dass es 1994 Russland war, das in der abtrünnigen Republik einmarschiert ist und somit den ersten Tschetschenienkrieg vom Zaun gebrochen hat. Dennoch ist die „Symbolic Politics Theory“ sehr gut dafür geeignet, den ethnischen Mobilisierungsprozess von der einseitigen Unabhängigkeitserklärung Tschetscheniens 1991 bis hin zur Mobilisierung für den bewaffneten Widerstand in den darauffolgenden Kriegen zu erklären.³⁸ In diesem Kontext spielte nämlich vor allem auch die Instrumentalisierung der tschetschenischen Mythologie, welche zu weiten Teilen auf den historischen Widerstand gegen Russland Bezug nimmt, eine wichtige Rolle. Schließlich erzeugten die Politik der tschetschenischen Führung Anfang der 1990er Jahre sowie die provozierenden Militäraktionen Russlands ein *security dilemma*, führten zu einer Verschlechterung der tschetschenisch-russischen Beziehungen und schufen ein radikalisiertes Klima, in welchem schließlich der erste Tschetschenienkrieg ausbrach.

Anschließend soll auf die drei Kriterien eingegangen werden, die laut der „Symbolic Politics Theory“ zum Ausbruch eines ethnischen Konfliktes führen.

3.3.1. Die Gelegenheit zur Mobilisierung (*opportunity*)

Wie schon im Kapitel 3.1.2. angedeutet ermöglichten Gorbatschows Reformen und die damit einhergehende Liberalisierung Ende der 1980er Jahre die Bildung unzähliger politisch motivierter Gruppierungen und in weiterer Folge auch von Sezessionsbewegungen. Zudem war Gorbatschows Politik gegenüber nationalistischen Protesten äußerst inkonsistent und schwankte zwischen Übertoleranz bis hin zur brutalen Niederschlagung von Aufständen, wie etwa 1989 in Tiflis, 1990 in Baku und 1991 in Vilnius und Riga – was wiederum noch größere Widerstände hervorrief. Weiters ging der Autoritätsverlust im Zentrum einher mit dem Überlaufen sowjetischer Eliten von der kommunistischen Partei zu den Nationalbewegungen in den einzelnen Republiken. Schließlich führten die wirtschaftliche Stagnation und die Destabilisierung der institutionellen Strukturen – welche sich vor allem in der Unfähigkeit äußerte, das multinationale sowjetische Reich zusammenzuhalten – zum Zusammenbruch des sowjetischen Systems. In solchen Zeiten des radikalen politischen und sozialen Umbruchs kommt es vermehrt zum Ausbruch ethnischer Konflikte (Hughes 2007: 166ff); eine Einschätzung, die auch Boris Jelzin im Hinblick auf die multiethnische Sowjetunion teilte: „Die schreckliche Wahrheit besteht darin, daß der Totalitarismus Zeitzunderminen in die Beziehungen zwischen den Nationalitäten gelegt hat. Leider beginnen diese in unserer Zeit der Umbildungen zu explodieren“ (Rossijskaja Gazeta, 24.2.1994, S. 1 zit. nach Halbach 1995: 201).

In diesem Sinne war die einseitige Unabhängigkeitserklärung Tschetscheniens im Kontext der damaligen Zeit keineswegs ungewöhnlich oder „irrational“. Speziell in Zeiten des Umbruchs ist der Bezug auf ethnische Symbole, Sprache, Religion und *kinship* notwendig, um ethnische Identitäten aufrecht erhalten zu können. Zudem werden soziale Identitäten am meisten hervorgehoben, wenn sie gefährdet scheinen (Eriksen 2002: 68). Aufgrund dieser Dynamiken in Zeiten sozialer und politischer Veränderungen behauptet Hughes (2007: 198) sogar, dass „Dudaev did not mobilize Chechnya’s national revolution in 1990-91, it mobilized him“. Dies würde auch für das Vorhandensein von *mass-led violence* nach Kaufman sprechen, da gewisse nationalistische Tendenzen und ethnische Antagonismen bereits durchaus in der Bevölkerung vorhanden waren.

Darüber hinaus ging der Zusammenbruch der Sowjetunion so schnell vor sich, dass sich auch der russische Staat nicht rechtzeitig auf

³⁸ So hat der rezente Konflikt mit Russland laut tschetschenischem nationalem Narrativ nicht erst 1994 begonnen, sondern schon 1991, als russische Truppen versuchten Dudajew seines Präsidentenamtes zu entheben (Gammer 2002: 122).

eine neue Ordnung der interethnischen Verhältnisse einstellen konnte. Da sich das Zarenreich und die Sowjetunion – im Gegensatz zu europäischen Kolonialmächten – durch eine weit nähere Verbindung zwischen Zentrum und Peripherie auszeichneten und sich somit im Laufe der Zeit viele Mischidentitäten, kulturelle Nähe und starke ökonomische Interdependenzen unter den Völkern des Russischen Reiches herausgebildet hatten, gestaltete sich auch der Zusammenbruch der Sowjetunion als umso destabilisierender. Als Tschetschenien 1991, begünstigt durch den Zerfall des Sowjetischen Reiches, die Möglichkeit ergriff, unabhängig zu werden, verfolgte Russland das Ziel seinen hegemonialen Einfluss in den post-sowjetischen Regionen sowie das nationalistische Selbstbild einer Großmacht (*derzhava*) aufrechtzuerhalten und jeglichen Sezessionsbestrebungen entgegenzuwirken (Hughes 2007: 177-180).

Aber auch das kommunistische Konzept des Föderalismus förderte längerfristig den Zerfall des Systems, da dieser einerseits eine Homogenisierung und die Schaffung einer „sowjetischen Identität“ propagierte, andererseits jedoch auch nationale Identitäten geschaffen und institutionalisiert wurden (ebd.: 189; vgl. auch Kapitel 2.2.3.). Im Zuge der Perestroika setzten sich dann zudem auch viele Völker des Reiches mit der eigenen Geschichte auseinander, was ja unter der Sowjetherrschaft zu unterbinden versucht wurde. Im Rahmen dieser Vergangenheitsbewältigung sahen sich viele dieser Gruppen als Opfer Russlands, was oft zu anti-russischen Einstellungen und damit einhergehend zu einem steigenden Nationalismus geführt hat. Viele AutorInnen und Intellektuelle versuchten nun, die nationalen Narrative ihrer Völker neu zu überarbeiten und gegen russische Geschichtskonstruktionen der „großen Völkerfreundschaft“ und ihrer angeblich „freiwilligen Integration“ in das Russische Reich anzuschreiben. 1989 kam es so etwa in der Zeitschrift „Fragen der Geschichte“ („Woprosy Istorii“) zu einer angeregten Diskussion unter sowjetischen HistorikerInnen über die Nationalitätenfrage und den Anschluss nicht-russischer Völker an das Russische Reich (auf Russisch wird dieser Diskurs *prisojedinenije* genannt), wobei WissenschaftlerInnen aus dem Kaukasus und Zentralasien für die historische Anerkennung der kolonialen Gewalt Russlands plädierten (Gökay 1998: 49f; Halbach 1995: 196; Layton 1994: 293; Szyszkowitz 2008: 93). Zusammenfassend kann der Zusammenbruch der Sowjetunion und die abnehmende Repression des Staates somit durchaus als Mitursache für den wachsenden Nationalismus in bestimmten Teilen

der tschetschenischen Bevölkerung gesehen werden:

„Chechnya was one of the most peaceful and stable parts of the former USSR on the eve of the USSR's dissolution in the late 1980ies. It was the context of the rise of nationalism in the Soviet Union under Gorbachev's liberalization, followed by the systemic collapse and a selective application of the principle of national self-determination, that provided the conditions for the conflict” (Hughes 2007: 184)

Weiters begünstigte das Vorhandensein eines großen Waffenarsenals in Tschetschenien den ethnischen Mobilisierungsprozess Anfang der 1990er Jahre und führte so zu einem *security dilemma*. Aufgrund der Schwächung der zentralen Kontrolle von Waffenbeständen im post-kommunistischen Kontext ging eine große Menge an leichtem und schwerem Kriegsmaterial von der Sowjetunion an Tschetschenien über. Im Juni 1992 konnte Dudajew den Abzug der föderalen Truppen aus Tschetschenien erzwingen, die ein großes Waffenarsenal zurückließen. Jedoch verkauften auch russische Militärs in großen Mengen Waffen an Dudajew und seine Truppen. Ebenso unterstützte Russland die „Internationale Brigade“, das damalige Bataillon von Bassajew, in ihrem Kampf in Abchasien Anfang der 90er Jahre; später sollte diese Kampfeinheit eine der erfahrensten und besten im ersten Tschetschenienkrieg im Kampf gegen die russischen Truppen sein (Hughes 2007: 179-183; Tishkov 2004: 64). Diese Fakten legen auch den Schluss nahe, dass Tschetschenien von der russischen Führung und dem Militär nicht als „ewiger Feind“ gesehen wurde, denn sonst wäre dieses mit Sicherheit nicht mit Waffen und logistischer Unterstützung versorgt worden. Somit hat die Bewaffnung des Dudajew-Regimes die Situation und die Dynamiken hin zu einer kriegerischen Auseinandersetzung zusätzlich verschärft: „The possession of an enormous military arsenal radically changed the internal dynamics in the republic. Local military groupings emerged, headed by charismatic leaders, and an emotionally charged climate of ‚the people's war‘ took hold in Chechnya” (Tishkov 2004: 64).

Ein letzter wichtiger externer Faktor, der die ethnische Mobilisierung und den Ausbruch gewaltsamer Auseinandersetzungen begünstigt hat, war die finanzielle und militärische Unterstützung des tschetschenischen Widerstandes durch islamistische Gruppen und Staaten. Vor allem in der Zwischenkriegszeit flossen große Summen aus der islamischen Welt nach Tschetschenien (siehe Kapitel 3.1.3.).

3.3.2. Ethnische Ängste vor der Auslöschung der eigenen Gruppe

Anfang der 1990er Jahre wurden seitens des Dudajew-Regimes auch Ängste geschürt, dass Russland die TschetschenInnen erneut unterdrücken würde und behauptet, dass somit eine friedliche Koexistenz innerhalb der Russischen Föderation nicht möglich sei. Aufgrund der jahrhundertelangen konfliktreichen historischen Beziehung zwischen Tschetschenien und Russland konnte Dudajew dabei auf viele traumatisierende Massaker und russische Versuche des Genozids an den TschetschenInnen zurückgreifen und diese instrumentalisieren. In diesem Zusammenhang lässt sich auch das von der „Copenhagen School in Security Studies“ entworfene Konzept der *securitization* gut anwenden, da dieses erklärt, wie ein bestimmtes Objekt – sei dies ein Staat, eine ethnische Gruppe oder etwa die globale Marktwirtschaft – als bedroht dargestellt wird und somit außerordentliche Maßnahmen gerechtfertigt werden, um es zu verteidigen.³⁹ Da diese angenommene Bedrohung existenzgefährdend ist, muss somit schnell gehandelt werden und denen, die mit der Beseitigung dieses Problems betraut sind, extensive Vollmachten übertragen werden, um die Bedrohung abzuwenden. Laut Vetlesen arbeiten die meisten Ideologien mit dem Konzept der *securitization*, welches eine potente Quelle für politische Mobilisierung darstellt, um einerseits das entsprechende Objekt zu schützen und andererseits diejenigen zu bekämpfen, die angeblich eine Gefahr dafür darstellen. Meistens werden diese oft konstruierten Ängste von Intellektuellen aller Art geschürt, worauf später noch einzugehen sein wird (Vetlesen 2005: 167-170).

Dudajew bediente sich wie gesagt ebenfalls der *securitization* und behauptete im August 1991, dass eine erneute Deportation der TschetschenInnen geplant sei. Im Hinblick auf die nationalistische Agitation des tschetschenischen Präsidenten konstatierte auch die NGO „International Alert“, dass Dudajew auf jegliche Kritik an seinem Regime nur mit dem weiteren Schüren von Ängsten bezüglich einer russischen Invasion reagierte – was jedoch eine vernünftige Einigung mit Russland ungemein erschwerte. Viele Leute dachten nun, dass – um jegliche zukünftige Diskriminierung gegen das tschetschenische Volk zu unterbinden – die Kontrolle über die Republik in Form der

Unabhängigkeit notwendig wäre. Laut Tishkov hat zur Zeit der tschetschenischen Revolution dieses „kollektive Leiden der TschetschenInnen“ in der Vergangenheit mehr noch als etwa Religion, Sprache und Kultur die tschetschenische Identität definiert und verfestigt (Tishkov 2004: 53, 78-83).

Tschetschenischen NationalistInnen zufolge versuchte Russland seit seinem Vordringen in den Kaukasus das tschetschenische Volk zu vernichten. Die konfliktreiche tschetschenisch-russische Geschichte wird dabei laut Gammer (2002) in vier unterschiedliche Phasen eingeteilt, wobei die Deportation unter Stalin besonders hervorgehoben wird.⁴⁰

Zunächst sind die ersten russischen Versuche im 18. und 19. Jahrhundert, den Kaukasus zu unterwerfen, zu nennen. Im Zuge des gewaltsamen Vorgehens der russischen Truppen gegen die Kaukasusvölker kam es häufig zu so genannten „Strafexpeditionen“, in welchen ganze Dörfer, Wälder, Gärten und Felder niedergebrannt sowie Viehbestand und bewegliche Güter geplündert wurden. Durch diese Politik wurden viele TschetschenInnen von den fruchtbaren Gegenden in die Berge vertrieben, wo diese oft an Hunger gestorben sind. Nach Ende der Muridenkriege Ende der 1850er Jahre wurden viele TschetschenInnen in das Innere Russlands bzw. auch um die 23.000 BewohnerInnen auch in das Osmanische Reich deportiert. Unter den genannten Strafexpeditionen wird in vielen tschetschenischen Narrativen und Liedern vor allem die Zerstörung des Dorfes Dadi Yurt im September 1819 durch den russischen General Yermolov hervorgehoben. Dieses Dorf soll der Legende zufolge von den tschetschenischen Männern heldenhaft verteidigt worden sein, während diese von den Mädchen im Dorf besungen wurden. Nach der Ermordung aller Männer sollen sich alle tschetschenischen Frauen – um nicht als Gefangene genommen zu werden – mit Dolchen ihr Leben genommen haben. Die wenigen Frauen, die von russischen Offizieren festgenommen wurden, sollen dann von einer Fähre in den Fluss gesprungen sein und den jeweiligen Offizier mit in den Tod gerissen haben. In diesem Sinne war die Schlacht von Dadi Yurt eines der einflussreichsten Ereignisse, das die Wahrnehmung der TschetschenInnen von Russland geformt hat, und sie spielt auch heute noch eine wichtige Rolle als Symbol von

³⁹ Laut den dänischen Politikwissenschaftlern Bagge Laustsen und Waever ist *securitization* folgendermaßen zu definieren: „(...) securitization is the intersubjective establishment of an existential threat with a saliency sufficient to have substantial political effects“ (Bagge Laustsen/Waever 2000: 708).

⁴⁰ Die Tatsache, dass die historischen russischen Kriegsverbrechen an TschetschenInnen von NationalistInnen in den 1990er Jahren instrumentalisiert wurden, soll jedoch keinesfalls die schrecklichen und aufs schärfste zu verurteilenden Massaker an der tschetschenischen Bevölkerung relativieren oder in Frage stellen.

Genozid und Widerstand (Gammer 2002: 128f; Gammmer 2006: 35f).

Die zweite Phase war von der sowjetischen Repression in den 1920er und 1930er Jahren geprägt. Neben Staatsterror, Massenverhaftungen und dem Transport in die GULAGs kam es in dieser Periode auch zu religiöser Verfolgung und der zweimaligen Änderung des tschetschenischen Alphabetes (zuerst in die lateinische, dann in die kyrillische Schrift). Diese „Russifizierungs“- bzw. „Entschetschenisierungs“-versuche werden von Seite tschetschenischer NationalistInnen als spiritueller und kultureller Genozid bewertet (Gammer 2002: 129).

Die schlimmste Katastrophe im kollektiven Gedächtnis der TschetschenInnen stellt jedoch deren Deportation unter Stalin 1944 dar, welche laut nationalistischem Narrativ den weitgehendsten und offensichtlichsten Versuch darstellt, die TschetschenInnen als Nation zu vernichten. Offiziell begründet wurde die Deportation mit der angeblichen Kollaboration der TschetschenInnen mit der deutschen Wehrmacht, obwohl diese kaum bis Tschetschenien vorgedrungen war. Schon während des wochenlangen Transportes nach Zentralasien starben viele aufgrund von Krankheiten, Hunger und den extremen Temperaturen. Nach ihrer Rückkehr in ihr Heimatterritorium 1957 wurde in allen Schulen in Grozny nur Russisch unterrichtet und das tschetschenische Volk wurde aus öffentlichen Publikationen und Textbüchern entfernt. Während der Zeit im Exil wurden die Häuser der TschetschenInnen hauptsächlich von RussInnen und UkrainerInnen besetzt und zudem Moscheen und Friedhöfe zerstört – was angesichts der großen Bedeutung der VorfahrInnen in der tschetschenischen Kultur besonders grausam war. Auch in dieser Phase gab es ein schreckliches Massaker; nämlich in Khaibakh, von wo die rund 770 dort lebenden TschetschenInnen aufgrund der Abgelegenheit des Bergdorfes nicht zu den nach Zentralasien fahrenden Zügen gebracht werden konnten und kollektiv in einer Scheune zusammengepfertcht und samt dieser verbrannt wurden. Dieses Ereignis verstärkte die Verbrechen in Dadi Yurt noch und gab ihnen eine zusätzliche Bedeutung.⁴¹ Anfang der 1990er Jahre wurden die übriggebliebenen Gebeine der Opfer neu begraben und in Khaibakh eine Gedenkstätte errichtet. Auch im

⁴¹ Wobei Anatol Lieven darauf hinweist, dass das Massaker von Khaibakh vor allem von drei ethnischen Georgiern zu verantworten ist, nämlich dem sowjetischen Oberst Gveshiani, seinem Vorgesetzten Beria und in letzter Instanz von Stalin. Insofern sieht Lieven Khaibakh – im Gegensatz zu den anderen russischen Verbrechen an TschetschenInnen – nicht als eine spezifisch „russisches“, sondern vorwiegend als ein „stalinistisches“ und „sowjetisches“ Massaker (Lieven 1998: 319).

Zentrum von Grozny wurde 1994 zum 50. Jahrestag der Deportation ein Mahnmal gebaut, welches hauptsächlich aus alten tschetschenischen Grabsteinen bestand, die in der Zeit des Exils von sowjetischen Autoritäten und zugewanderten RussInnen als Baumaterial verwendet wurden, um Straßen und Häuser zu errichten. In der Mitte des Denkmals befanden sich ein aus Stein gemeißelter Koran und eine große Faust, die ein aufgerichtetes Schwert nach oben hält. Die darunter stehende Inschrift in tschetschenischer Sprache lautet in etwa: „We will not weep; we will not weaken; we will not forget“ (siehe Anhang, Abbildung 2). Dass dieses Denkmal im ersten Tschetschenienkrieg zerstört wurde, 1997 wiederaufgebaut und dann im zweiten Krieg wiederum zerstört worden ist, steht Gammmer zufolge auch in einer gewissen Weise stellvertretend für das Schicksal des tschetschenischen Volkes (Gammer 2002: 130f; Gammmer 2006: 170-176; Lieven 1998: 319f). Schließlich kam es erst in den späten 1980er Jahren innerhalb der tschetschenischen und auch der sowjetischen Gesellschaft zu einer Aufarbeitung der Deportation. Diese fand vor allem in literarischer, poetischer und musikalischer Form ihren Ausdruck und war oft auch mit starken anti-russischen Gefühlen verbunden (Tishkov 2004: 30).⁴²

Die letzte Phase des versuchten Genozids an den TschetschenInnen sind die rezenten Tschetschenienkriege, in welchen vor allem durch die massiven Luftangriffe gesamte Dörfer ausgelöscht und tausende angebliche „Rebellen/innen“ in „Konzentrationslagern“ gefoltert wurden. Darüber hinaus sind bei der Bombardierung von Grozny 1995 wichtige kulturelle und historische Institutionen und unersetzbare Sammlungen von Dokumenten und Manuskripten zerstört worden, was auch als Versuch interpretiert wurde, die tschetschenische Kultur zu vernichten (Gammer 2002: 132). Das tschetschenische Dorf Samashki wurde zwischen 1995 und 1999 dreimal von den russischen Truppen militärisch angegriffen und über 800 ZivilistInnen kamen dabei ums Leben. Die Stadt stand 1995 für fünf Tage unter Beschuss, und diejenigen Männer, welche die Stadt verlassen wollten, wurden in ein Filtrationslager nach Mozdok gebracht und gefoltert (Akhtaeva 2005: 16-19). Somit steht Samashki in einer Reihe mit Dadi Yurt und Khaibakh als ein Symbol des russischen Genozids an den TschetschenInnen. Dieser Umstand schreibt bedauerlicherweise den Konflikt nur weiter fort, wie Kaufman aufzeigt: „Massacres suffered and battles fought – whether won or lost – provide new myths and symbols to be used in

⁴² Vgl. hierzu beispielsweise die Gedichte des heute in Europa lebenden Tschetschenen Aпти Bisultanov, welche 2004 gesammelt in deutscher Sprache erschienen sind.

further demonizing the enemy, justifying further fighting and delegitimizing the idea of a compromise peace" (Kaufman 2006: 205).

Somit erfüllte das Thema des Genozids zwei unmittelbare, politische Funktionen: Einerseits wollte man auf internationaler Ebene durch einen Appell an moralische und emotionale Grundsätze die Anerkennung der tschetschenischen Unabhängigkeit seitens der internationalen Gemeinschaft erreichen. Andererseits hatte dieses auch eine starke mobilisierende Wirkung innerhalb Tschetscheniens, so etwas wie die Deportation nicht wieder zuzulassen und deswegen gegen Russland erbitterten Widerstand zu leisten (Gammer 2002: 132).

Nach der Diskussion dieses Motivs des Genozids wird nun im nächsten Kapitel mit dem *myth-symbol-complex* die dritte Voraussetzung für den Ausbruch eines ethnischen Krieges herausgearbeitet.

3.3.3. Die Instrumentalisierung des tschetschenischen *myth-symbol complex* in den rezenten Tschetschenienkriegen

Um potentielle AnhängerInnen zu mobilisieren kommt es laut Eriksen oft zu einer Manipulation, Selektion und Reinterpretation geschichtlicher Ereignisse und der Verwendung „primordialer“ Symbole seitens ethnischer AnführerInnen (Eriksen 2002: 54, 90). Die Instrumentalisierung ethnischer Identität ist für ethnische Eliten oft der schnellste und „komfortabelste“ Weg, um an die Macht zu gelangen, und sie ist auch in den meisten Fällen erfolgreich. Dabei gibt es vor allem die Tendenz, relative Unterschiede zwischen ethischen Gruppen in absolute zu verwandeln, indem man jemandem entweder die Identität als Tschetschene/in oder die als Russe/in zuschreibt, welche jedoch als exklusive und einander ausschließende Kategorien dargestellt werden. Somit enthalten ethnopolitische Konflikte ein Element der Manipulation, welches von „ethnischen UnternehmerInnen“ dazu genutzt wird, um ihre partikularen Interessen zu verfolgen (Barbaschin 2008: 13-16). Auf die Rolle des *myth-symbol complex* bezugnehmend formuliert Hughes diesen Prozess folgendermaßen: „Elites, intellectuals in particular, tend to be seen as the key purposeful agents, organizing the political mobilization of nationalism and propagating and manipulating the growth of political myths and symbols to construct a nationalist ideology and identity“ (Hughes 2007: 166).

Tishkov zufolge hat der Zusammenbruch der Sowjetunion zum Aufstieg mehrerer charismatischer AnführerInnen geführt, welche jedoch oft nicht über die nötige Kompetenz für das

entsprechende Amt verfügten. Auch Dudajew verfügte als ehemaliger Militärgeneral nicht über das notwendige Know-how, um einen Staat aufzubauen, propagierte in Zeiten der Instabilität und des Umbruchs unrealisierbare Projekte und ging gegenüber Russland auch keine Kompromisse bezüglich der Unabhängigkeit Tschetscheniens ein. Durch die Propagierung von Mythen des Kampfes und Sieges sowie der Feindschaft und Rache formte er so die Wahrnehmungen seiner AnhängerInnen und entwarf ein heroisches Bild von sich selbst. Aber Dudajew verfolgte auch ökonomische Interessen, was etwa das Geheimabkommen mit VertreterInnen der russischen Ölindustrie zeigt, in dem festgelegt wurde, dass 80% der Öleinnahmen aus Grozny nach Moskau überstellt werden und 20% im Besitz der tschetschenischen Führung bleiben sollten. Der wahre „Sündenfall“ Dudajews, der einen bewaffneten Konflikt unvermeidlich machte, war jedoch Gakayev zufolge, dass dieser eine Aufteilung der Öleinnahmen im Verhältnis von 50:50 zwischen Moskau und Grozny forderte. Aber auch andere Führungspersonen in Tschetschenien profitierten von der instabilen Situation in der Republik bzw. von den beiden Kriegen und überwiesen große Geldmengen auf ausländische Konten. Somit war der angeblich „mythologische Kampf“ gegen Russland durchaus auch auf finanzielle Anreize zurückzuführen (Tishkov 2004: 88-105). Dies erklärt auch die Wahrnehmung eines Teiles der tschetschenischen Bevölkerung, Anfang der 1990er Jahre von politischen FührerInnen mithilfe von Slogans und leeren Versprechungen manipuliert und gegen ihren Willen zum Kampf gegen Russland angestiftet worden zu sein (ebd.: 142ff).

Obwohl nationale Mythen und historische Antagonismen nicht als *ursächlicher* Grund für die Kriege der 1990er heranzuziehen sind, so haben sie doch eine große Rolle in der Mobilisierung von Teilen der tschetschenischen Bevölkerung gespielt. So konstatiert etwa Williams (2008: 156), dass die Kampfmotivation der tschetschenischen KämpferInnen (*bojeviki*) von einem von der baltischen Nationalbewegung inspirierten Nationalismus bis hin zu dem Bestreben reicht, sich an Russland für das erlittene Leid der VorfahrInnen und die Deportation 1944 zu rächen. Auch Smith (1998: 153f) kommt zu dem Schluss, dass die meisten *bojeviki* mobilisiert wurden durch die nationale Kriegsmythologie, die Verteidigung der Freiheit und die Überzeugung, die Kriege und Deportationen der Vergangenheit in Zukunft zu verhindern. Stellvertretend für diese These verweist Smith auf folgendes Zitat eines tschetschenischen Kämpfers: „(...) We're not fighting for Dudajew and we're not interested in

politics – we’re fighting for our land. We know what happened in 1944 and about the 19th century. All our history we’ve fought with the Russians and we just don’t want them here” (ebd.: 164).

Angesprochen auf die Rolle der tschetschenischen Mythologie im Mobilisierungsprozess Anfang der 1990er meinte auch die Profilkorrespondentin Tessa Szyszkowitz:

„Der psychische Zustand des gesamten Volkes äußerte sich insofern, dass innerhalb kürzester Zeit die Bilder der generationenlangen Verfolgung der Tschetschenen durch die Russen an die Oberfläche gebracht wurden und viele Leute sofort bereit waren diesen Krieg zu führen, um ihre seit Jahrhunderten in Frage gestellte Unabhängigkeit zu verteidigen. Dudajew brauchte nur an diese psychische Vorbedingung anzutippen und die Sache hat sich sofort explosiv entwickelt – das ist die Gefahr, wenn diese Mythenbildungen nicht kontrolliert werden (...) Aber aufgrund der Geschichte und der gepflegten nationalen Mythen über große und stolze Schlachten – die alle in Wirklichkeit furchtbare, blutige Niederlagen waren – dachten die Tschetschenen, sie hätten irgendeine Chance gegen Russland – was jedoch angesichts der Größe der tschetschenischen Nation und der russischen Armee äußerst unwahrscheinlich war. Insofern haben die nationalen Mythen eine große Rolle gespielt, und nicht gerade die beste“ (Interview mit Szyszkowitz; Wien-Moskau 2009).

Der von Szyszkowitz erwähnte Aspekt, dass Dudajew nur an diese „psychische Vorbedingung antippen musste“, spricht auch für das Vorhandensein einer *mass-led violence*, da gewisse *historical grievances* in der tschetschenischen Bevölkerung durchaus schon weitverbreitet waren und die Person des ethnischen Anführers somit eine vergleichsweise untergeordnete Rolle spielte.

Bei der Auseinandersetzung mit dem Tschetschenienkonflikt und angeblichen „*ancient hatreds*“ ist es einerseits von großer Bedeutung, dass man die historischen Faktoren des Konflikts nicht negiert oder vernachlässigt, andererseits darf man aber auch nicht einer historizistischen Interpretation der Ursachen der rezenten Kriege verfallen.⁴³ Dieser zufolge sind die kriegerischen Auseinandersetzungen der Gegenwart auf den jahrhundertelangen

⁴³ Diese wird vor allem von Seiten internationaler JournalistInnen, aber auch von PolitikerInnen und WissenschaftlerInnen vertreten. Tishkov spricht sich dagegen eher für einen konstruktivistischen Ansatz aus, der auch im Rahmen dieser Arbeit verfolgt wird (Hughes 2007: 172; Tishkov 2004: 49).

tschetschenisch-russischen Konflikt in der Vergangenheit zurückzuführen und stellen mit diesem eine Art Kontinuität dar. Solch historizistische Ansätze konservieren die Verhaltensmuster der TschetschenInnen im 18. und 19. Jahrhundert und projizieren diese oft unreflektiert auf die heutige Konfliktsituation, ohne auf die weitgehenden sozioökonomischen Interdependenzen und die Vermischung von Identitäten zwischen RussInnen und TschetschenInnen einzugehen (Hughes 2007: 1f, 7f).⁴⁴ In diesem Zusammenhang stellt Hughes folgende berechnete Frage in den Raum:

„The question is whether we should view this and other historical episodes of the colonial era as having an ongoing hold over Russian-Chechen relations, or as providing a pool of symbolic referents that could be selectively revitalized to assist the nationalist mobilization in the specific context of 1990-91” (ebd.: 8).

Zudem vernachlässigen historizistische Erklärungsversuche durch die Fokussierung auf „*ancient hatreds*“ zwischen Russland und Tschetschenien gegenwärtige Faktoren des Konfliktes, wie etwa den strukturellen Kontext des Zusammenbruchs der Sowjetunion und die unzähligen kontemporären Kriegsinteressen, AkteurInnen, Strategien und Dynamiken. Auch ist der gegenwärtige Konflikt nicht statisch geblieben, sondern hat sich mehrfach transformiert: War er ursprünglich von einem säkularen Nationalismus geprägt, so kam es mit der Zeit zu einer Islamisierung des Widerstandes und kürzlich zur „Tschetschenisierung“ des Konfliktes auf einer innertschetschenischen Ebene. Auch wurde der Konflikt von Putin, Jelzin und Dudajew benutzt, um ihre eigenen politischen Interessen zu verfolgen (ebd.: 200f). Tishkov ist ebenfalls der Meinung, dass die Vergangenheit – vor allem die, die nicht persönlich erlebt worden ist – keineswegs als ursächlicher Grund für den rezenten Konflikt herangezogen werden kann, sondern dass eher kontemporäre AkteurInnen mit ihren kontemporären Problemen und Zielen dafür verantwortlich zu machen sind: „Can’t we use history as a tool for understanding a conflict, rather than seeing it as a primordial force predetermining it?“ (Tishkov 2004: 17). Eine überzeugende Argumentation gegen historizistische und auf „*ancient hatreds*“ basierende Erklärungsmodelle liefert auch Robert Bruce Ware (2005: 88f). Dieser weist darauf hin, dass auch die tschetschenische Nachbarrepublik Dagestan in den Muridenkriegen gemeinsam mit den TschetschenInnen gegen

⁴⁴ Diese sollen im Kapitel 4 noch ausführlicher behandelt werden.

Russland gekämpft hat – Imam Schamil war ja Dagestaner –, sich nach diesen Mitte des 19. Jahrhundert jedoch mit dem russischen Staat arrangiert hat und seitdem gute Beziehungen mit diesem pflegt. Weiters wurden im Jahre 1944 unter Stalin neben den TschetschenInnen auch andere Völker des Kaukasus und der Sowjetunion deportiert – wie bspw. das Nachbarvolk der InguschInnen, die KrimtatarInnen, die KalmückInnen und die Wolgadeutschen. Für diese stellte die Deportation jedoch kein *chosen trauma* dar und es kam auch zu keinen Sezessionsbestrebungen Anfang der 1990er Jahre. Dieses Argument spricht somit einmal mehr für die Bedeutung von nationalen Mythen und deren Instrumentalisierung durch ethnische Eliten im Kontext des Tschetschenienkonfliktes.

Zunächst startete der Mobilisierungsprozess in Tschetschenien Anfang der 1990er mit der Propagierung von Slogans über die „nationale Revolution“ und der Anprangerung des „russischen Imperialismus“. Zahlreiche tschetschenische und auch russische AutorInnen verfassten nationalistische Broschüren über die heroische Geschichte der TschetschenInnen; es fanden aber auch wissenschaftliche Konferenzen statt, in denen die Unabhängigkeit Tschecheniens gefordert wurde. Die UrheberInnen dieser moralischen und ideologischen Argumente für die Abspaltung von Russland kämpften in der Regel jedoch nicht selber – diese Aufgabe wurde eher von jungen Männern in ländlichen Regionen oder in der städtischen Peripherie übernommen. Nach der Transformation dieser verbalen in physische Gewalt und dem Ausbruch kriegerischer Handlungen wurden die ursprünglichen Slogans jedoch nicht nur transformiert, sondern oft auch einfach vergessen (Tishkov 2004: 150).

Eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung spielte Dudajew, der zeit seines Lebens kaum in Tschetschenien war, eine Russin geheiratet und in der sowjetischen Armee Karriere gemacht hatte. Aus diesem Grund kam es zu einer Überkompensierung dieser Tatsachen, und er stellte sich nun nur umso mehr als tschetschenischer Nationalist in den Vordergrund. Dudajew verwendete vor allem einfache und emotionale Themen wie Freiheit, Vaterland und Widerstand, um die Leute zu mobilisieren, obwohl tschetschenische KämpferInnen oft eher ihren KommandantInnen – wie bspw. Maskhadov – folgten. Trotz der oft wechselhaften Akzeptanz seiner Person in der Bevölkerung kam es nach seiner Ermordung im April 1996 durch eine russische Rakete zu einer Glorifizierung Dudajews. Russische und tschetschenische SchriftstellerInnen und PoetInnen lobten seine Heldentaten, und jedwede

Kritik an ihm verstummte zunehmend (ebd.: 77-86). Dementsprechend pathetisch und symbolhaft waren auch seine angeblich letzten Worte: „*Continue the fight till the end...*“ (Seierstad 2008: 55).

Dudajew suchte für seinen nationalen Unabhängigkeitskampf darüber hinaus die Unterstützung seitens des einflussreichen islamischen Führers Abdul-Baki, um seine Bewegung auch religiös zu legitimieren. Als dieser jedoch 1993 nach Tschetschenien eingeladen wurde und einige Tage durch die Republik gereist war, kritisierte er deren Zustand scharf. Vor allem wies er auf die Armut weiterer Teile der Bevölkerung hin, während die tschetschenische Führung dagegen relativ wohlhabend war. Auf drastische Weise klagte er die vorherrschende Situation und die „Zerstörung von Gesellschaft, Recht und Ordnung“ durch Dudajew an. In weiterer Folge wurde er als russischer Spion diffamiert und ihm die kurz zuvor verliehene Ehrenbürgerschaft aberkannt (Tishkov 2004: 79). Da Dudajew nicht die Unterstützung aller TschetschenInnen erhielt, richtete er sich vor allem gegen Russland und schürte Ängste vor einer russischen Invasion oder einer erneuten Deportation, um so potentielle AnhängerInnen auf seine Seite zu ziehen. So meint auch Payin (1995: 24), dass der tschetschenische Präsident nicht bereit war, einen Vertrag mit Russland über den Status der Republik zu unterzeichnen, da dieser das russische Feindbild und die Bedrohung durch eine äußere Macht dringend benötigte, um seine eigene Macht abzusichern. Zu diesem Schluss kommt auch Smith (1998: 128): „(...) Dudajew discovered that setting his countrymen against the Russian bogeyman was the key to his popularity“. Dies zeigt auch, dass die Macht und der Einfluss von Nationalismus oft von der Fähigkeit abhängen, offizielle Feinde zu identifizieren. Auch dem Führen von Kriegen wird in diesem Zusammenhang eine integrative und konsolidierende Funktion auf nationaler Ebene zugeschrieben (Eriksen 1991: 274f) (siehe v.a. auch Kapitel 2.2.2.).

Daher verwundert es kaum, dass sich die nationalistische Rhetorik der damaligen tschetschenischen Führung sehr stark gegen Russland richtete. Hughes (2007: 28) verweist darauf, dass Dudajew und seine MinisterInnen ihre anti-russische Rhetorik mit dem historischen Narrativ des „ewigen Widerstandes“ gegen die „russische Kolonialmacht“ verbanden, jedoch dabei zu oft rassistische Äußerungen tätigten und „die RussInnen“ mit den Nazis gleichsetzten. So negierte etwa Dudajew die Vermischung von tschetschenischen und russischen Identitäten und stellte diese als ethnisch homogene, abgeschlossene Einheiten dar: „(...) Chechnya was never part of Russia,

and the Chechens never thought of themselves as citizens of Russia (...)" (Dudayev 1992: 54 zit. nach Tishkov 2004: 51). Auch das Regime von Jelzin wurde verteufelt, was sich in Aussagen äußerte wie „Russianism is worse than nazism“, „Boris Yeltsin heads a gang of murderers“ und dass sein Regime ein „diabolic heir to a totalitarian monster“ sei (Seierstad 2008: 51). Yandarbiev propagierte ebenfalls die nationale Unabhängigkeit, stellte eine Verbindung zur nationalen Mythologie her und rief die Bevölkerung zum bewaffneten Kampf und zu großer Opferbereitschaft auf: „(...) A people wishing to be free and build its independent state should be able to act resolutely and be ready for sacrifices. Each father and each mother should be prepared, as in our epic songs, to give their sons for the cause of the people“ (Yandarbiyev 1996: 43 zit. nach Tishkov 2004: 13).

Aber es gab auch andere Wahrnehmungen bezüglich des Status der tschetschenischen Republik, und bestimmte Teile der tschetschenischen Bevölkerung konnten sich – wie auch die Nachbarrepublik Inguschetien – durchaus einen Verbleib innerhalb der neu entstandenen Russischen Föderation vorstellen. Laut Sokirianskaia (2008: 102ff) basierte die tschetschenische nationale Identität vor 1994 auf zwei gleichermaßen ausgeprägten Mechanismen: einerseits auf der Ablehnung von Russland und andererseits auf dem Bestreben, mit diesem eine gemeinsame Identität aufrechtzuerhalten. Während erstere Variante von der nationalistischen Bewegung in Tschetschenien gefördert wurde, wurde die zweite, friedlichere Option durch die Politik der russischen Führung untergraben. Die Vergangenheit stellt eine wichtige Quelle für die Konstruktion von Identität und für die Mobilisierung von ethnischen Gruppen dar. Insofern lassen sich Sokirianskaia zufolge (ebd.: 104-111) aus der Vergangenheit drei Interpretationen der interethnischen Beziehungen zwischen Russland und Tschetschenien ableiten, die je nach den gegebenen Umständen und persönlichen Motivationen aktualisiert werden und in weiterer Folge das individuelle Verhalten in der interkulturellen Kommunikation bestimmen können⁴⁵:

- Zunächst gibt es die *memories of grievance*, die eine sehr wichtige Rolle für die tschetschenische Selbstzuschreibung gespielt haben und vor allem auf die Kaukasischen Kriege im 18./19. Jahrhundert und die Deportation 1944 zurückgehen. Diese

beziehen sich in großem Maße auf die in Kapitel 3.3.2. dargestellten „Versuche des Ethnozids“ an den TschetschenInnen.

- Einen zweiten Cluster von Erinnerungen stellen die *memories of success* dar, welche sich vor allem in Zeiten der Liberalisierung des russischen Regimes herausgebildet haben. Im späten 19. Jahrhundert nahm die Repression des Militärregimes im Nordkaukasus ab, die ersten russischen Schulen wurden in Grozny gegründet, die Extraktion und Weiterverarbeitung von Öl begann, eine Eisenbahninfrastruktur und Fabriken wurden aufgebaut und es bildeten sich pro-russische Gruppen unter den TschetschenInnen heraus. Weiters nahmen nach der Annexion durch Russland TschetschenInnen aktiv an allen darauffolgenden russischen Kriegen teil, wie etwa in den Russisch-Japanischen und Russisch-Deutschen Kriegen. Das Faktum, dass sie die höchsten Kriegsauszeichnungen erhielten und von den russischen HerrscherInnen für ihre Leistungen gelobt wurden, ist auch heute noch ein wichtiger Teil des tschetschenischen kollektiven Gedächtnisses. Anfang der 1920er Jahre kam es bis zu Lenins Tod zudem zu einer „De-Russifizierung“ und Dezentralisierung, und innerhalb der autonomen Bergrepublik wurde den Völkern Autonomie zugestanden und die *sharia* und religiöse Schulen zugelassen. Durch Bildungskampagnen gegen Analphabetismus nahm die Anzahl an gebildeten BürgerInnen zu und erhöhten sich auch die sozialen Aufstiegsmöglichkeiten. Somit entstand erstmals eine lokale säkulare Intelligentsia und Arbeiterklasse, die ihren Aufstieg dem Regime zu verdanken hatten und diesem dementsprechend loyal ergeben waren. In den 1970er Jahren betrug die Alphabetisierungsrate beinahe 98%, und die Anzahl der Spitäler und ÄrztInnen war ebenfalls stark angestiegen. In diesem Sinne wurde das Leben in Tschetschenien aufgrund der sozialen Absicherung auch angenehmer, was vielen BewohnerInnen immer noch in Erinnerung ist.
- Schließlich gibt es noch die *memories of multicultural existence*, welche sich in den 1970er und 1980er Jahren in der täglichen Routine eines multikulturellen Umfeldes manifestierten. Vor allem tschetschenische BewohnerInnen in urbanen Gebieten erinnern sich nostalgisch an das multikulturelle Klima in sowjetischen Zeiten; viele haben auch positive Erinnerungen an RussInnen während der Zeit im Exil. Insofern

⁴⁵ Diese Ansicht deckt sich auch mit der in Kapitel 3.2.2. erläuterten Konzeption von Mythen, die in einer Kultur verankert sind und gemäß der entsprechenden Situation selektiv hervorgehoben werden können (Schöpflin 1997).

widerlegt Sokirianskaia das Vorhandensein von „*ancient hatreds*“: „Contrary to a widespread perception, there has never been an innate hatred between Chechens and Russians” (ebd.: 109).

Laut Eriksen (2002: 123f) gibt es in der Beziehung zwischen dem Staat und seinen Minderheiten drei Möglichkeiten für ethnische Minderheiten, dem Staat zu begegnen: Entweder kann sich die Gruppe assimilieren – was jedoch nicht immer möglich ist, wie etwa die damalige Situation von African Americans in den USA zeigt. Dann gibt es noch die Option, eine friedliche Koexistenz anzustreben, und schließlich die Möglichkeit der Abspaltung und Sezession, welche jedoch immer inkompatibel mit der staatlichen Politik ist.⁴⁶ Die tschetschenische Führung entschied sich für letztere Variante und instrumentalisierte *memories of grievance* um die tschetschenische Unabhängigkeit zu legitimieren.⁴⁷ Jedoch erfolgte die Konsolidierung des separatistischen Regimes nicht unmittelbar, sondern war ein Prozess, der erst durch die russische Invasion zu einem Abschluss gekommen ist. Der schlecht vorbereitete und erfolglose Versuch russischer Truppen 1991 die Macht in Tschetschenien zu ergreifen, regelmäßige russische Militärmanöver an der tschetschenischen Grenze und weitere Episoden, die einen möglichen militärischen Angriff Russlands nahelegten, bestätigten nur die Stereotype der Aggressivität des russischen Staates und spielten der Dämonisierung Russlands durch Dudajew in die Hände (Gökay 1998: 53, Sokirianskaia 2008: 111-115). Dieser verfolgte nun eine zweifache Strategie:

„(...) (1) to promote internal consolidation through an aggressive nationalist discourse based on the ‚memories of grievance‘, the ‚deportation syndrome‘ and the ‚persecuted

⁴⁶ Auf ein ähnliches Argument bezieht sich auch Frederic Barth (1969: 33).

⁴⁷ Schöpflin (1997: 24) verweist darauf, dass Mythen der Koexistenz weit seltener von PolitikerInnen propagiert werden, da man durch die Konstruktion eines Feindbildes und den Ausschluss von „Anderen“ viel leichter Menschen mobilisieren kann. Auch kann man anhand der drei dargestellten Erinnerungsmuster von Sokirianskaia sehen, dass bestimmte Aspekte der interethnischen Beziehungen jeweils vergessen und verdrängt bzw. auch überbetont werden, was ja laut Schöpflin (1997) einen wichtigen Aspekt bei Mythenbildungen darstellt. In den *memories of grievance* werden etwa *memories of multicultural existence* ausgeblendet, was auch vice versa der Fall ist. Durch dieses bewusste Auslassen bestimmter Ereignisse kommt es somit zu einer Reduktion von Komplexität und einer Standardisierung von Kognitionen, welche den sozialen Zusammenhang stärkt und eine kollektive Reaktion – in diesem Fall das Verfolgen der nationalen Unabhängigkeit – ermöglicht (siehe Kapitel 3.2.2.).

nation complex‘; and (2) to use ‚the security dilemma‘ to mobilize support (...) Also, it [the strategy, G.L.] intended to intensify the shared feeling of injustice and injured dignity, and to rally support for collective action against Moscow” (Sokirianskaia 2008: 115).⁴⁸

Nichtsdestotrotz gab es selbst nach der nationalen Revolution von 1991 immer noch tschetschenische NationalistInnen, die eine Integration Tschetscheniens in die Russische Föderation – unter der Bedingung einer extensiven Autonomie – forderten. Diese oppositionellen Kräfte gewannen aufgrund der sinkenden Popularität von Dudajew im Laufe des Jahres 1993 immer mehr an Zuspruch. Durch den russischen Einmarsch von 1994 und die unterschiedslose Bombardierung der tschetschenischen Bevölkerung nahm jedoch gleichsam auch die gemeinsame tschetschenisch-russische Identität schweren Schaden. Die Nicht-Unterscheidung zwischen KombattantInnen und ZivilistInnen unterminierte die Idee eines Verbleibs innerhalb Russlands und schwächte die *memories of multicultural existence* nachhaltig. Nach dem Ende des ersten Krieges diskreditierten jedoch der Zerfall der staatlichen Strukturen, die schlechte sozioökonomische Situation und das Vorherrschen einer Schattenökonomie die Idee eines unabhängigen Staates in den Augen vieler TschetschenInnen. Aufgrund der Angst vor einer drohenden Islamisierung und der vorherrschenden Instabilität wurden *memories of multicultural existence* revitalisiert und viele Menschen erinnerten sich nostalgisch an das weitgehend friedliche Leben in der Vorkriegszeit zurück. Doch anstatt diese Chance zu ergreifen um große Teile der tschetschenischen Bevölkerung auf ihre Seite zu bringen, benutzten die russischen Autoritäten Achmad Kadyrow um gegen Maskhadov vorzugehen und gewannen Kadyrow im Zuge der „Tschetschenisierung“ für den zweiten Tschetschenienkrieg.⁴⁹ Auch in diesem Krieg unterschieden die russischen Truppen nicht zwischen kämpfenden und nicht-kämpfenden oder zwischen separatistisch eingestellten und pro-russischen TschetschenInnen, was wie schon 1944 das Gefühl beförderte, aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen

⁴⁸ Auf die Rolle der verletzten Ehre, welche in der tschetschenischen Kultur eine besonders wichtige Rolle spielt, soll in Kapitel 3.4.5. noch einmal gesondert eingegangen werden.

⁴⁹ So hätte sich Achmad Kadyrow etwa mit Maskhadov und den „moderaten NationalistInnen“ zusammenschließen können, um gemeinsam gegen die IslamistInnen vorzugehen (Sokirianskaia 2008: 124). Immerhin wurde Maskhadov 1997 von 60% der TschetschenInnen zum Präsidenten gewählt und verfügte somit damals über einen großen Rückhalt in der Bevölkerung.

Gruppe leiden zu müssen. Dieses brutale Vorgehen der russischen Truppen unterminierte abermals die *memories of multicultural existence* (ebd.: 114-125).

Seit dem Beginn des zweiten Tschetschenienkrieges nahm der Einfluss des nationalistischen Elementes auf den tschetschenischen Widerstand stark ab, welcher von nun an stark islamistisch geprägt war. Die soziale Basis der tschetschenischen KombattantInnen in den Jahren 2002-2006 bestand vor allem aus 17 bis 25-jährigen jungen Männern, deren Motivation zu kämpfen vor allem auf drei Motive zurückzuführen ist: Rache für getötete Verwandte, die vorherrschende unsichere Lage in Tschetschenien und der Einfluss islamistischer Propaganda. Diese TschetschenInnen waren zu Beginn des ersten Krieges noch Kinder, erlitten oft schwere Kriegstraumata und hatten in der zerstörten Republik auch keine Jobmöglichkeiten. Zudem sind sie in einem monoethnischen Umfeld aufgewachsen, beherrschen kaum die russische Sprache und können somit auch auf keine *memories of multicultural existence* oder *memories of success* zurückgreifen. Stattdessen konstruierten sie ihre Identität im Gegensatz zur tschetschenophoben Propaganda, die in den russischen Medien und auch im öffentlichen Diskurs in Russland kursiert. Tschetschenische IslamistInnen verbanden bei der Rekrutierung von neuen KämpferInnen geschickt *memories of grievance*, die Glorifizierung des Kampfes um Freiheit, die Romantisierung des Todes sowie die Wiederherstellung verletzter Ehre mit dem allgemeineren Konzept des *dschihad*. Diese „antikoloniale“ Agenda verbreitete sich zusammen mit den islamistischen KämpferInnen im gesamten Nordkaukasus, wo auch heute noch immer wieder Anschläge verübt werden. Nichtsdestotrotz existiert Sokirianskaia zufolge der tschetschenische politische Nationalismus und Separatismus weiter und wird – solange man sich mit diesem nicht ernsthaft auseinandersetzt – auch wieder an die Oberfläche treten (ebd.: 129-134).⁵⁰

Mythen und Narrative der Viktimisierung – wie sie auch in Kapitel 3.3.2. diskutiert worden sind – sind besonders wichtig für den Zusammenhalt in einer nationalen Gemeinschaft, und im Falle Tschetscheniens sind diese auf eine lange Geschichte brutaler Unterdrückung durch Russland zurückzuführen. Aber es gibt

⁵⁰ Auch Ware (2005: 104) schließt sich dieser Meinung an und konstatiert, dass solange eine ökonomisch schlechte und politisch instabile Situation in Tschetschenien vorherrscht und internationale islamistische Organisationen weiterhin den Widerstand finanzieren, dieser immer wieder neue RekrutInnen hervorbringen wird. Eine wahre „Befriedung“ der Situation kann ihm zufolge nur durch demokratische Reformen und eine nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung erreicht werden.

auch tschetschenische Mythen, die positive nationale Qualitäten hervorheben: Es sind dies Mythen des Widerstandes, in denen die TschetschenInnen nicht nur als Opfer dargestellt werden, sondern auch ihre historische *agency* betont wird (Huysseune/Coppieters 2002: 290f). Die zwei Motive des Genozids und des Widerstandes sind somit Sonderfälle der allgemeineren Themen von Viktimisierung und Heroismus. Im Falle Tschetscheniens verstärken sich diese beiden Topoi gegenseitig und sind als zwei Seiten derselben Münze zu verstehen:

„(...) the memory of genocide brings to the fore the sense of victimization and thus stiffens the resolve to resist. The memory of resistance, especially in face of genocide, generates pride and sets a standard of behaviour to be followed. And that, according to the Chechen narrative, is what makes the Chechens unique in history (...)” (Gammer 2002: 132f).

Im nächsten Kapitel sollen diese tschetschenischen Mythen des Widerstandes näher erläutert werden.

3.4. Der tschetschenische *myth-symbol-complex*

3.4.1. Der Mythos der „*ancient nation*“

Laut Anthony Smith (1997: 36-41) ist für NationalistInnen der Rückbezug auf eine würdige kommunale Vergangenheit notwendig, um Massen mobilisieren zu können. Diese propagierte gemeinsame Vergangenheit ist dabei eine Konstruktion der gegenwärtigen Generationen, die diese gemäß ihren kontemporären und spezifischen Interessen und Zielen interpretieren. Speziell der Bezug auf geteilte Erinnerungen an ein „Goldenes Zeitalter“⁵¹ trägt in großem Maße zur Formation von Nationen bei. Je größer und glorreicher die Vergangenheit dargestellt wird, desto größer sind auch das Mobilisierungspotential und die Fähigkeit, unterschiedliche Gruppen unter einer gemeinsamen nationalen Identität zu vereinen. Smith verweist dabei vor allem auf die Motivation von nationalistischen Intellektuellen, die Vergangenheit einer ethnischen Gruppe zu „entde-

⁵¹ Smith (1997: 42) zufolge lassen sich unterschiedliche Arten von „Goldenen Zeitaltern“ erkennen: diese können gekennzeichnet sein etwa durch ökonomische Prosperität, durch große militärische Erfolge und imperiale Ausdehnung, aber auch durch eine Art ursprünglicher Rousseauscher Unberührtheit, welche später durch den Einfluss der „verdorbenen modernen Zivilisation“ zerstört worden ist. Beliebte Themen sind weiters Zeitalter der religiösen Heiligkeit und Reinheit sowie auch der kulturellen, philosophischen, literarischen und kreativen Hochblüte.

cken“, um für diese die politische Anerkennung als Nation in der Gegenwart zu legitimieren. Diese versuchen darüber hinaus die Mitglieder einer ethnischen Gruppe davon zu überzeugen, dass die entsprechende Nation immer schon bestanden hat, unter den „Trümmern der Ewigkeit“ verborgen war und nun durch die Wiederentdeckung des „authentischen Selbst“ wiedergeboren wurde. Um plausibel zu erscheinen, ist es für solche Konstruktionen von großer Bedeutung, eine Kontinuität zwischen den Generationen herzustellen, etwa durch den Verweis auf Namen, Orte, Sprache oder Symbole. Die Vision des „Goldenen Zeitalters“ einer Gruppe deutet auf ein glorreiches Schicksal in der Zukunft hin und soll die Gemeinschaft zu kollektivem Handeln animieren, um diese Zukunft Wirklichkeit werden zu lassen (ebd.: 48-52).

Im Falle der TschetschenInnen wurden diese laut nationalistischem Narrativ der 1990er Jahren als antike zivilisierte Nation dargestellt, die als WainachInnen (zusammen mit den InguSchInnen) seit dem 4. Jhdt. v. Chr. ununterbrochen – mit Ausnahme der Deportation 1944 – in ihrem angestammten Gebiet lebten. Diese Version der Vergangenheit geht davon aus, dass sich „die TschetschenInnen“ niemals einer fremden Herrschaft unterworfen haben und immer in dieser Form seit damals weiterbestanden haben, was aber die Tatsache vernachlässigt, dass Generationen von ihnen mit RussInnen zusammengelebt haben und es während dieser 6.000-jährigen Geschichte zweifelsfrei zu gewissen interkulturellen Vermischungen gekommen ist (Gammer 2002: 121).⁵² Vor allem Dudajew versuchte die angeblich uralten Ursprünge des tschetschenischen Volkes dazu zu benutzen, um dessen politische Unabhängigkeit in der Gegenwart zu legitimieren. So identifizierte er die Ursprünge des Islam nicht in der arabischen Wüste, sondern im „Garten Eden“ von Tschetschenien, wo die wainachischen Völker angeblich den islamischen Glauben gegründet haben sollen – der damalige tschetschenische Mufti Alsabekov weigerte sich jedoch verständlicherweise, diese revisionistische Geschichtsinterpretation anzuerkennen. Bei einem Besuch in Frankreich erzählte Dudajew zudem seine Version der Geschichte der Arche Noah, welcher zufolge die Arche in den Bergen von Tschetschenien gelandet ist und Noah und seine Familie direkte VorfahrInnen der WainachInnen gewesen sein sollen (Tishkov 2004: 51f). Dudajew beauftragte auch den damaligen Leiter des Tschetscheno-Inguschischen Instituts für Geschichte, Soziologie und Philologie

in Grozny, Vakhit Akayev, dass sein Institut Beweise dafür sammeln sollte, dass die TschetschenInnen das älteste Volk der Welt seien, da er selbst viele alte tschetschenische Denkmäler in verschiedenen Ländern der Welt mit eigenen Augen gesehen hätte. Zudem sollte das sozialwissenschaftliche Forschungsinstitut die koloniale Unterwerfung durch Russland offenlegen (ebd.: 197).

Neben Mythen der „*ancient nation*“ wurden aber auch „Mythen der Erwählung durch Gott“ propagiert, auf welche auch Schöpflin (1997: 31f) Bezug nimmt. Diesen zufolge wird ein Volk oder eine Nation angeblich von Gott dazu auserwählt, aufgrund seiner einzigartigen Eigenschaften bestimmte Aufgaben zu erledigen. Dieser Mythos soll auch die Wahrnehmung der moralischen und kulturellen Überlegenheit gegenüber anderen Völkern und Rivalen legitimieren. Auch Maskhadov behauptete, dass die TschetschenInnen aufgrund ihrer „Erwähltheit“ den anderen Völkern des Kaukasus – vor allem den christlich-orthodoxen OssetierInnen – überlegen seien. Da das tschetschenische Volk laut Dudajew das älteste des gesamten Kaukasus ist, sollte diesem auch das Recht der pan-kaukasischen Führung zugesprochen werden (Tishkov: 2004: 198; Tishkov 2005: 165). Ältere Mythen, die den tschetschenischen Ursprung auf die Zivilisationen der SumererInnen und der HuriterInnen zurückführten, waren nun nicht mehr alt genug; die Zeitschrift des tschetschenischen Führers Movladi Ugudov „Islamskaya natsia“ verkündete, dass die von 35000 bis 10000 v. Chr. lebenden Cromagnon-Menschen KaukasierInnen und VorfahrInnen der WainachInnen waren. Aber auch Theorien von „Nazi-AnthropologInnen“, welche die arische „Rasse“ auf den Kaukasus zurückführen, waren äußerst populär unter der tschetschenischen Elite. Laut dem damaligen Staatssekretär der tschetschenischen Republik Akbulatov haben die TschetschenInnen den ältesten Staat der Welt sowie auch das früheste demokratische System gegründet, und weder die alten GriechenInnen oder RömerInnen – noch moderne Nationen – waren imstande bessere Gesetze zu schaffen (Tishkov 2004: 198f).

Aber auch die IslamistInnen in Tschetschenien versuchten in den 1990er Jahren und auch heute noch ein mehrere Regionen umfassendes islamisches Kalifat aus dem Nordkaukasus „herauszuberechnen“ (siehe Kapitel 3.1.3.), das dem „Goldenen Zeitalter“ des Imamats von Imam Schamil im 19. Jahrhundert entsprechen sollte. Dieses wird von säkularen NationalistInnen wie von IslamistInnen gleichermaßen aufgrund der effizienten sozialen Organisation und der ideologischen Ausrichtung bewundert. Dies hat wohl auch mit dem Umstand zu tun,

⁵² Eine Gegenüberstellung dieses tschetschenischen nationalistischen Narrativs und des entgegengesetzten russischen Narrativs wird in Kapitel 4.3.2. vorgenommen.

dass die beiden sufistischen Strömungen – die zur Zeit des Imamats in Tschetschenien Einzug gehalten haben – sich auch heute noch großer Beliebtheit erfreuen (Hughes 2007: 102f; Zelkina 2000: 237f).

Zusammenfassend spielte somit der Mythos der „*ancient nation*“ – welche sich dem nationalistischen Narrativ zufolge nie einer anderen Macht unterworfen hat – eine wichtige Rolle bei der Konzeption einer ethnisch homogenen Nation durch die tschetschenische Führungselite. Weiters wurde durch eine selektive Interpretation der Vergangenheit und durch die Herstellung von Kontinuität mit dieser versucht, das pragmatische kontemporäre Ziel der Unabhängigkeit zu legitimieren.

3.4.2. Der Mythos des „ewigen Krieges“ gegen Russland

Dem tschetschenischen nationalistischen Narrativ zufolge sind die rezenten Kriege nur die letzte kriegerische Auseinandersetzung in einem seit 300 Jahren andauernden Konflikt zwischen Russland und Tschetschenien. Seit dem ersten gewaltsamen Vorrücken der russischen Truppen in den Kaukasus unter dem Zaren Peter der Große in den 1720er Jahren werden zumindest neun Höhepunkte des tschetschenischen Widerstandes identifiziert (Gammer 2002: 121ff):

- Der erste *ghasawat* (1785-92) unter Imam Mansur gegen den ersten systematischen Versuch der Unterwerfung der Kaukasusvölker durch Katherina die Große
- Die Revolte von 1825-27 unter dem *sheikh* Muhammad von Mayortup gegen das brutale Vorgehen des russischen Generals Yermolov
- Der große *ghasawat* (1829-59) unter der Führung der drei aus Dagestan stammenden Naqschbandi-Imame Ghazi Muhammad, Hamzat Bek und Schamil
- Der Aufstand von 1863 unter der Führung der sufistischen Qadiri-*tariqa*
- Der „kleinere“ *ghasawat* (1877-78), in welchem der Versuch gestartet wurde, Schamils Imamats unter dagestanischer Führung wiederherzustellen
- Der letzte *ghasawat* (1918-21) gegen die „weiße“ Armee Denikins und später gegen die sowjetische Armee
- Die Revolte von 1929-30, die als Reaktion auf die sowjetische Kollektivierungspolitik und die Einschränkung der Religionsfreiheit unter Stalin ausgebrochen ist
- Die Israilov-Revolte (1940-42), welche von dem Poeten Hasan Israilov geleitet wurde
- Der gegenwärtige Konflikt, welcher durch den russischen Versuch, den neu gewählten tschetschenischen Präsidenten Dudajew im November 1991 abzusetzen, begonnen hat.

Zwischen diesen Aufständen und Kriegen hat sich der tschetschenische Widerstand laut Narrativ auf einer weniger intensiven Ebene manifestiert, ist aber nie zum Stillstand gekommen. Das politische Ziel dieses Mythos des „ewigen Krieges“ ist eindeutig: da sich das tschetschenische Volk nie der russischen Macht unterworfen hat, ist auch die Unabhängigkeitserklärung Tschetscheniens nicht als Sezession zu werten. Im Gegenteil sind die russischen Versuche, diese Unabhängigkeit zu verhindern, als blanker Imperialismus und pure Aggression zu verstehen. Aber dieser Mythos verfolgte auch interne politische Zwecke. Zunächst sollte er das nationalistische Regime unter Dudajew, Yandarbiev und Maskhadov sowie deren Politik – nämlich das sture Beharren auf der Unabhängigkeit, auch unter dem Risiko einer militärischen Konfrontation mit Russland – legitimieren. Eine weitere Funktion war – wie schon ausführlich dargestellt – die Herstellung von internem Zusammenhalt und nationalem Stolz, um die Massen zu mobilisieren (ebd.).

Dass die russisch-kaukasischen Beziehungen seit dem 18. Jahrhundert von Dudajew als ein „ewiger Krieg“ aufgefasst wurden, zeigt auch seine Forderung vom Juni 1991, dass jedweden Verhandlungen zwischen Grozny und Moskau zuerst ein „Friedensvertrag“ vorausgehen müsse. Auch der damalige Präsident der „Konföderation kaukasischer Bergvölker“, Musa Schanibow, bezeichnete den gegenwärtigen Konflikt als den „zweiten kaukasischen Krieg“, während der Muridenkrieg im 19. Jahrhundert ihm zufolge den „ersten kaukasischen Krieg“ darstellte. An das Ende dieses Krieges 1864 – welches auch die Unterwerfung des Kaukasus unter russische Herrschaft markierte – wurde auch am 21. Mai 1994 auf Initiative Tschetscheniens in Form einer nationalen Trauerfeier in den nordkaukasischen Republiken erinnert.⁵³ Dieses Datum wurde nun zum

⁵³ An dieser Trauerfeier nahm neben VertreterInnen aus den postsowjetischen Nachfolgestaaten, dem Nahen Osten, aus Europa und aus den USA aber auch eine Delegation aus Russland teil (Halbach 1995: 197).

„Tag der Wiedergeburt der kaukasischen Völker“ erklärt und die Gründung eines „internationalen kaukasischen Gerichtshofes“ angedacht, welcher die „Henker der kaukasischen Völker“ offiziell verurteilen sollte (Halbach 1995: 197). Somit propagierten bestimmte NationalistInnen wie Yandarbiev auch noch im Jahre 1997 die „Befreiung“ nicht nur Tschetscheniens, sondern des gesamten Kaukasus vom russischen „Imperialismus“:

„The Caucasus has been oppressed for centuries by the Russian empire. It is not free yet. We have no right to pretend we see nothing around us now that we have our freedom at last. We can't truly be free if the rest of the Caucasus is not. All its people – the Dagestanis, Azeris, Ingushi, Georgians, Circassians, Cossacks – of whatever faith, are our brethren, we are all a single Caucasian nation (...) We are opening a new era in building a Common Caucasian Home free of slavery. Ichkeria plays the main role in that process, since we have shown ourselves as the most intrepid and dedicated fighters in five years of jihad” (Yandarbiyev 1997: 1 zit. nach Tishkov 2004: 201).

Diese Rede, welche wohl die Gründung des von den IslamistInnen angestrebten „nordkaukasischen Kalifats“ propagiert, vernachlässigt jedoch, dass sich die InguschInnen Anfang der 1990er Jahre bewusst für eine Integration in die Russische Föderation und gegen einen „wainachischen Staat“ zusammen mit den TschetschenInnen ausgesprochen haben. Auch die bereits unabhängig gewordenen Staaten Georgien und Aserbaidschan vertreten wohl kaum die Meinung, dass sie immer noch durch Russland „versklavt“ werden. Interessant ist hierbei, dass auch die KosakInnen – die ja ursprünglich immer mit dem Russischen Reich assoziiert worden sind – von Yandarbiev in die Reihe der „unterdrückten“ Völker aufgenommen werden. Schließlich lässt sich anhand des letzten Satzes wiederum der schon im letzten Kapitel erwähnte „Mythos der Auserwählung“ erkennen, welchem zufolge den TschetschenInnen als ältestem Volk des Kaukasus das Vorrecht der pan-kaukasischen Führung zusteht.

Kurz vor Ausbruch des ersten Tschetschenienkrieges stellte dann auch Dudajew in einer TV-Rede eine Verbindung zu den Kaukasuskriegen im 19. Jahrhundert her, indem er das tschetschenische Volk aufforderte sich „zum *ghasawat* zu erheben“ und mit den Worten „Allahu akbar!“ schloss (Hughes 2007: 85). Eine bestimmte mobilisierende Wirkung hatte wohl auch das Lied „Freedom or Death“, welches das berühmteste nationale tschetscheni-

sche Kampflied der 1990er Jahre war und geschickt viele Themen tschetschenischer Mythologie miteinander verband: das Symbol des Wolfes (siehe Kapitel 3.4.4.), das Konzept der Ehre und Würde (Kapitel 3.4.5.) und den „historischen“ Unwillen, sich zu unterwerfen und stattdessen heldenhaft bis in den Tod für sein Vaterland zu kämpfen. Aufgrund seines Symbolgehaltes soll dieses Kampflied (in englischer Übersetzung) deshalb in voller Länge zitiert werden (Lieven: 358f):

„We were born at night when the she-wolf
whelped,
In the morning to the roar of lions we were
given our names.
In eagles' nests our mothers nursed us.
To tame the wild bulls our fathers taught us.

There is no God but Allah. (...)

Our mothers pledged us to our people and our
homeland.
And if they need us – we know to fight hard.
With the eagles of the mountains we grew up
free together.
With dignity we have overcome every obstacle
in our way.

There is no God but Allah.

Granite rocks will sooner fuse like lead,
Than we will lose our dignity in life and struggle.
The earth will sooner be consumed by the fire
of the sun,
Than we will face the world, having lost our
honour.

There is no God but Allah.

We will never submit to any man or force.
Freedom or Death – for us that is the only
choice.
Our sisters heal our wounds with their songs.
The eyes of our beloved inspire us to feats of
arms.

There is no God but Allah.

If hunger torments us – we will eat the roots of
trees.
If thirst troubles us – we will drink dew from the
grass.
For we were born at night when the she-wolf
whelped.
And to God, people and homeland,
We owe our lives and our duty.

There is no God but Allah".⁵⁴

Bei der Unterzeichnung des Friedensvertrages im Mai 1997 zwischen Jelzin und Maskhadov wurde dann schließlich auch offiziell die „400-jährige Feindschaft“ zwischen Russland und Tschetschenien beendet, was von Seiten der nationalistischen tschetschenischen Führung als großer Erfolg gewertet wurde. Jedoch auch für die tschetschenische Online-Plattform Chechnyafree.ru entbehrt dieser Verweis auf den angeblich zeitlosen Kampf des tschetschenischen Volkes für seine Unabhängigkeit und die ewige Feindschaft zwischen RussInnen und TschetschenInnen jeglicher Grundlage. Ihrer Meinung nach wurde dieser Mythos hauptsächlich von Dudajew ins Leben gerufen, da weder in tschetschenischen noch in russischen historischen Quellen von einem „ewigen Krieg“ die Rede ist. So benutzten Jelzin und Maskhadov diesen Mythos, um der Unterzeichnung des Friedensvertrages eine zusätzliche Bedeutung zu verleihen und vor allem über ihre vorschnellen Entscheidungen Anfang der 1990er Jahre – der russische Einmarsch in Tschetschenien 1994 und die einseitige Erklärung der tschetschenischen Unabhängigkeit 1991 – hinwegzutäuschen anstatt Verantwortung für diese zu übernehmen (<http://www.chechnyafree.ru/index.php?lng=en§ion=mifcheeng&row=2>, Zugriff: 25.1.2006).

Darüber hinaus können „die RussInnen“ und „die TschetschenInnen“ nicht entsprechend einer kulturessentialistischen Perspektive als (ethnisch) homogene Einheiten gesehen werden, zwischen denen sich „*ancient hatreds*“ entwickeln oder ein „ewiger Krieg“ hätte ausbrechen können. Zunächst verändern sich Menschen und Völker selbstverständlich über Jahrhunderte hinweg und werden durch große soziale, kulturelle, ökonomische, politische und historische Veränderungen und Umbrüche sowie durch Modernisierungsprozesse stark geprägt. Weiters gibt es innerhalb Tschetscheniens eine Kluft zwischen BergbewohnerInnen (*gornye*) und den im Flachland lebenden TschetschenInnen (*ploskostnye*). Erstere wurden von letzteren oft als tieferstehend gesehen, da sie eher abgeschieden in den Bergen leben und weniger „modernisiert“ wurden – aufgrund des geringeren Kontaktes mit den RussInnen befanden sich historisch gesehen somit auch immer die Hochburgen des tschetschenischen Widerstandes gegen Russland in den kaukasischen Bergen. Die BewohnerInnen im Flachland um Grozny und die Nadterechny-Region waren dagegen stark in das sowjeti-

sche System integriert und hatten auch engere Kontakte mit Russland. Jedoch lässt sich auch hier keine klare Trennung zwischen „den BergbewohnerInnen“ und den „FlachlandbewohnerInnen“ ziehen, da viele *teips* sich über beide Regionen erstrecken. Dennoch haben sich die Spannungen zwischen diesen beiden Gruppen im Laufe der rezenten Kriege vergrößert (Tishkov 2004: 54f, 229).

Aber auch im Hinblick auf die kontemporären Kriege gab es innerhalb Russlands und Tschetscheniens unterschiedliche Ansichten und Einstellungen. So konnte man auf der russischen Seite zwischen einem pro-interventionistischen Lager, das für den ersten Krieg stimmte, und einem anti-interventionistischen Lager unterscheiden, das diesen ablehnte. Auf Seite der TschetschenInnen gab es neben den NationalistInnen um Dudajew ebenfalls eine starke Opposition, die eine Integration in die Russische Föderation bzw. eine friedliche Lösung mit Russland anstrebte. Im Laufe der Zeit kam es wie schon erwähnt zu einer Spaltung des tschetschenischen Widerstandes in einen moderaten nationalistischen Flügel unter Maskhadov und einen extremistischen und islamistischen unter der Führung von Bassajew, die beide unterschiedliche Ziele verfolgten (Hughes 2005: 267f). Aber auch das Überlaufen Achmad Kadyrows und seines Clans auf die Seite Russlands zeigt, dass man in diesem komplexen Konflikt keineswegs von einer einheitlichen, homogenen „russischen“ und „tschetschenischen“ Gruppe ausgehen kann.⁵⁵

Insofern kann man zusammenfassend auch nicht von einem „ewigen Krieg“ zwischen Russland und Tschetschenien sprechen, und es lässt sich auch keine Kontinuität des „antikolonialen Widerstandes“ von Imam Mansur bis Dudajew in die Gegenwart konstruieren, obwohl beide die Idee des *ghasawat* benutzten. Halbach betont mehrmals, dass für die heutigen Kriege andere Voraussetzungen, Grundlagen und Motive ausschlaggebend waren als im 18. Jahrhundert. Von Bedeutung ist dabei auch die durch die Sowjetisierung bedingte Verschiebung vom religiösen zum ethnischen Prinzip (Halbach 1995: 213). Auch in den vom Autor der vorliegenden Arbeit geführten Interviews wurden Konzepte des „ewigen Krieges“ als Konstrukte betrachtet. Dennoch darf man nicht die kriegerischen Aspekte in den interethnischen Beziehungen zwischen

⁵⁴ Dieses Lied wurde zudem – in abgeänderter Form – 1992 zur offiziellen Nationalhymne der unabhängigen tschetschenischen Republik Ichkeria ernannt.

⁵⁵ Es liegt jedoch in der Natur von Mythen, die oft von HeldInnen und Schlachten handeln und somit auch auf Abgrenzung und dem Konzept von „Andersheit“ basieren, eine/n Feind/in und die Bedrohung durch diese/n übertrieben darzustellen. Weiters werden durch Mythen auch Grenzen gegenüber äußeren Kollektiven gezogen und somit innere Grenzen vernachlässigt (Overing 1997; Schöpflin 1997) (siehe Kapitel 3.2.2.).

RussInnen und TschetschenInnen vernachlässigen und vor allem auch nicht ihr Mobilisierungspotential unterschätzen. Andreas Kappeler diesbezüglich:

„Das sind natürlich nationale Narrative, wie es sie bei allen Staaten, Gruppen und Nationen gibt. So etwas wie ewige Konflikte gibt es nicht, jedoch muss man beachten, dass die politische Wirksamkeit solcher Ideologien sehr groß ist (...) Das Entscheidende sind die Tschetschenienkriege seit 1994, aufgrund dieser wird die Auseinandersetzung mit Russland bei einer Mehrheit der Tschetschenen ganz sicher als ein ewiger Konflikt gesehen. Ob die Leute, die mit Kadyrow zusammenarbeiten, dies auch so sehen oder nicht (...) können wir nicht wissen. Aber den historischen Realitäten entspricht diese Ideologie des ‚ewigen Krieges‘ zweifellos nicht, das ist klar“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

Tessa Szyszkowitz sieht dies ähnlich und verweist noch einmal auf die Rolle Dudajews im nationalistischen Mobilisierungsprozess:

„Das Klischee vom ‚ewigen Krieg‘ wurde dazu genutzt einen Konflikt zu legitimieren, den die Leute unter Umständen so gar nicht gewollt hätten. Das fiel bei den Tschetschenen auf besonders fruchtbaren Boden, da sie tatsächlich eine von blutigen Auseinandersetzungen geprägte Geschichte mit den Russen haben. Wenn man diese Instrumentalisierung von Geschichte nicht dazu benutzt hätte, sich 1991 mit allen Mitteln von Russland loszusagen, dann wäre es unter Umständen zu einem ganz anderen Verlauf des Konfliktes gekommen. Die Russen sind bekannterweise nicht zimperlich und schlagen gerne und schnell zu, aber gerade zu Beginn der 1990er Jahre waren sie gar nicht in der Lage, all ihre Konflikte gleichzeitig mit Waffengewalt zu lösen. Wenn somit nicht Dudajew an der Spitze der tschetschenischen Führung gewesen wäre, sondern es einen moderateren, weniger von seinen eigenen Komplexen getriebenen Führer gegeben hätte, dann hätte sich die Situation unter Umständen nicht so entwickelt“ (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

Schließlich war es dann aber auch die kompromisslose Haltung gegenüber Russland, die Dudajew zum Anführer der nationalistischen Bewegung gemacht hat. Besonders beeindruckt hat die tschetschenischen NationalistInnen dabei Dudajews charismatische Rede im Juni 1991 beim Treffen des tschetschenischen Nationalkongresses, bei der er die „koloniale Freiheit“ unter Russland sowie jede andere „hybride“ Version von Souveränität strikt ab-

lehnte. Diese unnachgiebige Haltung verunmöglichte jedoch auch eine gütliche Einigung mit Russland und trug letztendlich auch zum Ausbruch des ersten Tschetschenienkrieges bei (Hughes 2005: 279).

3.4.3. Der Mythos der Imame Schamil und Mansur

Die lange tschetschenische Widerstandstradition gegen Russland ist auch mit entsprechenden Heldenfiguren verbunden, um welche sich nationale Mythen gebildet haben. Die zwei prominentesten Widerstandskämpfer sind Imam Mansur und Imam Schamil, die in den Kaukasuskriegen des 18. und 19. Jahrhunderts gegen das Zarenreich gekämpft haben und dementsprechend in den 1990er Jahren von der tschetschenischen Nationalbewegung verehrt wurden. Imam Mansur gilt als der Initiator des angeblich „300-jährigen Krieges“, als Gründer der nationalen tschetschenischen Befreiungsbewegung sowie der pan-kaukasischen Bewegung gegen die russische Herrschaft. Obwohl seinem siebenjährigen Widerstandskrieg gegen die russischen Truppen eher geringer Erfolg beschieden war, so führte er doch den ersten „heiligen Krieg“ gegen das „ungläubige“ Russland und bereitete so den Weg für den großen *ghasawat* im 19. Jahrhundert. Seit der tschetschenischen Unabhängigkeitserklärung 1991 ist er – neben Schamil – zum wichtigsten Nationalhelden Tschetscheniens ernannt worden und es ist ein regelrechter nationaler Kult um ihn entstanden. So wurden damals etwa der Flughafen von Grozny sowie auch einer der zwei Hauptplätze der Stadt nach ihm benannt (Gammer 2002: 123ff; Gammer 2006: 27).

Die enorme Popularität des aus Dagestan stammenden Imam Schamil ist dagegen darauf zurückzuführen, dass er der erfolgreichste und am längsten herrschende Widerstandsführer der TschetschenInnen war (ein Portrait von ihm findet sich im Anhang, Abbildung 3). Zudem gründete er das auf der *scharia* beruhende Imamats im Nordkaukasus und war zu Zeiten der Sowjetunion der einzige tschetschenische Nationalheld, den das tschetschenische Volk öffentlich verehren durfte. Wie auch Mansur wurde Schamil in der Gegenwart heroisiert und im Juli 1997 in Tschetschenien sein zweihundertjähriger Geburtstag gefeiert. In Wedeno, wo sich damals das Hauptquartier von Schamil befand, ließ Maskhadov eine Gedenkstätte für ihn errichten, die aus einer Moschee mit einem 25 Meter hohen Minarett besteht – welche die 25 Jahre seines Widerstandskampfes symbolisieren sollen –, aus einem traditionellen muslimischen Bildungs-

stitut (*madrassa*) sowie aus einer Wand seiner Festung, welche damals von der russischen Armee zerstört wurde. Im Rahmen dieser Gedenkfeier lobte Maskhadov auch Schamils Verdienste im „Befreiungskampf der kaukasischen Völker“ und erinnerte die Anwesenden daran, dass der gesamte Kaukasus immer noch eine geeinte Nation darstellt. In diesem Sinne wurden Mansur und Schamil in den 1990er Jahren für die Legitimierung des tschetschenischen Unabhängigkeitskampfes und der tschetschenischen Führung instrumentalisiert (Gammer 2002: 125ff).⁵⁶

Interessant zu verfolgen ist jedoch auch der politische Diskurs über Schamil in der Sowjetunion und im heutigen Russland, der häufigen Änderungen unterworfen war. Karl Marx sympathisierte schon zu Schamils Lebzeiten mit dem Imam, dessen Widerstandskampf gegen die zaristischen Truppen Marx stark beeindruckte. Diese Ansicht wurde auch von den ersten Führungspersonen der Sowjetunion geteilt, welche Schamils Truppen als ein vorbildliches Beispiel für eine progressive nationale Befreiungsbewegung sahen, die sich gegen den „zaristischen Imperialismus“ zur Wehr setzte. Sogar Stalin sprach sich damals für die Selbstbestimmung der nordkaukasischen MuslimInnen aus und akzeptierte kurzzeitig sogar die *scharia* – wohl auch, weil er sich der Bedeutung der muslimischen Völker für den Sieg im damaligen Bürgerkrieg bewusst war. Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges wurde Schamil in Biographien, Geschichts- und Kinderbüchern als talentierter Führer der Bergvölker dargestellt, der gegen die zaristische Kolonialmacht gekämpft hat. Im Zweiten Weltkrieg wurden die Völker des Nordkaukasus durch die Verbreitung von Pamphleten sogar zu ähnlichen Heldentaten – wie sie damals Schamil verübte – aufgerufen, nur diesmal im Kampf gegen die Nazis. Mit dem Beginn des Kalten Krieges – eine Periode, die von großem russischen Patriotismus und Chauvinismus geprägt war – kam es jedoch zu einer Diffamierung aller damaligen anti-kolonialen Bewegungen gegen das Zarenreich als „reaktionär“, und Schamil wurde als Agent des Osmanischen und Britischen Reiches gebrandmarkt. Nach einer Phase der Rehabilitation Schamils unter Nikita Chruschtschow – dem Parteichef der

KPdSU von 1953 bis 1964 – kam es im Zuge der sowjetischen Invasion Afghanistans 1979 zu einer großen anti-islamischen Propagandawelle in den sowjetischen Massenmedien. Manche TschetschenInnen und DagestanerInnen waren bezüglich dieses Krieges auch eher zurückhaltend, da sie mit den AfghanInnen sympathisierten. Das „aggressive“ Vorgehen der Bewegung von Schamil im 19. Jahrhundert wurde somit wieder einmal von russischer Seite scharf verurteilt und als „reaktionär“ eingestuft. Erst Gorbatschows Reformen Ende der 1980er Jahre und die damit einhergehende Entwicklung von freier Meinungsäußerung führten zu einer erneuten Rehabilitation Schamils. Die oft unterschiedliche Interpretation der Rolle des Imams reflektierte somit in einer gewissen Weise auch immer die Beziehungen zwischen Moskau und dem Islam bzw. den nordkaukasischen MuslimInnen (Gökay 1998). Der heutige Diskurs um die Bedeutung Schamils variiert ebenfalls stark, und unterschiedliche ethnische und religiöse Gruppen definieren und instrumentalisieren den „Mythos Schamil“ gemäß ihren politischen Interessen. Gammer (1999) hat diesbezüglich sieben verschiedene Narrative zusammengefasst, welche das Wirken des Imams jeweils unterschiedlich bewerten:

- Im *tschetschenischen Narrativ* stellt Schamil – wenig verwunderlich – einen herausragenden Führer und ein wichtiges Symbol für den „300-jährigen Unabhängigkeitskrieg“ dar, auch wenn seine Bedeutung nicht an die des Tschetschenen Mansur heranreicht. Der wahre „Held“ dieses Narrativs ist jedoch das tschetschenische Volk, welches Schamil mit den „tapfersten“ und „besten“ KämpferInnen versorgt hat. Weiters wird auch betont, dass Schamil nur *ein* Anführer in diesem mehrere hundert Jahre langen Krieg ist. In manchen Fällen wird Schamil deshalb sogar als Verräter diffamiert, da er sich in diesem „ewigen“ Unabhängigkeitskrieg Russland ergeben hat – alternativ wird deshalb auch auf einen von Schamils Befehlshabern, Baysungur, verwiesen, der nach Schamils Gefangennahme noch ein Jahr lang gegen die russischen Truppen kämpfte.⁵⁷ Durch diese Interpretation soll darauf hingewie-

⁵⁶ An dieser Stelle soll auch auf die Bedeutung des *sheikh* Kunta Hadschi hingewiesen werden, der im 19. Jahrhundert die sufistische Qadiriyya-Bruderschaft in Tschetschenien etabliert hat (siehe auch Kapitel 3.1.1.). Für viele TschetschenInnen ist Kunta bedeutsamer als Mansur, Schamil und Dudajew zusammen, da er als spiritueller Führer und Meister (*ustadh*) gilt. Ein Grund für seine Popularität mag auch darin liegen, dass die Qadiriyya die antireligiösen Kampagnen unter sowjetischer Herrschaft überstanden hat und auch heute noch in Tschetschenien vorherrscht (Gammer 2002: 127f).

⁵⁷ So wurde Baysungur in den 1990er Jahren von bestimmten nationalistischen Gruppen in Tschetschenien als Nationalheld propagiert, der – im Gegensatz zu Schamil – bis zu seinem Ende kämpfte. Einem kontemporären tschetschenischen Schriftsteller zufolge war Baysungur schwer verkrüppelt, nahm aber trotzdem – an sein Pferd gebunden – an Schlachten teil, und repräsentierte somit „a model symbol of the Chechen people's physical condition and refusal to submit at that period of time(...)“ (Usmanov 1997: 71 zit. nach Gammer 2006: 70).

sen werden, dass Schamils Kapitulation *nicht* eine Billigung der russischen Herrschaft bedeutet hat und somit der Unabhängigkeitskampf mit 1859 nicht zu Ende war.

- Im Oktober 1997 unterstützte die russische Regierung die Veranstaltungen und Feierlichkeiten bezüglich Schamils 200-jährigem Geburtstag; seitdem wird *das neue, offizielle Narrativ* von russischer Seite propagiert. Dieses betont vor allem die Rolle Schamils nach dessen Kapitulation 1859, als dieser – laut Narrativ – eine „Wiederversöhnung“ mit dem ehemaligen Feind Russland anstrebte, ein glühender Bewunderer der russischen Kultur wurde und den zukünftigen Generationen von DagestanerInnen die Möglichkeit eröffnet hat, in einem „ewigen Frieden“ mit dem Russischen Reich zu leben. In diesem Sinne wurde der Widerstandskämpfer auch in die „Ruhmeshalle“ der russischen HeldInnen aufgenommen.
- *Das dagestanisch-awarische Narrativ*: Für die AwarInnen – die zahlenmäßig größte ethnische Gruppe in Dagestan – war Schamil immer schon ein Nationalheld, da er ja auch selbst Aware war. Dieses Narrativ – welches vor allem von der awarischen Elite und vom Mainstream der awarischen Nationalbewegung getragen wird – betont vorwiegend Schamils heroische Erfolge mit großem Stolz, vermeidet es jedoch von dem russischen Gegner zu sprechen. Das ist einerseits darauf zurückzuführen, dass Dagestan ein Mitglied der Russischen Föderation und ökonomisch abhängig von Moskau ist. Zudem dient diese historische Interpretation dem Zweck, die territoriale Integrität gegenüber separatistischen Gruppierungen zu wahren sowie auch die dominante Position der AwarInnen in Dagestan abzusichern.
- *Das awarische revolutionäre Narrativ* betont vor allem den Widerstand gegen Russland und wird von awarischen extremistischen Gruppen mit dem Ziel propagiert, Dagestan von der Russischen Föderation abzuspalten. Diese Gruppe ist zwar noch zahlenmäßig relativ klein, könnte jedoch aufgrund der schlechten sozioökonomischen Situation in Dagestan an Zuwachs gewinnen.
- *Das Narrativ des vereinten Kaukasus* bezieht sich auf die Schaffung einer „pankaukasischen Identität“ unter Schamil, welche etwa in der kurzlebigen „Bergrepubli-

lik“ von 1918 oder der 1989 gegründeten „Konföderation der kaukasischen Bergvölker“ ihren Ausdruck fand (siehe auch Kapitel 4.2.2.). Diese Version hebt besonders das *gemeinsame* Vorgehen der Kaukasusvölker – unter der Führung der TschetschenInnen – hervor.

- Das von der sufistischen Elite geschaffene *muslimische konservative Narrativ* bezieht sich vor allem auf die religiöse Bedeutung des Wirkens von Schamil und die religiöse Legitimität seiner Führung. Die sufistische Naqschbandi-Bruderschaft spielte damals eine wichtige Rolle bei der Konsolidierung des Widerstandes und der Schaffung des Imamats, und deshalb könnte die Naqschbandiyya auch in Zukunft wieder eine führende Stellung einnehmen.
- Das *muslimische revolutionäre Narrativ* schließlich wird von islamistischen Gruppen hervorgebracht, da der Imam Schamil ein archetypischer islamischer Revolutionär war, dem der „wahre Islam“ wichtiger war als die Befreiung von der Fremdherrschaft, und der vor allem die Einführung der *scharia* durchgesetzt hat. Weiters richtete sich Schamil – laut dem Narrativ – in geringerem Maße gegen die „ungläubigen“ RussInnen als vor allem gegen die „Andersgläubigen“ innerhalb der eigenen Gruppe – d.h. „kollaborierende“ lokale MachthaberInnen und „irrende“ religiöse FührerInnen, welche die Menschen vom „rechten Weg“ abgebracht haben.

Für viele TschetschenInnen war Schamil nicht nur deshalb von Bedeutung, da er den Widerstandskampf gegen Russland trotz geringer Erfolgschancen über beinahe 30 Jahre aufrechterhalten und somit unbewusst zur Schaffung einer reichhaltigen nationalen Mythologie beigetragen hat. Vor allem schuf er als Erster „staatliche“ Institutionen in Tschetschenien, auf welche selbst die russischen Autoritäten nach seiner Kapitulation aufbauten. Dennoch war und ist er noch immer – wie oben angedeutet – recht umstritten in Tschetschenien – nicht nur aufgrund seiner Aufgabe, sondern auch da er zwecks Konsolidierung des Imamats brutal gegen die tschetschenischen und dagestanischen Clans⁵⁸ vorgegangen ist, die sich ihm nicht angeschlossen haben. Dies war vor allem für die TschetschenInnen besonders hart, die traditionell keine Aristokratie welcher Art auch immer besaßen und somit manche von Scha-

⁵⁸ Einer dieser Rivalen war Hadschi Murat, über dessen Schicksal Lew Tolstoj (2000) im gleichnamigen Buch erzählt.

mils StellvertreterInnen zutiefst verachteten – zudem diesen von Schamil auch Landbesitz übertragen wurde. In diesem Sinne hatten auch in den 1990er Jahren bestimmte Gruppen unter den TschetschenInnen – vor allem die pro-russisch eingestellten – ein negatives Bild von Schamil und verurteilten den von ihm mitgeschaffenen Mythos des sturen Widerstandes gegen Russland (Lieven 1998: 304-309). Umar Avturkhanov – ein Mitglied des 1995 von der russischen Führung unterstützten Übergangsrates in der tschetschenischen Stadt Znamenskoye – kritisierte neben dem Vorgehen Dudajews und dem der russischen Armee auch die Rolle Schamils im gegenwärtigen Konflikt:

„They talk about the tradition of Shamil, but what did Shamil do for Chechnya in fact? He brought us only decades of unnecessary war, the ruin of the country and the death of half its people. And he wasn't even a Chechen. He came here from Dagestan, preaching his crazy religious fanaticism, hatred of the Russians and holy war, and we behaved like fools as usual, and followed him, to our destruction“ (zit. nach Lieven 1998: 303f).

Dudajew stellte sich im Zuge der nationalen Revolution 1991 in eine Reihe mit Imam Schamil und Mansur, um so die Kontinuität des tschetschenischen Widerstandskampfes zu betonen. Besonders aussagekräftig war dabei die Herausgabe eines dreiteiligen Briefmarkensets im Herbst 1991, auf denen Portraits von Mansur, Schamil und Dudajew abgebildet waren. Jedoch ist Halbach zufolge letzterer keinesfalls in einem Atemzug mit den beiden Imamen zu nennen, da Dudajew eher eine der zahlreichen nationalistischen Karrieren nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion verkörperte und einen säkularen nationalen Staat gründen wollte. Auch der islamistisch geprägte tschetschenische Widerstandskämpfer Schamil Bassajew verwies öfters auf seine Herkunft aus Wedeno – wo sich das ehemalige Hauptquartier des Imam Schamil befand. Bis zu seinem Tod 2006 spielte er auch oft auf die Muridenkriege unter Schamil an und genoss im Kaukasus den Ruf eines „zweiten Schamils“ (Halbach 1995: 196, 214).

3.4.4. Das Symbol des Wolfes

Die TschetschenInnen vergleichen ihren „nationalen Charakter“ oft mit dem eines Wolfes (*borz*), weshalb dieser auch nach der nationalen Revolution auf dem Wappen der unabhängigen tschetschenischen Republik Ichkeria abgebildet wurde (siehe Anhang, Abbildung

4).⁵⁹ So wie der Wolf sind auch die TschetschenInnen laut dieser Metapher freiheitsliebend, furchtlos und bereit, einen größeren und stärkeren Feind anzugreifen. Zudem sind sie ihrer Verwandtschaft gegenüber loyal und opfern für sie ihr Leben. Vor allem kann ein Wolf nicht gezähmt werden und würde eher sterben, als sich zu ergeben – eine Richtlinie, der im Kontext des nationalistischen Narratives das tschetschenische Volk über die letzten Jahrtausende hinweg treu geblieben sei. So haben „die TschetschenInnen“ immer ihre Freiheit gegen äußere Feinde verteidigt, sei es gegen die SassanidInnen, das Byzantinische Reich, das Arabische Kalifat, die ChasarInnen, die TschingisidInnen, Timur Leng, Nadir Shah oder in den letzten Jahrhunderten gegen das Zarenreich, die Sowjetunion und die Russische Föderation. Diese Sichtweise spiegelt sich auch stark im Mythos der „*ancient nation*“ sowie dem Mythos des „ewigen Krieges“ wider. Stark mit dem Symbol des Wolfes ist auch der Topos der Freiheit (*marsho*) verbunden, welcher über die traditionelle westliche oder islamische Bedeutung hinausgeht und soviel wie „Frieden“ und „Wohlbefinden“ bedeutet. Dies findet u.a. auch in folgenden täglichen Grußformeln und Ausdrücken in Tschetschenien seinen Ausdruck: „Tritt ein in Frieden“ (*marsha woghiyla*), „Gehe in Frieden“ (*marsha ghoyla*), „jemandem Frieden wünschen“ (*marshalla doiytu*) oder in dem Spruch „möge Gott für Frieden sorgen“ (*dala marshall doila*). Konzepte von Frieden, Freiheit und der Ablehnung von auferlegter Autorität sind auch stark mit den Begriffen Ehre und Männlichkeit verbunden, auf die im nächsten Kapitel (3.4.5.) eingegangen werden soll (Gammer 2002: 120f; Gammmer 2006: 5f). Folgende Beschreibung des tschetschenischen Politikers Lema Usmanov fasst die positiven Eigenschaften des Wolfes zusammen:

„The lion and the eagle are both embodiments of strength, but they attack only the weak. The wolf is the only creature that dares to take on someone stronger than himself. The wolf's insufficient strength is compensated for with limitless audacity, courage and adroitness. If, however, he has lost the battle he dies silently, expressing neither fear nor pain. And he always dies facing his enemy“ (Usmanov 1997: 42 zit. nach Gammmer 2006: 5).

Diese Darstellung vernachlässigt jedoch die negativen Attribute, die einem Wolf zugeschrieben werden können, wie etwa die gnadenlose und brutale Jagd auf schwächere,

⁵⁹ So meinte etwa auch ein russischer Beobachter im 18. Jahrhundert, die TschetschenInnen wären „so frei wie Wölfe“ (Fowkes 1998: 3).

wehrlose Tiere. Diese Eigenschaft setzt Gammer gleich mit der Erosion sozialer traditioneller Normen durch die letzten beiden Kriege, welche zu Entführungen, Geiselnahmen und Sklavenhandel durch und von TschetschenInnen geführt hat (siehe auch 4.5.2.) (ebd.: 5f). Die tschetschenische Sozialstruktur war traditionell egalitär organisiert, d.h. dass die TschetschenInnen jegliche Autoritäten wie etwa einheimische und auch fremde Machthaber und Adelige vertrieben haben. Die tschetschenische Folklore erzählt vom Prinzen Sepa, der in Tschetschenien das *droit de seigneur* einführen wollte – das „Recht der ersten Nacht“, dem zufolge bei der Heirat von Personen, die einem Gerichtsherrn unterstehen, dieser das Recht hat die erste Nacht mit der neuen Braut zu verbringen. Dieser Prinz wurde schließlich von einem der Brüder der betroffenen Frauen getötet, woran auch heute noch die Ruinen des Befestigungsturms von Tsoi-Pkheda erinnern. Dieser Aspekt findet auch heute noch seinen Ausdruck im tschetschenischen Sprichwort „we are free and equal as the wolves“ (Lieven 1998: 339). Weiters gibt es in Tschetschenien ein berühmtes Gedicht, das die Konfrontation mit Russland thematisiert indem es die TschetschenInnen als edle Wölfe und die RussInnen als verachtenswerte Hunde darstellt (Gammer 2006: v):

*„We are wolves
 Compared to dogs, we are few.
 To the sound of double-barrelled guns
 We have declined over time.
 As in an execution
 We soundlessly fell to the ground
 But we have survived,
 Even though we are banned.
 We are wolves.
 We are few.
 There are hardly any on us.
 We, wolves and dogs, share one mother,
 But we refused to surrender.
 Your lot is bowls with food,
 Ours is hunger on frozen ground
 Animals' tracks,
 Snowfall under silent stars.
 In the January frosts
 You are allowed inside,
 While we are surrounded by
 A tightening of red lights.
 You peep out through a crack in the door,
 We roam in the woods.
 You are really wolves
 But you had not the guts for it.
 You were grey,
 Once you were brave,
 But you were handed scraps
 And became slaves.
 You are glad to serve and flatter*

*For a crust of bread.
 But the leash and chain
 Are your prize – and well deserved!
 Tremble in your cages
 When we are out hunting!
 Because, more than any bear,
 We wolves hate
 Dogs”.*

Zu vergleichen mit dem Symbol des Wolfes ist auch das der Distel, mit welcher Tolstoj in seinem „Hadschi Murat“ die TschetschenInnen gleichgesetzt hat. Als der Erzähler in dem Roman bei einem Spaziergang eine abgebrochene Distel am Wegrand findet, sinniert er über deren Energie und „Zählebigkeit“ und den Umstand, dass sich diese allen Widerständen zum Trotz doch nicht „ergibt“ und immer noch Widerstand leistet. In weiterer Folge geht er dann auf die Geschichte des heldenhaften und ehrenvollen Tschetschenen Hadschi Murat ein und stellt so eine Verbindung zwischen den „unzählbaren“ und ständig Widerstand leistenden TschetschenInnen und der Distel her (Tolstoj 2000: 9ff). Auf die Bedeutung dieses Werkes für die Konstruktion einer gegen Russland gerichteten „tschetschenischen ethnischen Identität“ wird in Kapitel 4.1.4. eingegangen.

Aber auch in den 1990er Jahren wurden vermehrt Bezüge zum Symbol des Wolfes hergestellt. So wurde Schamil Bassajew etwa der Name „der Wolf“ gegeben, bzw. war der tschetschenische Warlord Salman Radujew auch unter dem Namen „der einsame Wolf“ bekannt (Seierstad 2008: 42ff). Weiters wurde in Tschetschenien eine Maschinenpistole mit dem Namen *borz* hergestellt (Smith 1998: 130). Schließlich wurde der Wolf auch – wie schon erwähnt – im Wappen und in der Flagge der tschetschenischen unabhängigen Republik Ichkeria verwendet. Dieses Emblem des unter einem Vollmond liegenden Wolfes ging angeblich auf eine Zeichnung von Dudajews russischer Frau Alla zurück, welche dabei eher von der alten animistischen Tradition Tschetscheniens inspiriert wurde als von dem erst seit dem 16. Jahrhundert vorherrschenden Islam. Auch im Hinblick auf das Symbol des Wolfes wurde somit wieder bewusst eine Verbindung zum „300-jährigen Krieg“ gegen Russland gezogen. Unter der pro-russischen Verwaltung hingegen wurde die Abbildung des Wolfes aus der offiziellen Flagge entfernt, da angeblich die „muslimische Tradition“ solche Bilder verbietet (Hughes 2007: 67; Malek 2008: 45f).

3.4.5. Der Mythos der militärischen Tapferkeit und der *abreks*

Nationale Mythen bekräftigen nicht nur eine ethnische Identität, sondern weisen auch auf positive Werte und Eigenschaften hin, die diese verkörpern sollte. Mythen des Widerstandes können etwa die militärischen Werte einer Gruppe hervorheben, was auch bei den TschetschenInnen der Fall ist (Huyseune/Coppieters 2002: 291). Laut Kaufman (2001: 30) ist eine Gruppe anfälliger für ethnische Gewalt, wenn diese ein Krieger-Ethos besitzt und propagiert; auch Ware (2005: 89) weist darauf hin, dass die Instrumentalisierung von Geschichte und der nationalistische Mobilisierungsprozess im Tschetschenienkonflikt durch die tschetschenische Kriegsmythologie noch um einiges verstärkt worden sind, die in Zyklen der Konfliktes immer weiter fortgeschrieben und bestätigt wird.

Schöpflin (1997: 27, 32) weist bei seiner Taxonomie von Mythen auch auf die Mythen der militärischen Tapferkeit hin, in welchen eine ethnische Gruppe den wahren Ausdruck ihres Wesens im Kampf gegen eine untragbare tyrannische Macht findet. Dabei handelt es sich vor allem um einen homogenisierenden Mythos, welcher die Rolle des Individuums minimiert und sie ins Kollektive transferiert. Diese Mythen können vor allem dafür verwendet werden, um Gewalt als ein Mittel zur Veränderung etwa einer ungerechten Situation zu legitimieren, um ein bestimmtes Regime als tyrannisch darzustellen oder auch um Kompromisse und Verhandlungen mit der anderen Gruppe als inakzeptabel und unehrenhaft abzuwerten. Weiters kommt hier auch der Aspekt zu tragen, dass Mythen einer Kultur eingeschrieben sind und je nach spezifischer Situation wiederbelebt und hervorgehoben werden können. Der Mythos der militärischen Tapferkeit wurde auch von TschetschenInnen Anfang der 1990er Jahre besonders betont, um auf den Heldentum der VorfahrInnen hinzuweisen und das tschetschenische Volk im Kampf gegen den „russischen Tyrannen“ zu mobilisieren. Auch wurden von Dudajew jegliche Kompromisse mit Russland über den Status Tschetscheniens abgelehnt, da dies wohl als unehrenhaft gegolten hätte und dementsprechend auch seine Legitimität als tschetschenischer Widerstandsführer in einem „300-jährigen Krieg“ untergraben hätte. Dies belegt auch folgende Aussage des damaligen tschetschenischen Präsidenten: „I wasn't looking for power, riches or duties. I've always had just one idea – to fight for the Chechen people's right to independence. That's my life's goal and I will not shy away from it. Not under any conditions, or any pressure“ (Dudajew zit. nach Smith 1998: 128).

Eng verbunden mit dem Mythos der militärischen Tapferkeit, der wie erwähnt tief in der tschetschenischen Kultur verankert ist, ist auch das Konzept von *jach*. Dieses ist auch im traditionellen tschetschenischen Normen- und Wertecode (*nokhchallah*) vorhanden, welcher vor allem die Werte der Freiheit und Ehre hochhält. Zudem umschließt dieser u.a. neben der Pflicht der Gastfreundschaft, Freundlichkeit und der Bereitschaft zu Kompromissen auch die Ablehnung jeder Art von Unterwerfung und Unterdrückung (Malek 2008: 44f). Letzterer Punkt zeigt sich auch in Dudajews Aussage, dass „A slave who does not try to shake off his fetters deserves double slavery!“ (Put' Dzhokhara zit. nach Tishkov 2004: 86). Der Begriff des *jach* umfasst ebenfalls diese Werte, wie der tschetschenische Historiker Juri Seschil dies in folgendem Zitat zum Ausdruck bringt:

„Jeder Tschetschene kennt ‚jach‘, diesen unübersetzbaren Begriff, der in etwa heißt: Heldentum, Ehre, Mut, Edelmut, Opferbereitschaft, Wagemutigkeit. Es ist ein geistiger und körperlicher Zustand. Alle Tschetschenen sind gleich (...) ‚jach‘ ist der Weg eines Mannes von der Geburt bis zum würdevollen Tod, der innere Code jedes Tschetschenen. Wo ‚jach‘ ist, kann der Wille nicht gebrochen werden“ (Seschil 2002: 50f zit. nach Szyszkowitz 2008: 51).

Der Vize-Präsident der Europäisch-Tschetschenischen Gesellschaft Khawasch Bisaev differenziert hierbei jedoch zwischen *jach* und dem Begriff des *nokhchallah*, welchen er eher als „nationalistisch“ einstuft. Ihm zufolge muss man – wenn man *jach* besitzt – seine eigene Angst überwinden, jedwedem Risiko trotzen, sich mit seinem Leben einsetzen und darf auch nicht kalkulierend handeln. Mit einem Menschen, der kein *jach* besitzt, hat man dagegen nicht gerne zu tun. So findet man dieses Konzept auch in vielen Alltagssituationen, wie Bisaev beschreibt:

„Wir waren heute in Österreich mit den öffentlichen Verkehrsmitteln zu dritt oder zu viert unterwegs. Wenn ich ein Ticket kaufe, dann kaufe ich dieses für alle und niemand erfährt davon – das wäre ein Beispiel für *jach*. Oder wenn man sich – auch unter Gefahr – für Frauen, Kinder oder Schwache einsetzt, ist das *jach*. Wenn man das nicht tut, bringt dies Schande über einen – so sind die tschetschenischen Gewohnheiten und Traditionen. Auch heute gehen in Tschetschenien viele ins Gebirge und kämpfen, da sie die Verhältnisse im Land nicht akzeptieren wollen. Das ist *jach* – ihre Ehre, ihre Einstellungen und ihre Prinzi-

pien haben Vorrang“ (Interview mit Bisaev, Wien 2009).

Aufgrund der unwirtlichen Bedingungen im Kaukasusgebirge und der Angriffe seitens äußerer Mächte hat sich im Nordkaukasus ein „Kult des wagemutigen Mannes“ herausgebildet, für den Angst und Gefahr nicht existieren. Dieses Ethos diente der Funktion, den Zusammenhalt innerhalb der Verwandtschaft zu stärken und stets auf der Hut zu sein. Männliche Tschetschenen wurden traditionell als Krieger ausgebildet, um ihr Land und ihre Familie zu verteidigen, und trugen oft den ganzen Tag über ihre tschetschenischen Dolche (*kinjals*) bei sich. Diese ständige Kampfbereitschaft, um andere zu schützen, ist auch Teil des *nokhchallah*. Die TschetschenInnen waren auch immer als herausragende JägerInnen, SoldatInnen, ErbauerInnen von Befestigungsanlagen und WaffenschmiedInnen bekannt. Somit spielten auch Waffen immer eine wichtige Rolle und die Herstellung von Schwertern und *kinjals* aus Damaskus-Stahl – welcher zwischen 1100 und 1700 n. Chr. im Mittleren Osten zur Fertigung von Schwertern verwendet wurde – war eine prestigeträchtige Erwerbstätigkeit. Dieser „Waffenkult“ zeigt sich auch darin, dass Säbel und Gewehre repräsentativ in beinahe jedem Haus an die Wand gehängt und zur Schau gestellt wurden. Der tschetschenische Begriff für Damaskus-Stahl (*bulat*) manifestierte sich auch in lokalen Namen wie etwa *Shchokbulat* („Schneeoparden-Bulat“), *Hasbulat* („schöner Bulat“), *Dzambulat* („Kampfaxt-Bulat“) oder *Beibulat* („besonderer Bulat“). Dieser im Nordkaukasus weitverbreitete „Kult des starken Mannes“ findet gegenwärtig auch in der Sportart des Ringkampfes seinen Ausdruck, welcher angeblich einer der traditionellen Sportarten der WainachInnen war. Die besten und erfolgreichsten RingkämpferInnen der Sowjetunion und der Russischen Föderation stammten aus dem Nordkaukasus und speziell aus Tschetschenien (Malek 2008: 47).

Diese Traditionen waren laut Tishkov (2004: 98f, 160) auch ein Mitgrund für die Beteiligung junger TschetschenInnen im Kampfgeschehen des ersten Krieges. Angestachelt durch die traditionelle heroische Mythologie und durch das Sowjetsystem – welches sportliche Wettkämpfe sowie auch patriotische Agitation förderte – war der Kampf im Krieg für viele auch ein Ventil, um Aggressivität abzulassen und die alte Nomenklatura zu ersetzen, die die soziale Mobilität der jungen Menschen stark eingeschränkt hatte. Aber auch die Propaganda von Yandarbiev, dass jede/r Tschetschene/in für die Freiheit und Unabhängigkeit des Landes kämpfen sollte, mobilisierte viele junge

Männer in einer Zeit der persönlichen und nationalen Umbrüche. Laut Smith (1998: 18) trugen viele GuerillakämpferInnen im ersten Krieg neben ihren Gewehren, Granaten und der Kalaschnikow-Munition auch einen *kinjal* mit sich, um so zu symbolisieren, dass sie den Kampf ihrer Vorväter weiterführen.

In der tschetschenischen Mythologie ist auch von den *narts* – den sagenumwobenen RiesInnen des Nordkaukasus – die Rede. Diese entsprechen den TitanInnen in der griechischen Mythologie und werden heute noch in Form von epischen Gedichten als Rebellen/innen, HeldInnen und Gesetzlose verehrt. Sie bildeten wohl auch die Grundlage für den Mythos der *abreks* – den ehrenvollen BanditInnen im Nordkaukasus, die damals oft vor einer Vendetta in die dicht bewaldeten Berge flüchteten. Zur Zeit des „großen *ghasawat*“ wurden sie von den TschetschenInnen als nationale HeldInnen gefeiert, da sie sich dem russischen Gesetz entzogen und in den Bergen die russischen Truppen bekämpften. Diese Robin Hood-ähnlichen Gestalten genossen die Unterstützung weiter Teile der Bevölkerung und zerstörten staatliche Einrichtungen, raubten Reisende auf der Straße und in Zügen aus und eigneten sich Privateigentum an. Als wahre HeldInnen und Symbole des Widerstandes kämpften sie den Legenden zufolge auch wagemutig bis zu ihrem Tod und konnten nur durch den Verrat der eigenen Landsleute oder durch eine überwältigende Anzahl russischer SoldatInnen bezwungen werden. Der berühmteste *abrek* war Zelimkhan Gushmazukayev von Kharachoy, der Anfang des 20. Jahrhunderts gegen die zaristischen Truppen gekämpft hat und in mündlich überlieferten Geschichten als Held gefeiert wird. Die breite Unterstützung, die Zelimkhan und die *abreks* in Teilen der tschetschenischen Bevölkerung erhalten haben, soll auch in einer gewissen Weise die Ablehnung der russischen Herrschaft im Kaukasus symbolisieren. Zuletzt soll Zelimkhan verraten worden und im Jahre 1913 gestorben sein. Auch heute noch zeugt eine Statue von ihm auf einem Pferd in Serzhen Yurt von seinen damaligen Heldentaten gegen Russland (Gammer 2006: 114-117; Smith 1998: 12-15). Der letzte der legendären *abreks* war Khasukhi Magamadov, welcher der Deportation 1944 entkommen konnte, in den Bergen Tschechenscheniens einen Guerilla-Kampf gegen die russischen Truppen geführt hat und schließlich 1979 im Kampf gestorben ist (Jaimoukha 2005: 147).

In den 1990er Jahren ist der Mythos der *abreks* dann wiederbelebt worden. Der Tschechene Alaudi Khamzatov, der sein kriminell gewonnenes Geld in den Kauf von Waffen

investierte, verteidigte etwa die tschetschenische Stadt Argun zu Beginn des ersten Krieges heldenhaft und starb schließlich im Kampf. Auch Ruslan Labazanov, dessen Privatarmee sich stets mit BMWs und japanischen Autos fortbewegt hat, ist als ein *abrek* bezeichnet worden – obwohl er sich nach einem Streit mit Dudajew den russischen Truppen angeschlossen hat. Dennoch verteilte er Geld an die stark von Armut betroffenen BewohnerInnen seiner Heimatstadt Tolstoy Yurt in Nordtschetschenien und kämpfte laut eigenen Aussagen auf der „Seite der Armen“. Schließlich wurde er jedoch von den UnabhängigkeitskämpferInnen als Verräter gebrandmarkt und 1996 ermordet. Smith kommt schließlich zu dem treffenden Vergleich, dass die Pferde und *kinjals* von damals in der Gegenwart ersetzt wurden durch BMWs und Kalaschnikows (Smith 1998: 15f). Erst im Zuge des rezenten Konfliktes wurde der Mythos des *abrek* wieder in den Mittelpunkt gerückt und haben tschetschenische Familien versucht, genealogische Verbindungen mit diesen mythologischen Heldenfiguren herzustellen. Die Propagierung dieser HeldInnen sollte somit abermals unterstreichen, dass die TschetschenInnen sich niemals einer Autorität unterworfen und sich dieser stets widersetzt haben (Tishkov 2004: 21).

An dieser Stelle muss jedoch abschließend darauf hingewiesen werden, dass auch Russland bzw. das russische Militär über ein teils gewaltverherrlichendes Geschichtsverständnis verfügt, was jedoch im Rahmen dieser Arbeit – die ihren Schwerpunkt auf tschetschenische Mythen und Symbole richtet – nicht näher behandelt werden kann. Dieses Verständnis ist mit Sicherheit auch auf die Glorifizierung des Militärs in der Sowjetunion zurückzuführen und zeigte sich wohl auch anhand des Drucks des Militärs auf die russische Führung, 1994 und 1999 in Tschetschenien einzumarschieren. Dieser Umstand begünstigte bedauerlicherweise den Ausbruch des ersten Tschetschenienkrieges, wie auch Szyszkowitz feststellt:

„Wenn sich Russland demokratischer entwickelt hätte, dann hätten eventuell alle Völker mehr oder weniger im ‚großen Frieden‘ und unter demokratischen Bedingungen miteinander leben können (...) Beispielsweise hätte man bessere Autonomieverträge aushandeln können (...) Da beide Seiten jedoch in archaischen Kriegskonzepten und psychotischen Gewaltutopien gefangen sind, hat sich dies bedauerlicherweise nicht realisieren lassen“ (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

4. Über die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen und die Konstruktion einer „tschetschenischen nationalen Identität“

Nach einer Auseinandersetzung mit den konfliktträchtigen Aspekten der tschetschenisch-russischen Geschichte soll nun auch auf die komplexen interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen eingegangen werden, um Gemeinsamkeiten und Formen von Hybridität herauszuarbeiten. Die zentrale Forschungsfrage dieses Abschnittes lautet somit: „Wie gestalteten sich die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen seit den ersten aufgezeichneten interethnischen Kontakten?“ Nach der kurzen Übersicht über Definitionen von Ethnizität in Kapitel 2 werden nun in weiterer Folge verschiedene Merkmale von Ethnizität – wie beispielsweise die Abgrenzung von anderen Gruppen und deren Stereotypisierung, das umstrittene Verhältnis zwischen Kultur und Ethnizität und die Rolle von Modernisierungsprozessen für die Entstehung ethnischer Gruppen – herausgearbeitet und am Beispiel der tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen illustriert. An dieser Stelle soll – im Hinblick auf obenstehende Forschungsfrage – darauf hingewiesen werden, dass „die TschetschenInnen“ und „die RussInnen“ nicht als homogene ethnische Einheiten zu verstehen sind und sich im Laufe der Jahrhunderte aufgrund unterschiedlichster Einflüsse stark verändert haben (siehe auch Kapitel 3.4.2.). Weiters stehen im Rahmen dieses Kapitels vorrangig die tschetschenische Ethnie und ihre Beziehungen zu Russland im Vordergrund. Auf das interethnische Verhältnis von RussInnen zu TschetschenInnen wird jedoch immer auch implizit eingegangen, da es sich bei Ethnizität um ein relationales Phänomen handelt.

Da die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Gruppierungen oft auch als ein interreligiöser Konflikt dargestellt worden ist, wird auch auf die Rolle der Religion in den Ethnizitätsbeziehungen Bezug genommen und diese kritisch hinterfragt, woraus sich folgende untergeordnete Forschungsfrage ergibt: „Welche Bedeutung kommt dem Faktor ‚Religion‘ in diesen interethnischen Beziehungen zu?“ Das tschetschenisch-russische Ethnizitätsverhältnis hat zudem in vielerlei Hinsicht – wie etwa durch die Schaffung ethnischer Kategorien, durch Abgrenzungsmechanismen und durch Versuche der „Russifizierung“ – die Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität geprägt, weshalb abschließend folgende untergeordnete Forschungsfrage beantwortet werden soll: „Welche Rolle spielten die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen für die Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität?“

tität geprägt, weshalb abschließend folgende untergeordnete Forschungsfrage beantwortet werden soll: „Welche Rolle spielten die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen für die Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität?“

4.1. Die Abgrenzung und Stereotypisierung von anderen Gruppen

Da es sich bei Ethnizität um ein relationales Phänomen handelt, ist somit auch eine gewisse Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen vonnöten, um die Grenzen der eigenen Gruppe festzulegen: „Defining *us* implies – if nothing stronger – an image of *them*“ (Jenkins 2002: 121). Ethnische Stereotype helfen dabei den Mitgliedern von ethnischen Gruppen die eigene Gruppe in Relation zu einer anderen definieren. Der Prozess der Stereotypisierung bezieht sich auf die Schaffung und auf die kontinuierliche Anwendung standardisierter Ideen über die kulturelle Einzigartigkeit ethnischer Gruppen. Diese Stereotype müssen nicht gezwungenermaßen einer objektiven Wahrheit entsprechen, aber deren Anwendung erfüllt verschiedene Funktionen. Einerseits helfen sie, Ordnung in einem oft sozial komplexen Umfeld zu schaffen, indem man dieses in sich voneinander unterscheidende Gruppen einteilt. Darüber hinaus sind ethnische Stereotype sehr nützlich, um die Grenzen der eigenen Gruppe zu definieren. Oft werden dabei die Vorzüge der eigenen Gruppe den vermeintlichen Lasten der anderen Gruppe gegenübergestellt, um so eine positive Gruppenidentität zu schaffen. Weiters können sie auch dazu dienen, den Zugang der eigenen Gruppe zu Privilegien und zu den Ressourcen einer Gesellschaft zu gewährleisten (Eriksen 2002: 23ff).⁶⁰

Überdies ist für die Schaffung und Aufrechterhaltung einer eigenen Gruppenidentität die Abgrenzung gegenüber „Anderen“ unabdingbar:

„The construction of identity (...) involves the construction of opposites and ‚others‘ whose actuality is always subject to the continuous interpretation and re-interpretation of their differences from ‚us‘. Each age and society re-creates its ‚Others‘. Far from a static thing then, identity of self or of ‚other‘ is a much worked-over historical, social, intellectual, and political process that takes place as a contest

⁶⁰ Laut dem Sozialpsychologen Rupert Brown kann es beispielsweise in Kriegssituationen überlebenswichtig sein, Menschen in Kategorien einzuteilen, um so zu wissen, wer zu welcher Gruppierung gehört und wie man sich gegenüber dieser Person verhalten sollte (Brown 1995: 41f).

involving individuals and institutions in all societies” (Said 2003: 332).

Dieser Abgrenzungsprozess muss jedoch nicht automatisch konfliktiv verlaufen und zu negativen Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen führen. So gibt es neben dem Prozess der *dichotomisation* – welcher auf gegenseitiger Abgrenzung und dem Betonen von Konflikt und Wettstreit beruht – auch den dazu komplementären Vorgang der *complementarisation*, welcher von gegenseitiger Anerkennung und Akzeptanz der anderen Gruppe und deren kultureller Unterschiede ausgeht. Um in eine interethnische Beziehung mit einer anderen Gruppierung zu treten ist es nämlich auch notwendig ein Feld der Komplementarität zu schaffen, beispielsweise durch eine gemeinsame Sprache in welcher diese Interaktion ablaufen kann (Eriksen 2002.: 27f).⁶¹

Zudem unterscheidet man nicht nur zwischen ethnischen Gruppen unterschiedlicher *Art*, sondern oft auch nach dem *Grad* der Unterschiedlichkeit. Somit werden – vor allem in komplexen multi-ethnischen Umfeldern – bestimmte ethnische Gruppen oftmals gemäß einer gewissen Abstufung klassifiziert, je nachdem ob man diesen näher steht oder nicht. Wenn solche Kategorisierungsmechanismen, die eine graduelle Unterscheidung ermöglichen, vorherrschend sind, so bezeichnet man diese als *analog*. Wenn dagegen alle anderen ethnischen Gruppen pauschal als gleich fremd und unterschiedlich von der eigenen Gruppierung wahrgenommen werden, so spricht man von einer *digitalen* Kategorisierung (ebd.: 66).

Im Bezug auf die russisch-tschetschenischen Ethnizitätsbeziehungen ist es seit den ersten aufgezeichneten interethnischen Kontakten im 16. Jahrhundert zu einer Abgrenzung von der jeweils anderen Gruppe gekommen, was in weiterer Folge anhand der zaristischen Kolonialpolitik im Kaukasus, der Darstellung von TschetschenInnen in der russischen Literatur sowie auch im Hinblick auf die unterschiedlichen religiösen Glaubensvorstellungen der beiden Gruppen herausgearbeitet werden soll.

⁶¹ Eine weiterführende Differenzierung hat Jean-Paul Sartre vorgenommen, welcher zwischen *us-hood* und *we-hood* unterscheidet. Unter *us-hood* versteht er die soziale Integration innerhalb einer Gruppe in Abgrenzung zu einer anderen. *We-hood* beschreibt dagegen die Integration und den Zusammenhalt in einer Gruppe aufgrund von gemeinsamen Aktivitäten innerhalb des Kollektivs (Eriksen 2002: 67).

4.1.1. Das Orientalismus-Konzept von Edward Said

Als die Truppen des russischen Zarenreiches im 16. Jahrhundert in den Kaukasus vorgestoßen sind, trafen sie verschiedene Gruppen an, von denen sie sich kulturell sehr unterschieden haben. Aufgrund der oft grundlegenden kulturellen Unterschiede sind diese in der Regel von russischer Seite aus als „unzivilisiert“ und „barbarisch“ wahrgenommen und dargestellt worden, im Gegensatz zur eigenen russischen Ethnie, welche sich dagegen als „zivilisiert“ profiliert hat. Der Historiker Edward Said (2003) hat in seinem einflussreichen Werk „Orientalism“ eben diese Dynamiken herausgearbeitet. In seinen Ausführungen bezieht er sich dabei auf die Wahrnehmung der kolonisierten Gebiete des „Orients“ durch die entsprechenden ehemaligen Kolonialmächte Großbritannien, Frankreich und USA. Unter „Orientalismus“ versteht Said die Auseinandersetzung westlicher Kolonialreiche mit und die Wissensproduktion über den „Orient“, welcher oft pauschal als das Gebiet der „arabischen Welt“ bis hin zum indischen Subkontinent definiert wurde.⁶² Die Unterscheidung zwischen „dem Orient“ und „dem Okzident“ wurde dabei von einer großen Zahl von SchriftstellerInnen, PoetInnen, PhilosophInnen, politischen TheoretikerInnen, ÖkonomInnen und KolonialverwalterInnen fortgeschrieben und hat so zur Schaffung eines „orientalischen Diskurses“ geführt, durch welchen westliche Mächte ihre Vorherrschaft über „den Orient“ ausübten:

„Orientalism can be discussed and analysed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“ (Said 2003: 3).

⁶² Said (2003: 300f) arbeitet vier zentrale Dogmen des „Orientalismus“ heraus:

- Zum einen propagiert dieser die fundamentale Differenz zwischen dem Westen – welcher als „rational“, „entwickelt“, human und „überlegen“ gilt – und dem „Orient“, welcher als „anomal“, „unterentwickelt“ und dem Westen unterlegen wahrgenommen wird.
- Weiters werden von OrientalistInnen Abstraktionen über den „Orient“ – welche vor allem in Form von Texten über eine „klassische“ orientalische Zivilisation produziert und reproduziert werden – den tatsächlichen empirischen Gegebenheiten vor Ort vorgezogen.
- Drittens wird der „Orient“ als unveränderlich und einheitlich, und dessen Repräsentation durch den Westen als unvermeidlich und zudem wissenschaftlich objektiv angesehen.
- Schließlich ist der „Orient“ auch grundsätzlich etwas, das man fürchten muss oder das kontrolliert und beherrscht werden muss.

Frankreich und Großbritannien dominierten den „Orient“ und den „Orientalismus“ seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, danach übernahmen die USA diese Rolle. Abgesehen von diesen Ländern leisteten auch Deutschland, Italien, Spanien, Portugal und Russland wichtige Beiträge zur orientalistischen Disziplin; auf letztere wird in weiterer Folge noch näher einzugehen sein. Der „Orient“ und der „Okzident“ stehen in einer Wechselbeziehung zueinander, in welcher beide geographische Einheiten die jeweils andere reflektieren. Diesem Verhältnis ist auch ein starkes Machtgefälle eingeschrieben, und der Westen übt durch die ständige Reproduktion von Repräsentationen über den „Orient“ eine gewisse Hegemonie über diesen aus: „There is in addition the hegemony of European ideas about the Orient, themselves reiterating European superiority over Oriental backwardness, usually overriding the possibility that a more independent, or more skeptical, thinker might have had different views on the matter“ (ebd.: 7). Dabei sollte man sich immer bewusst sein, dass es sich bei solchen Darstellungen des „Orients“ nicht um anerkannte „Wahrheiten“ über diesen äußerst heterogenen Raum handelt, sondern um Repräsentationen, die auch durch den eigenen kulturellen Hintergrund geprägt werden (ebd.: 4-21).

Die bei Ethnizität oft vorherrschende *us-them*-Dichotomie lässt sich in weiterer Folge auch auf das Konzept des „Orientalismus“ übertragen. So wird bei diesem auch eine Unterscheidung gemacht zwischen dem Vertrauten – wie beispielsweise Europa, der Westen, bzw. *us* – und dem Fremden, welches durch den „Orient“, den „Osten“ oder *them* bezeichnet wird (ebd.: 43). Auch die menschliche Notwendigkeit der Einteilung und Kategorisierung der sozialen Umwelt – um sich in dieser besser zurechtzufinden – lässt sich anhand des Beispiels des „Orientalismus“ veranschaulichen:

„(...) this universal practice of designating in one's mind a familiar space which is ‚ours‘ and an unfamiliar space beyond ‚ours‘ which is ‚theirs‘ is a way of making geographical distinctions that *can be* entirely arbitrary. I use the word ‚arbitrary‘ here because imaginative geography of the ‚our land-barbarian land‘ variety does not require that the barbarians acknowledge this distinction. It is enough for ‚us‘ to set up these boundaries in our own minds; ‚they‘ become ‚they‘ accordingly, and both their territory and their mentality are designated as different from ‚ours‘ (...) All kinds of suppositions, associations and fictions appear to crowd the unfamiliar space outside one's own“ (ebd.: 54).

Somit entwarfen die westlichen Kolonialmächte, sowie auch das zaristische Russland, Bilder von den kolonisierten Völkern, ohne dass diese diesen willkürlichen Zuschreibungen „zustimmten“ oder diese „anerkannten“ – sie wurden somit vom „Westen“ repräsentiert, da sie dazu – OrientalistInnen zufolge – selber nicht in der Lage waren.

Im Konzept des „Orientalismus“ kommt auch das schwierige Verhältnis Europas gegenüber dem Islam zum Ausdruck. Vom 7. bis zum 16. Jahrhundert stellte der islamische Glaube – manifestiert in Form der AraberInnen, der OsmanInnen und der Völker Nordafrikas – eine „Bedrohung“ für das europäische Christentum dar, was wiederum im orientalistischen Diskurs seinen Niederschlag fand. Dieser versucht die wahrgenommene Fremdartigkeit und Feindseligkeit des „Orients“ und des Islams zu absorbieren, zu reduzieren und den Repräsentationen der OrientalistInnen zu unterwerfen. Zuerst wurde der Orient von westlichen Kolonialmächten erobert, dann wurde von ihm Besitz ergriffen und schließlich dessen Wahrnehmung unter anderem durch Gelehrte und SchriftstellerInnen neu erschaffen. Zudem wurde diese von OrientalistInnen propagierte Darstellung der kolonisierten Gebiete oft politisch instrumentalisiert, um die Herrschaft über diese Völker zu rechtfertigen. Dies gelang unter anderem durch deren Dehumanisierung und die behauptete Notwendigkeit, diese zu ihrem eigenen Wohle zu „zivilisieren“ und einem westlichen Entwicklungsschema zu unterwerfen (ebd.: 74-108). Obwohl diese Mission der „Zivilisierung“ der „wildern“ und „unterentwickelten“ Völker offiziell im Sinne eines westlichen, aufgeschlossenen und aufgeklärten Geistes erfolgte, so entpuppte sich diese als nichts anderes als eine weitere Form von Unterdrückung und Bevormundung fremder Kulturen (ebd.: 254).

4.1.2. Russischer „Orientalismus“, die Kolonisierung des Kaukasus und die Konstruktion ethnischer Kategorien

Eine vergleichbare Herangehensweise lässt sich anhand des Umganges des russischen Zarenreiches mit den Völkern an dessen Peripherie erkennen. In Analogie zum westlichen „Orientalismus“ hat sich auch in Russland die Disziplin der „oriental studies“ (auf Russisch *vostokovedenie*) herausgebildet, welche sich an der europäischen Tradition orientierte. Der Status, den diese Völker innehatten, war dem der unterworfenen Gruppen in den Kolonien der britischen und französischen Kolonialmächte sehr ähnlich: man grenzte sich von ihnen ab, indem man sie als exotisch, unter-

entwickelt und „orientalisch“ definierte. Auch lassen sich Parallelen feststellen zwischen den kulturellen Repräsentationen von MuslimInnen in den europäischen und russischen Kolonialgebieten. In beiden Fällen wurden diese als rückständig gegenüber der eigenen angenommenen zivilisatorischen Überlegenheit dargestellt. Die gedachte Grenze zwischen dem russischen „Westen“ und seinem „Orient“ war jedoch nicht so klar definiert und änderte sich im Laufe der Jahrhunderte. Manche westlich orientierte RussInnen distanzieren sich auch von der Kultur des eigenen Volkes, da sie Russland als genauso unzivilisiert wie die neu entdeckten Völker in den südlichen und östlichen Gebieten des Zarenreiches wahrgenommen haben – im Gegensatz zur europäischen Idealvorstellung von Zivilisation (Brower/Lazzerini 1997: xi-xix).

Durch die kolonialen Eroberungen des Zarenreiches und die Unterdrückung der ansässigen Völker wurden auch die Ethnizitätsbeziehungen zwischen den unterschiedlichen Gruppen besonders hervorgehoben. Durch das Wirken von SoldatInnen, MissionarInnen, HändlerInnen, ÄrztInnen und LehrerInnen kam es zur direkten Auseinandersetzung zwischen den Kolonisierten und den Kolonialherren. Durch die Einteilung, Kategorisierung und Erforschung der unterschiedlichen Völker seitens des Russischen Reiches – dessen MachthaberInnen sich durch dieses Wissen erhofften, ihre „UntertanInnen“ besser beherrschen zu können – wurden diesen bestimmte *ethnic labels* zugeschrieben. Die Bevölkerung wurde so – wie auch schon Benedict Anderson (1996) bemerkte – durch Bevölkerungszählungen, die Erstellung geographischer Karten und die Darstellung der Völker in Museen in unterscheidbare Gruppen eingeteilt, und die Kolonialmacht konnte so ihre Herrschaft und ihren Einflussbereich definieren und imaginieren (Brower/Lazzerini 1997: xi-xix). Die Reaktion dieser Völker auf den Kontakt mit den RussInnen führte somit zu einer Konstruktion und Aufrechterhaltung der eigenen Identität und Abgrenzung gegenüber der Kolonialmacht: „Their response entailed refining, redefining, and codifying their own markers of identity, and in the process shaped their own history as a people“ (ebd.: xvi).

Als das Russische Reich ab dem 15. Jahrhundert zu expandieren begann, kam es zu intensiven Kontakten mit den verschiedenen Völkern im Osten und Süden des Reiches. Nach der Eroberung von Kazan und Astrakhan nahm sich der russische Zar der Gebiete an, die vormals unter Kontrolle der „Goldenen Horde“ standen, weshalb zahlreiche EinwohnerInnen von Sibirien bis in den Nordkaukasus ihre VertreterInnen nach Moskau schickten, um

Handels- und auch militärische Allianzen mit dem Zarenreich zu schließen (Khodarkovsky 1999: 395). Alle nicht-christlichen Gruppen wurden als *inorodtsy* bezeichnet, als nicht-christliche beziehungsweise nicht-russische UntertanInnen des Zarenreiches. Dabei wurde die Abgrenzung von diesen als *digital* im Sinne von Eriksen wahrgenommen, d.h. es wurde dabei keine graduelle Unterscheidung gemacht, sondern die *inorodtsy* wurden als eine Gruppe anderer Art klassifiziert:

„(...) the political universe of the Russian officials was limited to a clear-cut, bipolar world in which non-Christian nomads represented the savage, the brutish, the unreliable, and the unruly, while Russia stood for civilization, morality, and a stately order, like a ‚pillar of stability‘ untouched by the ‚steppe winds‘“ (Khodarkovsky 1997: 10).

Von Beginn an waren die Beziehungen zwischen Russland und den neu entdeckten Völkern von Missverständnissen geprägt. Während die ansässigen Einheimischen in Moskau lediglich einen militärischen und Handelspartner sahen, wurden diese von russischer Seite aus wiederum als UntertanInnen des Zaren betrachtet. Die sogenannten Friedensverträge (*shert*), die zwischen Russland und den unterschiedlichen Gruppen geschlossen wurden, folgten dem Schema lokaler Bräuche, weshalb sie auch für die Eingeborenen eine andere Bedeutung hatten. Ein weiteres Beispiel für dieses Missverständnis zeigt sich in der Zahlung von Tributzahlungen (*iasak*) durch die einheimische Bevölkerung. Nach deren Zahlung an die russischen Autoritäten erhielten die entsprechenden Völker verschiedene Güter wie beispielsweise Äxte, Messer, Töpfe, Flinten und Tabak – was sie annehmen ließ, dass es sich dabei um gewöhnliche Handelstransaktionen handelte. Moskau dagegen interpretierte die Darbringung von *iasak* als Tributzahlung an den russischen Souverän. Als dieser der Erbringung von Gütern nicht mehr regelmäßig nachkam, kam es erwartungsgemäß zu Konflikten mit den Völkern (ebd.: 11-17). Oft waren auch falsche Übersetzungen eine Ursache dieser weitgehenden Missverständnisse. Beispielsweise wurden Briefe von lokalen Chiefs an den Zaren/die Zarin so übersetzt, dass der Eindruck entstand, dass sich erstere dem/der russischen Herrscher/in unterordnen würden. So entwarfen beide Seiten Bilder und Wahrnehmungen des anderen, die ihrem eigenen Weltbild entsprachen, von der eigenen Kultur geprägt waren und entsprechend den eigenen Interessen auch verändert wurden. So wurden etwa die Eingeborenen zuerst als „Ungläubige“ dargestellt, in weiterer Folge aber – vor allem

die NordkaukasierInnen – als „unehrenhafte Wilde“, die man zivilisieren musste. Russland dagegen stellte für viele indigene Völker eine verbündete Militärmacht im Kampf etwa gegen andere Clans dar. Nachdem jedoch das russische Militär begonnen hatte, die NordkaukasierInnen in das Russische Reich zu inkorporieren, wurden die RussInnen als „ungläubige ChristInnen“ bezeichnet und im Namen des Islams bekämpft (Khodarkovsky 1999: 399-405).⁶³

Die russischen Autoritäten konnten sich nur schwer vorstellen, dass die unterschiedlichen Völker – ohne einen Staat und eine/n einzelnen Herrscher/in zu haben – existieren konnten. Ein Beispiel dafür liefert etwa die Einsicht des russischen Generalgouverneurs im Kaukasus Potemkin im Hinblick auf die TschetschenInnen: „[T]he peoples referred to as Chechens and Kumyks do not comprise real nations (*natsiia*) under such names, but every village has its own chief (*vladelets*) and is governed by its own laws“ (Kabardino-russkie otnosheniia, 2: 364, No. 256 zit. nach Khodarkovsky 1999: 404).

Um jedoch die unzähligen Völker des Russischen Reiches kategorisieren und imaginieren zu können, mussten diesen bestimmte Namen gegeben werden, um sie nicht nur von den RussInnen, sondern auch untereinander unterscheiden zu können. Auf diese Art und Weise wurden verschiedene Gruppierungen in verschiedene Völker zusammengefasst, obwohl diese sich oft nicht als ein gemeinsames Volk wahrgenommen haben und dementsprechend auch keine Eigenbezeichnung für diese konstruierte Identität hatten. Diese wurde ihnen dafür von den russischen Autoritäten zugeschrieben und dann meistens auch von den Betroffenen übernommen: „In the nineteenth century, when many of the non-Christian peoples emerged with the sense of collective identity, they began to use as their self-designation those exact terms, which were originally both alien to their language and imposed on them by others“ (Khodarkovsky 1997: 14).

Eriksen sieht in diesen Prozess der Namensgebung auch ein Machtgefälle eingeschrieben, da die Fähigkeit, bestimmten ethnischen Gruppen einen Namen zuzuschreiben und somit ein System sozialer Klassifikation relevant zu machen, auch immer ein gewisses

Maß an politischer Macht impliziert. Gegenwärtige und von der Kolonialmacht geschaffene *ethnic labels* stimmen dabei nur in den seltensten Fällen mit den vorkolonialen Identitäten überein (Eriksen 2002: 87-90). Die kontinuierliche Anwendung solcher Namen führt somit – wie Khodarkovsky anhand der russischen Völker aufgezeigt hat – auch oft dazu, dass diese von den betroffenen Gruppen selbst akzeptiert werden: „The establishment of clear labels for large categories of people may thus have a conceptually, but also socially reifying effect on groups as they become official names and their members start using them in their self-identification“ (ebd.: 89).⁶⁴

Dadurch, dass das Russische Reich mit vielen nicht-christlichen Völkern in Kontakt getreten ist, wurde die eigene Wahrnehmung als christlich-orthodoxer Staat besonders hervorgehoben. Religion wurde im Laufe der Zeit das wichtigste Unterscheidungsmerkmal gegenüber den ansässigen Völkern. Religiöse Konvertierung zum christlichen Glauben stellte somit das wichtigste Mittel dar, um die nicht-russischen Völker zu assimilieren und in das Russische Reich zu integrieren. Ein Grund für die Überbetonung von Religion als Zugehörigkeitsmerkmal und die Notwendigkeit der Konvertierung ist auch die Angst des Zarenreiches gewesen, dass sich die muslimischen Völker Russlands mit dem Osmanischen Reich verbünden und so gemeinsam eine Opposition gegen das Zarenreich bilden könnten. Unabhängig von solch geopolitischen Überlegungen wurde der Übergang zum Christentum und somit die „Zivilisierung der Wilden“ aber auch als eine moralische Pflicht angesehen. Die Konvertierung stellte überhaupt den wichtigsten Ritus für die Inkorporation von „Nicht-RussInnen“ in das Zarenreich dar. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass – trotz der Konstruktion verschiedener politischer, ökonomischer, ethnischer und religiöser Identitäten durch das Russische Reich – für „Nicht-ChristInnen“ *kinship*, Sprache, Territorium und lokale Gottheiten zunächst weit bedeutender waren als die ihnen fremden Konzepte, die ihnen von Moskau aus auferlegt wurden (Khodarkovsky 1997: 15-22).

Während der russische Staat weiterhin seine UntertanInnen gemäß religiöser Kriterien bestimmte, versuchten im 18. Jahrhundert vom

⁶³ Der Nordkaukasus muss als eine äußerst umkämpfte Region verstanden werden, in welcher das Osmanische, Persische und Russische Reich miteinander um Einfluss kämpften. Somit ist auch die russische Kolonisierung des Kaukasus nicht ausschließlich – wie dies etwa bei den meisten europäischen Kolonialmächten in ihren Kolonien der Fall war – auf ökonomische Gründe, sondern auch auf geopolitische Überlegungen zurückzuführen (Khodarkovsky 1999: 389f).

⁶⁴ Für Stuart Kaufman ist die Schaffung von Namen für ethnische Gruppen durch externe AkteurInnen ein weiterer Beweis für die oftmalige Konstruiertheit von Ethnizität: „In some parts of Africa and the Soviet Union, even ethnic labels and literary languages were first created by outsiders such as missionaries and anthropologists, and the resulting identity came to be accepted by the groups only after the governments began applying to label them“ (Kaufman 2001: 23).

Staat geförderte WissenschaftlerInnen die „wahre Natur“ der Völker Russlands zu erforschen. Unter dem Zaren Peter I, der auch für seine weitgehenden Reformen bekannt war, wurden mehrere – darunter auch deutsche – WissenschaftlerInnen engagiert, um die diversen Gruppen zu katalogisieren und zu beschreiben. So wurden etwa die Sitten und Gebräuche der einzelnen Volksgruppen – welche alle Lebenssphären der entsprechenden Völker umschlossen haben – genauestens untersucht. Darüber hinaus schufen diese WissenschaftlerInnen auch ethnische Stereotype, welche unter den Begriff *Gemuethsbeschaffenheit* fielen und die etwa hinwiesen auf die „besonnenen“ TatarInnen oder die „rauen“ und „starrsinnigen“ KosakInnen. Ein weiteres Merkmal war die *Leibesbeschaffenheit* dieser Gruppen, durch welche u.a. Größe, Hautfarbe, Haare und Schönheit der Frauen kategorisiert wurden. Somit verlagerte sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Schwerpunkt bei der Klassifizierung von Völkern vom Kriterium der Religion hin zum Kriterium der Kultur. Aufgrund der kulturell äußerst unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb des enorm weitläufigen russischen Gebietes gestaltete es sich jedoch als äußerst schwierig, das Russische Reich als eine ursprüngliche Einheit von Territorium, Völkern, Sprache und Staat darzustellen (Slezkine 1997).

4.1.3. Die „Zivilisierung“ des Kaukasus und die „TschetschenInnenfrage“

Mitte des 19. Jahrhunderts wurde eine neue Methode eingeführt, um die Bevölkerung an Russlands Grenzen unter Kontrolle zu bringen. Das Konzept einer einheitlichen Staatsbürgerschaft (*grazhdanstvennost'*) sollte eine stärkere Bindung an und eine bessere Integration von nicht-russischen Völkern in das Zarenreich mit sich bringen. Dieses definierte sich idealerweise durch ein hohes Maß an Moralität, Ehrlichkeit und Anstand gegenüber seinen Vorgesetzten sowie ein gewisses Bildungsniveau, welches für die Mitgliedschaft in der „Zivilgesellschaft“ erforderlich war. Die von russischen Autoritäten angenommene „Wildheit“ muslimischer BergbewohnerInnen im Kaukasus ließ sich jedoch ihrer Meinung nach nicht mit dem Ideal von *grazhdanstvennost'* vereinbaren, weshalb die KaukasusbewohnerInnen in der Regel entweder exiliert oder militärisch unterworfen wurden (Jersild 1997: 101ff).

So kam es etwa zwischen 1861-64 zu einer massiven Vertreibung der im Westkaukasus ansässigen TscherkessInnen (russischen Angaben zufolge an die 500.000 Menschen) in

das Osmanische Reich. Gegenüber den TschetschenInnen, unter welchen die Ablehnung der russischen Herrschaft besonders groß war, verfolgte man dagegen eine andere Strategie. Der Kommandant des „Terek oblast“, in den Jahren zwischen 1863-1875 Mikhail T. Loris-Melikov, versuchte die sogenannte „TschetschenInnenfrage“ durch verschiedene Maßnahmen zu lösen, und zwar durch eine Mischung aus freiwilligem Exil, Bevölkerungsbewegungen von den Bergen in das Flachland, die Kooperation mit bestimmten Bergvölkern und die Erweiterung der KossakInnensiedlungen an den Ausläufen des Kaukasusgebirges.⁶⁵ Anstatt der kompletten erzwungenen Umsiedelung der TschetschenInnen – wie sie rund 80 Jahre später unter der Herrschaft Stalins geschehen ist – setzte man somit auf eine Kombination mehrerer Maßnahmen, um sich so im Sinne einer aufgeklärten Monarchie und als Verbreiter von *grazhdanstvennost'* gerieren zu können (ebd.: 103ff).

Weiters versuchte Boris-Melikov den TschetschenInnen durch die Einführung administrativer Strukturen die Idee von zivilen Pflichten näherzubringen. Jedoch zahlten diese weiterhin keine Steuern, beteiligten sich nicht an den Kosten für das Bau- und Transportwesen und leisteten auch keinen Militärdienst für das Zarenreich. Bis kurz vor Beginn des Ersten Weltkrieges konnten die TschetschenInnen immer noch nicht dazu bewegt werden, im russischen Heer zu dienen, und die Aufstände in Tschetschenien und Dagestan in den 1860ern und 1870ern sind auch zum Teil auf die damals bevorstehende Einführung des Militärdienstes in diesen Regionen zurückzuführen. Weitere Maßnahmen zur „Zivilisierung“ der TschetschenInnen umfassten die Einführung von landwirtschaftlicher Arbeit und die Errichtung von speziellen Schulen für BergbewohnerInnen, in denen diesen das speziell für sie entworfene „Kaukasische Alphabet“ in kyrillischer Schrift sowie die russische Sprache, Literatur und Kultur nähergebracht werden sollte. Zu diesem Zweck wurde auch in der Tradition des beliebten Theaters in Tiflis ein russisches Theater im nordkaukasischen Vladikavkaz errichtet. Der damalige „minister of national enlightenment“, S.S. Uvarov, war der Meinung, dass Bildung und Wissen automatisch das Interesse der BergbewohnerInnen für den christlichen

⁶⁵ Bei der Errichtung dieser neuen Siedlungen sollte darauf geachtet werden, dass russische Truppen zumindest ein Drittel dieser Siedlungen ausmachen und deren BewohnerInnen auch erlaubt sein sollte, untereinander zu heiraten. Durch diese Taktik erhoffte man sich, dass „(...) their way of life, customs, and language will wither away painlessly and easily, and they will become the full subjects of Her Imperial Majesty“ (Kabardino-russkie otnosheniia 2: 313-15, No. 220 zit. nach Khodarkovsky 1999: 416).

Glauben wecken würde. Aus diesem Grund waren die orthodoxen Missionarsgesellschaften im Nordkaukasus zunächst vorwiegend auf säkulare Tätigkeiten ausgerichtet. So lud etwa die 1860 gegründete „Gesellschaft für die Restaurierung der Orthodoxie im Kaukasus“ TschetschenInnen, AdygeerInnen und DagestanerInnen dazu ein, sich zu bilden und unabhängig von ihrem Glauben Theater, Opern und Schulen zu besuchen (ebd.: 106-109). Folgende Äußerung des Russen A. Viskovatov fasst die Haltung der russischen Autoritäten bezüglich der „Zivilisierung“ der Kaukasusvölker gut zusammen: „Rossini, Mozart, and Bellini can force a mountaineer to stop dead in his tracks for an entire hour“ (Viskovatov 1860, zit. nach Jersild 1997: 101). Rund 250 Jahre nach der Ankunft der russischen Truppen im Nordkaukasus hatte sich die Region schließlich stark verändert. Kollektiv bewirtschaftetes Weideland wurde in Ackerland transformiert, welches sich nun im Besitz von RussInnen befand. Die weitläufigen und einst spärlich besiedelten Steppen und Flachländer wurden übersät mit russischen Siedlungen und Städten und dienten dem Zarenreich als militärisch gesichertes Grenzland. Die Konzepte von Christentum, Aufklärung und der „Zivilisierung der Wilden“ waren dabei untrennbar miteinander verbunden und rechtfertigten somit die russische Kolonisierung des Nordkaukasus – wie Edward Said dies auch schon bei der Kolonialpolitik europäischer Großmächte festgestellt hat. Die Verbindung der Kolonisierung mit der Konvertierung zum Christentum führte jedoch dazu, dass die ansässigen Bergvölker immer mehr in die Arme des politischen Islam getrieben wurden, welcher schließlich auch als eine alle Bergvölker verbindende Ideologie im gemeinsamen Widerstand gegen die russischen Kolonialherren diente (Khodarkovsky 1999: 426-430). Durch diese russische Politik der Aufklärung kam es darüber hinaus auch zur Entstehung einer lokalen Intelligentsia, welche zwar in kolonialen Schulen ausgebildet wurde, der aber der Zugang zu höheren und verantwortungsvolleren Posten innerhalb des Kolonialreiches verwehrt wurde. Dadurch hinterfragte diese in weiterer Folge die angeblichen Vorteile der russischen Kolonialherrschaft bzw. die russische Kolonialpolitik im Allgemeinen, und Ende des 19. Jahrhunderts begannen sich langsam, aber sicher „nationalistische“ Widerstandsbewegungen gegen das Zarenreich herauszubilden (Jersild 1997: 109ff).⁶⁶

⁶⁶ Auf die Rolle von Modernisierungsprozessen für die Herausbildung einer tschetschenischen ethnischen Identität soll nachfolgend in Kapitel 4.5. noch näher eingegangen werden.

4.1.4. Die Konstruktion von Stereotypen über TschetschenInnen in der russischen Literatur und in kontemporären russischen Medien

Der aggressive Vorstoß der zaristischen Truppen in den Kaukasus Anfang des 19. Jahrhunderts ging einher mit dem Aufkommen der literarischen russischen Romantik, welche in engem Zusammenhang mit der europäischen „renaissance orientale“ stand. Die vier berühmtesten russischen Autoren, die über den Kaukasus und speziell über dessen Bergvölker schrieben, waren Alexandr Puschkin, Lew Tolstoj, Alexandr Bestuzhev-Marlinsky und Mikhail Lermontov. Diese Schriftsteller stehen stellvertretend für die unterschiedlichen Ausprägungen russischer literarischer Darstellungen über den Kaukasus, und deren Werke sind – mit der Ausnahme von Tolstoj's Spätwerk „Hadschi Murat“ – großteils zwischen 1822 und 1863 entstanden. Obwohl Edward Sails Konzept des „Orientalismus“ sich prinzipiell auch auf den russischen Kolonialismus und Imperialismus anwenden lässt, so gibt es jedoch in diesem russischen Kontext drei Aspekte, die dem „Orientalismus“ europäischer Prägung zuwiderlaufen. Obwohl durch russische literarische Beschreibungen über den Kaukasus ein ideologisch aufgeladener Diskurs entstand und oft eine Dichotomie zwischen *us* und *them* propagiert wurde, so gab es doch auch SchriftstellerInnen, die sich nicht auf die Seite der russischen Kolonialmacht stellten, sondern deren Aggression gegen die Bergvölker in ihren Romanen offen anprangerten und kritisierten (Layton 1994: 1-10).⁶⁷ Darüber hinaus war auch die Trennungslinie zwischen dem angeblich „zivilisierten westlichen Russland“ auf der einen Seite und den „unzivilisierten edlen Wilden“ auf der anderen nicht so eindeutig. Mehrere russische RomantikerInnen zeigten auf, wie nutzlos es aufgrund der historischen Gemeinsamkeiten war, solch eine ideologische Trennung vorzunehmen:

„(...) Russia could not encompass itself in Western civilization and declare the orient its Other because the orient comprised an ‚organic part of Russia‘. Medieval Russia had cultural

⁶⁷ Im Rahmen des Dekabristenaufstandes Anfang des 19. Jahrhunderts fanden sich hier auch mehrere SchriftstellerInnen, die sich in ihren Werken generell kritisch über die repressive Politik des Zarenreiches äußerten (Layton 1997: 89). Layton spricht in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit eines dynamischen Austausches zwischen Individuen und den komplexen Prozessen der Errichtung des Zarenreiches. Diese Ansicht ermöglicht es einzelnen SchriftstellerInnen, sich der politischen Agenda des Staates zu widersetzen, gegen einen machtvollen Diskurs anzuschreiben und diesen sogar zu verändern (Layton 1994: 9).

and political roots in Asia, Asian people had comprised part of the tsarist empire since the sixteenth century, and the names of Tatar ancestry among the aristocracy of Pushkin's time attested vividly to the vast country's unique blend of East and West" (ebd: 74).

Auch in westlicher Literatur wurden seit der Zeit von Iwan IV RussInnen oft als "unzivilisiert" und den „kultivierten“ EuropäerInnen gegenüber als unterlegen dargestellt und das russische Zarenreich als „grausames“ und „barbarisches“ Königreich porträtiert (ebd: 79).⁶⁸

Schließlich muss man im Hinblick auf die Konstruktion der „edlen Wilden“ im Kaukasus darauf hinweisen, dass bei der Darstellung von *others* diese nicht gezwungenermaßen als „unterlegen“ und fremd definiert werden müssen, wie dies Said behauptet. Die Werke russischer SchriftstellerInnen zeigen hier, dass KaukasierInnen durchaus auch nobel und ehrenhaft im Gegensatz zur eigenen russischen Gesellschaft dargestellt wurden. Der Kaukasus galt dabei oft als „Wiege der Freiheit“ im Kontrast zur „fremden“ Institution des russischen Staates, weshalb seit Mitte der 1820er Jahre zunehmend touristische Ausflüge in das kaukasische Grenzland organisiert wurden, wo die LeserInnen russischer Werke sich von den weitläufigen Landschaften und den tapferen „Stammesangehörigen“ selber ein Bild machen konnten. Auch schrieben sich immer mehr russische Männer in die russische Kaukasusarmee ein, um den bedrückenden Großstädten zu entkommen und die in den Romanen dargestellte „Freiheit“ und Schönheit des Kaukasus erleben zu können (Layton 1997: 82-93). Nichtsdestotrotz schrieben auch viele russische AutorInnen die Trennung zwischen Russland und dem „Orient“ fort und das Zarenreich griff sehr wohl auf bestimmte Werke von Puschkin, Bestuzhev-Marlinsky und Lermontov zurück, um in der Zeit nach den Kaukasuskriegen sein Vorgehen als eine notwendige „Zivilisierungsmission“ zu legitimieren. Das Bild des „edlen Wilden“ kann dabei als eine Art „Fetisch“ betrachtet werden, welcher von vielen RussInnen verehrt wurde, oft in dem Unwissen, dass dieser die Position des russischen Imperialismus gefestigt hat. Weiters akzeptierten weite Teile der Leserschaft die Autorität dieser SchriftstellerInnen, ohne jemals selbst im Kaukasus gewesen zu sein, und die Reprä-

⁶⁸ Manche SchriftstellerInnen sahen jedoch dieses asiatische Erbe auch als etwas Positives und einen Gewinn für Russland, wie beispielsweise Bestuzhev-Marlinsky: „A two-faced Janus, ancient Russia simultaneously looked toward Europe and Asia. Its way of life comprised a link between the settled activity of the West and the nomadic indolence of the Orient“ (Bestuzhev-Marlinsky zit. nach Layton 1994: 84).

sentationen der nordkaukasischen Bergvölker wurden nur selten hinterfragt, sondern zumeist als „authentisch“ wahrgenommen (Layton 1994: 10, 291). Besonders bekannt für die Darstellung des „bösen“ und „gefährlichen Tschetschenen“ ist folgende Strophe des 1840 entstandenen Gedichts „Kosakisches Wiegenlied“ von Lermontov (2000: 89ff):

„Über die Steine strömt der Terek, / plätschert
die trübe Welle; /
der böse Tschetschene kriecht ans Ufer, / er
schärft seinen Dolch; /
aber dein Vater ist ein alter Krieger, / im Kampfe
gestählt: /
Schlafe mein Kleiner, sei ruhig, / eiapopeia“.⁶⁹

Somit oszillierte die Darstellung der nordkaukasischen Bergvölker in der russischen Literatur zwischen freiheitsliebenden „edlen Wilden“ und zu zivilisierenden, „barbarischen Wilden“. Die Gefangennahme des berühmten kaukasischen Widerstandskämpfers Imam Schamil in den 1860er Jahren führte zu einer großen Ernüchterung in Teilen der russischen Gesellschaft, da durch diese der Widerstand der Kaukasusvölker niedergeschlagen wurde und somit das Ideal der „unbegrenzten Freiheit“ der BergbewohnerInnen verloren gegangen ist. Die russische Führung versuchte indes Schamil als Symbol für die Großmut und die Macht des Zarenreiches zu instrumentalisieren (siehe Kap. 3.4.3.) und einen Mythos über den glorreichen russischen Sieg über die „asiatischen“ Feinde zu kreieren. Der alte Tolstoj versuchte deshalb Ende des 19. Jahrhunderts durch seinen Roman „Hadschi Murat“ solch blindem Patriotismus die Darstellung der russischen „imperialistischen“ Brutalität gegen die KaukasusbewohnerInnen entgegenzustellen (Layton 1997: 94ff). In diesem Werk geht es um die tschetschenische Führungsfigur Hadschi Murat, der in den Zeiten des Kaukasuskrieges aufgrund seiner Feindschaft zu Imam Schamil zu den RussInnen überläuft. In einer Episode des Buches wird dabei über die sinnlose und brutale Zerstörung eines tschetschenischen *auls* – d.h. eines kaukasischen Dorfes – berichtet und anschließend die Gefühle und die Wahrnehmung der DorfbewohnerInnen gegenüber den russischen Truppen zum Ausdruck gebracht:

„Ringsum fiel kein Wort des Hasses gegen die Russen. Das Gefühl, das alle Tschetschenen, klein und groß, empfanden, war stärker als Haß. Es war nicht Haß, sondern ein Nichtanerkennen dieser russischen Hunde als Men-

⁶⁹ Bezüglich einer graphischen Darstellung der angenommenen „Wildheit“ und „Unzivilisiertheit“ der kaukasischen Bergvölker, siehe Anhang, Abbildung 5.

schen und ein derartiger Widerwille und Ekel und ein so völliges Nichtverstehen der sinnlosen Grausamkeit dieser Geschöpfe, daß der Wunsch, sie zu vernichten, wie der Wunsch nach Vernichtung von Ratten, Giftspinnen und Wölfen zu einem völlig instinktiven Gefühl, wie der Selbsterhaltungstrieb, wurde“ (Tolstoj 2000: 121).

Erwartungsgemäß erfuhr „Hadschi Murat“ – obwohl von einem Russen geschrieben – von den TschetschenInnen am meisten Lob und Wertschätzung und spielte somit auch eine Rolle in der Selbstwahrnehmung des tschetschenischen Volkes (Layton 1994: 293). Tishkov meint sogar: „Through the power of his pen Tolstoy presented ‚an image of a people‘ to the modern generation of Chechen readers, who in time became part of their mass consciousness“ (Tishkov 2005: 165).⁷⁰ Lieven zufolge wurde „Hadschi Murat“ deshalb so enthusiastisch von manchen TschetschenInnen angenommen, da Tolstoj den Kampf der nordkaukasischen BergbewohnerInnen derart kraftvoll dargestellt und idealisiert hat, andererseits aber auch aus dem Grund des Fehlens einer repräsentativen Literatur über den tschetschenischen Widerstandskampf (Lieven 1998: 333).

Zu Beginn der Sowjetzeit traten dagegen diese Stereotype eher in den Hintergrund und es wurde eine „Freundschaft der Völker der Sowjetunion“ von Seiten der Staatsmacht propagiert. Durch Alphabetisierungs- und „Atheismus“-programme wollte man so aus den KaukasierInnen „aufgeklärte SowjetbürgerInnen“ formen. Als aber gegen Ende der 1920er Jahre das sowjetische Regime mit seinen Reformen wie der Kollektivierung der Landwirtschaft immer stärker in die Lebenssphäre der KaukasusbewohnerInnen eindrang, wehrten sich diese dagegen und wurden folglich als „VerräterInnen am Sowjetvolk“ gebrandmarkt. Unter Stalin – der mehrere kaukasische Gruppen der Kooperation mit Hitlerdeutschland bezichtigte – erfolgte dann 1943/44 die folgenschwere und opferreiche Deportation dieser Völker nach Zentralasien. Auf den Viehwaggons, in denen diese abtransportiert wurden, waren Schilder mit der Aufschrift „Banditen“ und „Volksfeinde“ zu lesen. Nach dem Tod Stalins kam es zu einer Entspannung in der gegenseitigen russisch-kaukasischen Wahrnehmung, doch auf-

⁷⁰ So sah etwa beispielsweise die aus Russland stammende Ehefrau des ersten tschetschenischen Präsidenten Dudajew ihren Mann vor dem Hintergrund der literarischen Werke über den Kaukasus: „Sein Benehmen erinnerte mich an die Haltung eines Generals aus dem 19. Jahrhundert (...) Edel und mutig wie ein Held in den Romanen des russischen Schriftstellers Michail Lermontov“ (Dudajewa 2005: 34 zit. nach Szyszkowitz 2008: 126).

grund der Krise des sowjetischen Systems und der Betätigung von KaukasierInnen in schattenwirtschaftlichen Bereichen entwickelte sich oft diesen gegenüber Sozialneid und Eifersucht. Dies äußerte sich wiederum in der Verweigerung von Dienstleistungen, übertriebenen Kontrollen durch staatliche Autoritäten und deren Ablehnung und Übergriffe in der sowjetischen Armee (Auch 2006: 33-36).

Nach dem Zerfall der Sowjetunion griffen in Russland Schattenwirtschaft und Wirtschaftskriminalität in großem Maße um sich und breiteten sich vor allem auch im 1991 als unabhängig erklärten Tschetschenien aus, das deshalb oft als „kriminelle Freihandelszone“ bezeichnet wurde. Durch das Aufkommen mafioöser Strukturen in der tschetschenischen Provinz wurde das Bild des „räuberischen Tschetschenen“ – welches im 19. Jahrhundert oft propagiert wurde – erneut aktiviert (ebd.).⁷¹ Seit dem ersten und vor allem seit dem Beginn des zweiten Tschetschenienkrieges werden TschetschenInnen auch zunehmend als „islamistische TerroristInnen“ gebrandmarkt. Durch die Einmischung ausländischer islamistischer Gruppierungen in den Tschetschenienkonflikt seit Mitte der 1990er Jahre und aufgrund der durch tschetschenische Rebellen/innen verübten und oft opferreichen Terroranschläge in Russland – wie beispielsweise die Geiselnahme im Moskauer Dubrovka-Theater 2002 und in einer Schule in Beslan 2004 oder die Terroranschläge auf die Moskauer U-Bahn 2010 und den Moskauer Flughafen „Domodedowo“ 2011 – entwickelte sich in der Öffentlichkeit ein negatives Bild von TschetschenInnen als potenzielle TerroristInnen. Dieses Stereotyp wurde aber in weiterer Folge nicht nur auf TschetschenInnen, sondern oft auch auf russische MuslimInnen im Allgemeinen bezogen. Somit nahmen einer russischen Journalistin zufolge im Jahre 2002 90% der Aussagen über den Islam in den russischen Medien auf das Thema des islamistischen Extremismus Bezug. Der Kaukasusexperte Uwe Halbach kommt diesbezüglich zu dem Schluss, dass es durch die „Islamisierung des Tschetschenienkrieges“ zu einer „Tschetschenisierung der russischen Islamperzeption“ gekommen ist. Oft fällt im Zusammenhang mit „tschetschenischen TerroristInnen“ auch das Schlagwort „WahhabitInnen“, welches in Russland stellvertretend für Islamismus und religiösen Fundamentalismus steht und in einer ähnlichen Art und Weise wie das Schimpfwort „FaschistIn“ in sowjetischen Zeiten verwendet wird (Halbach 2003a: 42ff).

⁷¹ Jedoch wurden diese kriminellen Wirtschaftstätigkeiten in den 1990er Jahren auch oft in Zusammenarbeit mit russischen Truppen gemeinsam organisiert (vgl. bspw. Halbach 2003c).

In russischen Filmen und Fernsehserien wird das Bild von TschetschenInnen als weltweit aktive islamistische TerroristInnen weiter fortgeschrieben. Seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 wird seitens der russischen Führung versucht, den Tschetschenienkonflikt als einen Kampf gegen terroristische Gruppen zu verkaufen und durch diesen einen Beitrag zu dem von den USA inszenierten globalen „war on terrorism“ zu leisten. Aus diesem Umstand ergibt sich das große Problem, dass ein eigentlich lösbarer lokaler Konflikt auf eine imaginäre globale Ebene gehoben und somit zu einem Kampf zwischen „Gut und Böse“ hochstilisiert wird – wodurch dieser jedoch nur umso schwerer zu beenden ist. Die russischen Machthaber stigmatisieren und stellen TschetschenInnen kollektiv als TerroristInnen und BanditInnen dar und machen diese somit – Ryklin zufolge – für den Großteil der innerrussischen Probleme verantwortlich, für welche diese keine Schuld tragen. Hinzu kommt, dass die russische Staatsmacht und deren Propaganda eine monopolartige Kontrolle über die Sprache des Konfliktes ausüben. Dies äußert sich darin, dass einerseits TschetschenInnen von den staatlichen russischen Medien vorschnell als „BanditInnen“ und „internationale VerbrecherInnen“ gebrandmarkt werden, jedoch kaum über die tschetschenischen Opfer des Konfliktes oder die schweren Menschenrechtsverletzungen seitens russischer Soldaten berichtet wird (Ryklin 2003: 207-214).⁷²

Zusammenfassend lässt sich bemerken, dass die russische Abgrenzung von den KaukasierInnen eine lange Tradition hat und seit dem Beginn der ersten interethnischen Begegnungen im 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle für die Definition einer russischen Identität spielte. Die Eroberung des Kaukasus fiel zeitgleich mit der nationalen Identitätsbildung des Zarenreiches zusammen, insofern war die Abgrenzung von den „wildem“ KaukasierInnen äußerst bedeutsam für die nationale Eigenwahrnehmung der RussInnen. Auch der wachsende Nationalismus in der heutigen Russischen Föderation ist zu einem Großteil auf die Errichtung einer *us-them*-Dichotomie gegenüber den vorwiegend muslimischen TschetschenInnen und Nordkaukasie-

rInnen zurückzuführen (Auch 2006: 29). In diesem Sinne könnte man auch konstatieren, dass „die Vorstellungen über Nordkaukasien (...) eine der Konstanten russischen ethnischen Bewusstseins [sind]“ (Ulanov zit. nach Auch 2006: 30). Wie schon in Kapitel 4.1. erwähnt ist somit die russische Abgrenzung gegenüber und die Stereotypisierung von KaukasierInnen als wichtiger Prozess zu verstehen, um die komplexe soziale Umwelt der russischen Ethnie zu ordnen und dieser eine positive Gruppenidentität zuzuschreiben.

4.1.5. Ein „Clash of Civilizations“ zwischen „russischer Orthodoxie“ und „tschetschenischem Islam“?

Die russische Staatsführung überhöhte – unter Rückgriff auf das Stereotyp des/der „tschetschenischen Terroristen/in“ – den Konflikt mit Tschetschenien als einen „Kulturkampf“ zwischen dem „russisch-orthodoxen Staat“ und dem „muslimischen Volk der TschetschenInnen“. Laut Ryklin (2003) wurde so speziell seit dem zweiten Tschetschenienkrieg die russisch-tschetschenische Auseinandersetzung auf eine globale Ebene transferiert und zu einem Kampf zwischen „unterschiedlichen Zivilisationen“ bzw. zwischen „Gut und Böse“ hochstilisiert. So meinte etwa der damalige Vertreter Russlands im Europarat, Dmitrij Rogosin, dass Russland im Nordkaukasus „(...) eine islamistische Aggression gegen das Abendland (...)“ (zit nach Halbach 2003a: 43) abwehre. Auch der damalige Präsident Putin schürte Ängste vor einer Islamisierung des angeblich „christlichen“ Russlands: „If extremist forces manage to get a hold in the Caucasus (...) this infection may spread up the Volga River, spread to other republics, and we either face the full Islamization of Russia, or we will have to agree to Russia's division into several independent states“ (Putin zit. nach Waldman 2001).

Die seit dem Zerfall der Sowjetunion wieder erstarkte russisch-orthodoxe Kirche – welche in sowjetischen Zeiten starken Repressionen ausgesetzt war – ist seitdem eine pragmatische Kooperation mit dem russischen Staat eingegangen. So präsentiert sich auch Vladimir Putin öffentlichkeitswirksam bei den wichtigsten orthodoxen Feiertagen als gläubiger Christ. Durch diese Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat wird von beiden AkteurInnen versucht, ihre Macht und auch ihre Legitimation in der Bevölkerung aufrecht zu erhalten. Besonders hervorzuheben ist bei dieser Kooperation die Absegnung von kriegerischen Auseinandersetzungen durch die russisch-orthodoxe Kirche, welche zunehmend auf Na-

⁷² Aufgrund der Stigmatisierung und Diffamierung von MuslimInnen ist es zu einer Zunahme xenophober Übergriffe seitens bestimmter Teile der russischen Bevölkerung wie auch seitens der Staatsmacht gekommen. Diese äußern sich etwa in der Durchsuchung von Moscheen nach Waffen, der Inspizierung von islamischen Bildungsanstalten durch die Polizei und durch Gewalt von Skinheads vor allem gegenüber KaukasierInnen. Laut Halbach sind anti-muslimische Ressentiments nun sogar stärker ausgeprägt als die in Russland seit langem vorherrschenden anti-semitischen Antipathien (Halbach 2003b: 17f, 40).

tionalismus und Patriotismus setzt. So betrachtet sie die russische Armee als „Verteidiger der orthodoxen Geistlichkeit“, PriesterInnen segnen in Kampfflugzeugen russische SoldatInnen vor ihrem Fallschirmabsprung in das Kampfgebiet, und von der Kirche werden freiwillige Militärlager organisiert, in welchen Jugendliche lernen, mit Waffen zu schießen und Geiseln zu nehmen. Darüber hinaus wurden Bildnisse eines in Tschetschenien umgekommenen russischen Rekruten namens Jewgenij Rodionow seit einigen Jahren in mehreren russischen Kirchen aufgehängt. Dieser wird als Märtyrer gefeiert, da er 1996 in Tschetschenien in Gefangenschaft geraten und angeblich umgebracht worden ist, da er sich weigerte seinem Glauben abzuschwören – auch heute noch tragen russische SoldatInnen in Tschetschenien sein Bildnis bei sich. Wie eng die Kirche mit der russischen Politik verbunden ist, zeigt sich auch dadurch, dass etwa die NATO-Bombardierung Serbiens im Jahre 1999 sowie der Irakkrieg 2003 von kirchlicher Seite stark verurteilt wurden, die Tschetschenienkriege jedoch kaum eines kritischen Kommentars gewürdigt wurden. Ein weiterer Aspekt ist, dass die orthodoxe Kirche den Anspruch erhebt, das „wahre Russland“ zu vertreten und somit eine „ethnische Religion“ zu sein. In den letzten Jahrhunderten versuchte sie „das orthodoxe Christentum“ gegenüber dem vorrückenden asiatischen Islam zu „schützen“, aber auch die anderen christlichen Konfessionen werden als Bedrohung für die eigene Identität angesehen (Voswinkel 2005). Insofern erscheinen auch das Engagement und die Unterstützung der Kirche für die russischen Militäraktionen in Tschetschenien, das zu einem Großteil von MuslimInnen bevölkert wird, nur konsequent.

Die islamistischen KämpferInnen in Tschetschenien folgen in ihrer Argumentation einer ähnlichen Linie wie Putin, indem sie den Widerstand gegen Russland als einen Kampf gegen „Ungläubige“ definieren. So wurde etwa auf einer islamistischen pro-tschetschenischen Website der zweite Tschetschenienkrieg als ein „Kreuzzug der Streitkräfte des Unglaubens (Christentum, Judentum, Kommunismus, Atheismus) gegen den Islam“ angeprangert und so zu Solidarität mit dem *dschihad* in Tschetschenien aufgerufen (Halbach 2003b: 32).

Diese in politischen, religiösen und öffentlichen Diskursen in Russland und Tschetschenien propagierte kulturessentialistische Ansicht ist auch weitgehend identisch mit dem Paradigma des „Clash of Civilizations“ von Samuel Huntington, welches seit Mitte der 1990er Jahre zu vielen Diskussionen geführt hat. Huntington ist der Meinung, dass nach dem Ende des Kalten

Krieges nun alle Konflikte zwischen Kulturen und „Zivilisationen“ stattfinden werden und teilt in weiterer Folge die Welt in neun unterschiedliche „Zivilisationen“ ein. Seine Annahmen begründet er mit dem Umstand, dass die Unterschiede zwischen „Zivilisationen“ schon seit Jahrhunderten bestehen, diese nun aufgrund von Globalisierungsprozessen immer mehr in Kontakt miteinander treten und es somit zu einer Zunahme von gewalttätigen interkulturellen Konflikten kommt. Weiters behauptet er, dass durch die Globalisierung der Nationalstaat als „Quelle der Identität“ geschwächt und dieses ideologische Vakuum durch „Religion“ gefüllt wird. Während es bei diesem „Kulturkampf“ auf einer Mikroebene in der Regel um die Kontrolle von Territorium geht, so manifestiert er sich auf einer Makroebene im Wettstreit um militärische und ökonomische Macht und die Kontrolle internationaler Organisationen. Grundsätzlich kommt es vor allem zu einem Konflikt zwischen dem „christlichen Westen“ und dem sogenannten „Rest“ der Welt, dem gegenüber sich die westlichen Industriestaaten behaupten und – im Interesse des eigenen Machterhalts – ihre ökonomische und militärische Vorherrschaft absichern müssen. Besonders konfliktiv verläuft dabei das Verhältnis zum „Islam“, welchen Huntington als besonders gewaltbereit einstuft und dessen Grenzen aus historischen Gründen seiner Einschätzung nach „blutig“ sind (Huntington 1993).⁷³

Seinen 1993 in der US-amerikanischen Zeitschrift „Foreign Affairs“ erschienenen Artikel verarbeitete Huntington zu einem Buch, welches 1996 unter dem Titel „Clash of Civilizations and the Remaking of World Order“ erschienen ist und in welchem er diesen „Kulturkampf“ auch konkret auf den Tschetschenienkonflikt auslegt. Diesen interpretiert er als einen *fault line conflict*, einen lokalen Konflikt,

⁷³ Dabei geht Huntington jedoch nicht näher darauf ein, dass andere Religionen – und hier vor allem das Christentum – sehr wohl auch oft gewaltsam gegen Andersgläubige vorgegangen sind, was etwa das Beispiel der Kreuzzüge zeigt. Zudem geht er grundsätzlich von einem kulturessentialistischen und statischen Kulturbegriff aus, der jedoch bei näherer Betrachtung aufgrund der Heterogenität von Kulturen und Religionen kaum haltbar ist. Aufgrund dessen definiert er wohl auch nicht näher den von ihm verwendeten Begriff „Zivilisation“ – als einziges Merkmal einer „Zivilisation“ gilt für ihn die jeweilige Religion. Zudem fanden viele Konflikte und Kriege sehr wohl auch innerhalb der von ihm angenommenen „Zivilisationen“ statt, was etwa der Hundertjährige und der Dreißigjährige Krieg sowie vor allem die zwei Weltkriege, der erste Golfkrieg zwischen Iran und Irak oder der Genozid in Ruanda verdeutlichen. Anstatt auch kulturelle Gemeinsamkeiten, Hybridität und Kooperationen zwischen unterschiedlichen Kulturen aufzuzeigen, weist Huntington aus einer teils ahistorischen Sichtweise vorrangig auf die Konflikte zwischen diesen hin, welche gezwungenermaßen gewaltsam verlaufen müssen. Für eine weiterführende kritische Diskussion von Huntingtons Thesen, siehe u.a.: Riesebrodt 2005, Said 2001, Simhandl 1998.

welcher zwischen zwei „Zivilisationen“ stattfindet – in diesem Fall zwischen dem „muslimischen Tschetschenien“ und dem „russischen Zivilisationsblock“, welcher trotz einer langen historischen multi-ethnischen und multi-religiösen Tradition von Huntington nichtsdestotrotz als homogene „orthodoxe Zivilisation“ definiert wird (Huntington 2003: 163, 252). Auf den Nordkaukasus bezogen reproduziert er den Mythos, dass „(...) for two hundred years Chechens, Ingush, and other Muslim peoples have fought on and for their independence from Russia (...)“⁷⁴ (ebd.: 255) und unterstellt „den MuslimInnen“, dass sie nicht in der Lage sind, friedlich mit ihren NachbarInnen zu koexistieren: „Wherever one looks along the perimeter of Islam, Muslims have problems living peaceably with their neighbors“ (ebd.: 256). Wenn *fault line conflicts* sich zuspitzen, dann versucht jede Konfliktpartei Unterstützung von den Gruppen und Ländern zu erhalten, welche ihrer Zivilisation zugehörig sind, was Huntington das *kin-country syndrome* nennt. Am Beispiel des ersten Tschetschenienkrieges versucht er zu veranschaulichen, dass eine überwältigende Mehrheit der MuslimInnen in und außerhalb Russlands für die TschetschenInnen Partei ergriffen hat:

„(...) Muslims within and without the Russian Federation overwhelmingly sided with the Chechens. The Islamist International immediately contributed fighters (...) Muslim states endorsed the Chechen cause, and Turkey and Iran reportedly supplied material help (...) Muslims in the Russian Federation rallied behind the Chechens (...) leaders of the six Volga-Ural republics demanded Russia end its military action (...) The ‚strongest protests against the war‘ occurred in Chechnya’s two neighboring republics of Ingushetia and Dagestan (...) The Chechen cause was also helped by the Chechen diaspora (...)“ (ebd.: 277).

Schließlich sind solche *fault line wars* wie der Tschetschenienkonflikt kaum zu beenden und können immer wieder ausbrechen, da „(...) they are rooted in deep fault line conflicts involving sustained antagonistic relations between groups of different civilizations“ (ebd.: 291). Da laut Huntingtons Sichtweise „Zivilisationen“ und Identitäten offensichtlich statisch sind und sich nicht verändern, scheint es somit eine naheliegende Schlussfolgerung, dass solche Konflikte aufgrund der unüberbrückba-

ren und seit langem bestehenden kulturellen Differenzen nicht aufzulösen sind.

Diese Annahme eines Kulturkampfes zwischen Orthodoxie und Islam im Rahmen des Tschetschenienkonfliktes, wie sie in dieser Form von bestimmten VertreterInnen der russischen Staatsführung, von IslamistInnen sowie von Huntington propagiert wird, ist jedoch zu hinterfragen. So meint Tishkov diesbezüglich:

„It seems that in Chechnya’s case the breach between civilizations is clear-cut: Orthodox Russians face Chechen Muslims. My own analysis, however, rejects this theory even in its most tenuous form. There are far more similarities between the Chechens and the other peoples of the Russian federation, most of all the Russians, than there are differences. This harmony of values, personal strategies and even cultural behavior existed before the conflict, and is still in place now“ (Tishkov 2005: 165f).

Unabhängig von diesen Gemeinsamkeiten muss man aber auch zur Kenntnis nehmen, dass sich während der beiden rezenten Tschetschenienkriege die TschetschenInnen von manchen anderen ethnischen Gruppen entfremdet haben und durch das Leben in einer kriegszerstörten Umgebung ein Gefühl von Andersartigkeit gefördert worden ist. Ebenso gibt es auch mehrere offensichtliche kulturelle Unterschiede gegenüber anderen Gruppen. Nichtsdestotrotz ist es aufgrund der vielen historischen und kulturellen Gemeinsamkeiten mit Russland aber schlichtweg falsch, die TschetschenInnen einer anderen „Zivilisation“ zuzuordnen. So merkt beispielsweise Tishkov an, dass etwa ein russischer Professor in Moskau und sein tschetschenischer Kollege in Grozny mehr miteinander gemeinsam haben als ein tschetschenischer Professor und ein Widerstandskämpfer, die beide aus demselben Bergdorf stammen (ebd.). Darüber hinaus wurden die TschetschenInnen zwischen dem 10. und dem 13. Jahrhundert unter dem Einfluss Georgiens zum Christentum bekehrt und sind erst im 16. Jahrhundert großteils zum Islam übergetreten (Götz/Halbach 1994: 332). Insofern handelt es sich hier nicht um einen Kampf zwischen zwei uralten „Zivilisationen“, die ursprünglich immer muslimisch bzw. orthodox waren, sondern hat sich deren religiöse Identität erst im Laufe der letzten Jahrhunderte entwickelt.

Überdies ist Huntingtons Annahme, dass sich die überwältigende Mehrheit der MuslimInnen in und außerhalb Russlands geschlossen hinter die TschetschenInnen gestellt hat, nicht korrekt. In Russland gestaltet sich nämlich die islamische Glaubensgemeinschaft durchaus

⁷⁴ Jedoch entschlossen sich die InguschInnen Anfang der 1990er Jahre – im Gegensatz zu Tschetschenien – ein Teil der Russischen Föderation zu werden und kämpften keineswegs um ihre Unabhängigkeit vom „orthodoxen Russland“.

nicht als homogen, sondern ist von inneren Konflikten geprägt. So existieren in der Russischen Föderation 50 Muftiate auf regionaler und ethnischer Basis, die um die Nähe zur Staatsgewalt und die damit verbundenen finanziellen Ressourcen konkurrieren, und deren LeiterInnen sich zu diesem Zweck zeitweise gegenseitig als „WahhabitInnen“ denunzieren. Aufgrund der Nähe zum russischen Staat fordert dieser etwa von den Muftiaten auch Unterstützung für bestimmte politische Ziele. So stimmten etwa die AnführerInnen der meisten islamischen Zentren in Russland für die Durchführung des vielumstrittenen Verfassungsreferendums in Tschetschenien im Jahre 2003, durch welches der Verbleib der tschetschenischen Republik in der Russischen Föderation legitimiert wurde (Halbach 2003b: 23f).⁷⁵ Dass die tschetschenischen Nachbarrepubliken Inguschetien und Dagestan den Einmarsch der russischen Truppen verurteilt haben, liegt hier wohl weniger an der religiösen Einstellung als an der Angst vor der Zerstörung und den Auswirkungen des Krieges auf die eigene Region. So weiteten sich die Kampfhandlungen in den Tschetschenienkriegen durchaus auch auf die Nachbarrepubliken aus, welche zudem von den großen kriegsbedingten Flüchtlingswellen aus Tschetschenien – welche mitunter mehrere hunderttausende Leute umfassten – stark betroffen waren. Zudem sind Proteste gegen die militärische „Lösung“ von Konflikten und gegen Kriege – wie sie auch im Fall der beiden Tschetschenienkriege in Russland und im Ausland stattgefunden haben – durchaus nichts „zivilisationsspezifisches“, sondern verbinden Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religion in ihrem Glauben an Gewaltlosigkeit.

Auch die ausländische Unterstützung Tschetscheniens fiel nicht so einheitlich und geschlossen aus, wie dies Huntington angenommen hat. Mit Ausnahme des damals von den Taliban kontrollierten Afghanistan hat keine Regierung der islamischen Welt in den 1990er Jahren Tschetschenien anerkannt. Weiters war die Kritik der meisten Regierungen im Mittleren Osten am zweiten Tschetschenienkrieg durchaus geringer, als sie von „christlichen“ westlichen Regierungen vorgebracht wurde (Halbach 2003a: 45). Die russischen diplomatischen Beziehungen gegenüber den Staaten der islamischen Welt haben sich aufgrund der Tschetschenienkriege auch kaum verschlechtert. Anstatt aufgrund der nicht identischen „Zivilisationszugehörigkeit“ in Konflikt mitein-

⁷⁵ Mit Sicherheit haben sich auch MuslimInnen in Russland auf die Seite des tschetschenischen Widerstandes gestellt, jedoch sind zweifelsfrei nicht alle russischen MuslimInnen geschlossen hinter dem tschetschenischen Unabhängigkeitsprojekt gestanden.

ander zu treten, sind die Beziehungen Russlands gegenüber bestimmten Teilen der islamischen Welt – welche für dieses einen wichtigen Absatzmarkt darstellen – eher von einer pragmatischen Kooperation geprägt. Zu diesem Punkt meint Halbach: „Religion, Kultur, Ideologie und davon beeinflusste Sympathien oder Antipathien treten besonders in der Außenpolitik unter Putin hinter pragmatische wirtschaftliche und strategische Interessen zurück“ (Halbach 2003b: 36). Mit bestimmten islamischen Ländern wie der Türkei oder dem Iran kommt es eher aus geopolitischen Gründen zu Konflikten, die jedoch nicht auf die Zivilisationsthematik und den Tschetschenienkrieg zurückzuführen sind. Die Beziehungen mit Saudi Arabien dagegen sind aufgrund der russischen Beschuldigung, dass dieser Staat tschetschenische Rebellen/innen finanziell und personell unterstütze, durchaus angespannt. Jedoch sind hier die Grenzen zwischen staatlichen und nicht-staatlichen religiösen AkteurInnen fließend, da muslimische Staaten offiziell den tschetschenischen Widerstand nicht finanzieren, jedoch bestimmte religiöse Organisationen aus Kuwait, Katar, Bahrain, Jemen und den Vereinigten Arabischen Emiraten Tschetschenien durchaus Finanzhilfen und andere Leistungen zukommen lassen. Weiters kamen ähnliche Unterstützungen auch aus den nordkaukasischen Diasporas im Mittleren Osten. Darüber hinaus nahmen ausländische MuslimInnen an den Kampfhandlungen in Tschetschenien teil, obwohl es zu deren Anzahl keine gesicherten Quellen gibt (Halbach 2003b: 31, 36-41). Aus der Partizipation einzelner MuslimInnen, bestimmter religiöser Gruppierungen und Diasporaangehöriger aus dem Ausland zu schließen, dass der „Großteil der MuslimInnen“ in und außerhalb Russlands im Sinne des *kin-country syndrome* die tschetschenische Widerstandsbewegung unterstützt hat – wie dies Huntington behauptet – ist somit fragwürdig.

An dieser Stelle soll jedoch nicht der Eindruck entstehen, dass Religion und der Einfluss des Islamismus keine Rolle in den rezenten Tschetschenienkriegen gespielt haben. Die Ursachen des Konfliktes auf rein ökonomische und geopolitische Faktoren zu beschränken würde dessen Komplexität auch kaum Rechnung tragen. Es kam sehr wohl Mitte der 1990er zu einer Islamisierung des tschetschenischen Widerstandes und zu einer Einmischung internationaler islamistischer Netzwerke.⁷⁶ Obwohl die „WahhabitInnen“ in Tschetschenien als Fremde angesehen wurden und wegen ihres

⁷⁶ Bezüglich der Islamisierung der tschetschenischen Widerstandsbewegung, siehe Kap. 3.1.3.

Fanatismus und krimineller Tätigkeiten in der Bevölkerung verhasst waren, schlossen sich manche TschetschenInnen dennoch dem *dschihad* an. Dies ist neben dem Drang nach Rache für die Ermordung von Familienmitgliedern und aufgrund der hohen Arbeitslosenrate vor allem auf die lukrative Möglichkeit zurückzuführen, ökonomischen Profit aus einer durch zwei verheerende Kriege destabilisierten Region zu schlagen – beispielsweise in Form von Entführungen und illegalen Ölgeschäften. Ein weiterer Punkt ist, dass in den 1990er Jahren eine Generation junger TschetschenInnen heranwuchs, die nichts anderes als das Leben in einer von Gewalt geprägten Umgebung kennengelernt hat und aufgrund des Mangels realer Zukunftsperspektiven umso anfälliger für extremistische Ideologien geworden ist. Darüber hinaus bildete sich aufgrund der Repression gegenüber allen Religionen zur Zeit der Sowjetunion nach dessen Zusammenbruch ein „religiöser Analphabetismus“ in mehreren post-sowjetischen Regionen heraus, weshalb die dem Nordkaukasus fremde Glaubensrichtung des Wahhabismus umso leichteres Spiel hatte, Leute anzusprechen. So kamen auch tausende junger Männer, die an religiösen Lehranstalten im islamischen Ausland studiert hatten, als Prediger und Lehrer mit wahhabitischen Gedankengut nach Russland zurück, um dieses dort zu verbreiten. Aufgrund der Islamisierung des tschetschenischen Widerstandes und der Darstellung des Tschetschenienkonfliktes als einen „Kampf gegen den globalen Terrorismus“ durch Russland ist es zu einer Radikalisierung der KonfliktakteurlInnen gekommen – und somit könnte die Rede von einem „Kampf der Kulturen“ doch noch zu einer „self-fulfilling prophecy“ werden (Halbach 2003a: 43f; Halbach 2003b: 6, 13, 32f; Halbach 2003c: 147). Auch Andreas Kappeler weist darauf hin, dass die Rede von einem „Clash of Civilizations“ in diesem Zusammenhang nicht zutrifft, die Bedeutung des Islams jedoch im Laufe der Kriege zugenommen hat:

„Im Kontext des Tschetschenienkonfliktes ist eine solche Erklärung des „Kampfes der Kulturen“ Unsinn, weil Russland nicht orthodox geprägt ist – zwar gibt es dort viele Orthodoxe, aber es wäre verkehrt, Russland als dominant orthodoxes Land zu erklären. Genauso verhält es sich mit Tschetschenien, wo der Islam traditionell keine entscheidende Rolle gespielt hat (...) Das sind Slogans gewesen – obwohl Dudajew in den 1990er Jahren muslimisches Recht und ähnliche Dinge durchaus gefördert hat –, aber natürlich erst in Folge des Krieges und dieser Ausnahmesituation haben sich diese islamischen Tendenzen in Tschetschenien verstärkt. Es wurde auch Hilfe von außen

geleistet, und jetzt spielt der Islam für das Selbstverständnis der Tschetschenen und für den Widerstand gegen Russland sehr wohl eine wichtige Rolle. Aber das ist eine Folge des Krieges und nicht auf irgendwelche seit langem bestehende Traditionen zurückzuführen“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

Trotz der einflussreichen Rolle des Islams in diesem Konflikt ist somit nicht von einem „Clash of Civilizations“ nach Huntington auszugehen. Es ist wichtig festzustellen, dass die kulturelle und religiöse Differenz sowie die Feindbilder zwischen RussInnen und TschetschenInnen kein *ursächlicher* Kriegsgrund sind, sondern dass diese von politischen FührerInnen auf beiden Seiten politisch instrumentalisiert wurden, um die eigenen Leute zum Kämpfen motivieren und mobilisieren zu können. Christian Zürcher bringt dies in folgendem Zitat treffend zum Ausdruck:

„Solche sorgsam geprägten Feindbilder sind nicht ursächlich für einen Krieg verantwortlich. Ohne solche ideologische Halbfabrikate käme dem Krieg gegen Tschetschenien jedoch jener Symbolgehalt abhanden, auf den das innenpolitische Kalkül der Entscheidungsträger ohne Zweifel aufbaute. In einer Konfliktsituation erleichtern solche Fremdwahrnehmungen die Instrumentalisierung ethnischer-nationaler Gefühle“ (Zürcher 1997: 12).

Im Zusammenhang mit den diskutierten Ethnizitätstheorien und der eben erläuterten Rolle von Religion im Tschetschenienkonflikt kann somit Religion durchaus als ein Aspekt von Ethnizität gesehen werden, dessen Bedeutung für die eigene Gruppe sich im Laufe der Zeit ändern kann: „(...) religion is salient to ethnicity if it is a defining trait that sets the group apart in its own eyes and/or in the eyes of others. Also, the extent to which this occurs can change over time“ (Fox 1999: 444). So wurde etwa durch die beiden rezenten Tschetschenienkriege die Bedeutung von Religion für das Ethnizitätsverhältnis zwischen RussInnen und TschetschenInnen wieder besonders hervorgehoben und für nationale Zwecke instrumentalisiert, obwohl sie in den vergangenen Jahrzehnten kaum eine Rolle für die Abgrenzung zwischen den beiden ethnischen Gruppen gespielt hat.

Aus einer historischen Perspektive kann Russland auf eine lange Tradition der Kooperation mit anderen Religionen zurückgreifen, ist dieses doch laut Bestuzhev-Marlinsky als ein Janusgesicht zu bezeichnen, welches gleichzeitig ein Teil Europas wie auch ein Teil Asiens ist und sich somit aus vielen kulturell unterschiedlichen Völkern zusammensetzt (siehe

Fußnote 68). Durch die rezenten Tschetschenienkriege ist dieses Bild jedoch aufgrund der Diffamierung von MuslimInnen in den Hintergrund gerückt: „Die beiden Tschetschenienkriege (...) wurden zum Hauptkatalysator für eine Islamophobie, die Russland in Widerspruch zu seiner eigenen Wirklichkeit als polyethnisch-multireligiöse Gesellschaft bringt“ (Halbach 2003b: 8). Der aus dem arabischen Raum importierte Wahhabismus, gegen den sich die öffentliche Meinung in Russland richtet und aufgrund dessen viele TschetschenInnen als TerroristInnen stigmatisiert werden, ist eine den nordkaukasischen Völkern fremde Ideologie, die aufgrund mehrerer Ursachen erst in den 1990er Jahren und nur von bestimmten Teilen der tschetschenischen Bevölkerung als Widerstandsideologie angenommen wurde. Die Beziehung zwischen den unterschiedlichen Formen des Islam und der russischen Orthodoxie war über weite Strecken eher von Kooperation als Konflikt geprägt, was im Rahmen des folgenden Kapitels aus einer historischen Perspektive erläutert werden soll.

4.1.6. Das interkonfessionelle Verhältnis von Islam und Orthodoxie in Russland

Andreas Kappeler zufolge waren die langen, traditionsreichen russischen Beziehungen zur islamischen Welt stets von einer Spannung zwischen ideologischem Konflikt und pragmatischer Kooperation geprägt. Der erste Kontakt zwischen der alten Rus⁷⁷ und MuslimInnen gestaltete sich grundsätzlich friedlich und fand mit den WolgabulgarInnen statt. Auch nachdem das Reich von Kiew das orthodoxe Christentum anerkannt hatte, blieben die vorwiegend kommerziellen Beziehungen zum Reich der WolgabulgarInnen erhalten.⁷⁸ Die Eroberung der Rus' durch die MongolInnen und die damit einhergehende Konvertierung zum Islam im 14. Jahrhundert brachte erstere unter die Herrschaft muslimischer SteppennomadInnen (Kappeler 1989: 117). Jedoch war das Verhältnis zwischen diesen beiden Gruppen – wie in historischen Quellen oft behauptet wird – nicht von dem ständigen Konflikt zwischen den

unterschiedlichen Religionsauffassungen geprägt, sondern:

„(...) neuere westliche Forschung betont dagegen die pragmatische Zusammenarbeit der ostslawischen Fürsten und der orthodoxen Kirche mit den Khanen der Goldenen Horde, eine Zusammenarbeit, die allerdings von den ostslawischen Quellen, die einem exklusiv christlichen Weltbild verpflichtet waren, weitgehend verschwiegen worden ist“ (ebd.).

Nach dem Zerfall der „Goldenen Horde“ im 15. Jahrhundert fiel erstmals ein souveränes muslimisches Reich unter russische Kontrolle und der Moskauer Staat eignete sich dessen ehemalige Gebiete sowie auch die vormaligen Länder der Rus' im Westen an. Nach der Eroberung des Khanats von Kasan Mitte des 16. Jahrhunderts kehrte Iwan IV aber wieder zu einer pragmatischen Politik zurück und integrierte die loyalen muslimischen Oberschichten – welche grundsätzlich als ebenbürtig anerkannt wurden – in die Oberschicht des Zarenreiches und garantierte ihnen Landbesitz und Privilegien. Trotz der weitgehenden Toleranz gegenüber dem Islam waren MuslimInnen den orthodoxen ChristInnen gegenüber nicht gleichberechtigt – so war etwa die Konvertierung eines/er Christen/in zum Islam streng verboten. Der angesprochene Pragmatismus kommt dagegen beispielsweise in dem Umstand zum Ausdruck, dass orthodoxe Bauern und Bäuerinnen von muslimischen GutsbesitzerInnen als Leibeigene gehalten wurden, was etwa im „christlichen Europa“ undenkbar gewesen wäre. Unter dem Druck der orthodoxen Kirche kam es Mitte des 16. Jahrhunderts gelegentlich zu einer aktiven Missionierungspolitik, welche jedoch eher erfolglos verlief und dann für mehr als ein Jahrhundert fast ganz aufgegeben wurde (ebd.: 118ff).

Eine große Wende in den interkonfessionellen Beziehungen vollzog sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als unter der intoleranten Christianisierungspolitik von Zar Peter dem Großen und seinen NachfolgerInnen MuslimInnen im Russischen Reich mit Gewalt, Diskriminierung und ökonomischen Anreizen für den Übertritt zum Christentum begegnet wurde. Zurückzuführen ist dieser Kurswechsel vor allem auf den Einfluss der „Verwestlichung“ der russischen Elite und auf die Übernahme europäischer Ideen wie die des Frühabsolutismus und der Intoleranz gegenüber der „nicht-christlichen Welt“. Um das Ideal eines „modernen Reiches“ erreichen zu können, musste dieses somit einen einheitlichen Glauben haben und mussten „veraltete“ Rechte und Traditionen der Völker Russlands überwunden werden (ebd.: 120f). Gegenüber der Politik

⁷⁷ Die „Kiewer Rus“, ein mittelalterliches Großreich welches seinen Höhepunkt im 10. Jahrhundert erreichte, konstituierte sich im Gebiet der heutigen Staaten Russland, Weißrussland und Ukraine und hatte Kiew als Zentrum (http://de.wikipedia.org/wiki/Kiewer_Rus, Zugriff: 29.4.2012).

⁷⁸ Laut der ältesten ostslawischen Chronik wollte Fürst Wladimir vom Reich der Rus' nicht zum Islam übertreten, da dieser u.a. den Genuss von Alkohol verbietet. Diesbezüglich meinte er angeblich: „Die Rus' haben Freude am Trinken, wir können ohne das nicht sein“ (zit. nach Kappeler 1989: 117).

westlicher Mächte erschien die „(...) traditionelle Moskauer Toleranz (...) so als ein Element der Rückständigkeit gegenüber dem Westen“ (ebd.: 121). Die in Europa oft selbst als „unzivilisiert“ wahrgenommenen RussInnen wollten wohl auch durch eine Anpassung an westliche politische Normen und Praktiken die eigene „Aufgeklärtheit“ unter Beweis stellen und sich somit von den „wildern“ Völkern in den russischen Grenzgebieten abgrenzen.

Diese aggressive Christianisierungspolitik wurde jedoch in den 1750er Jahren aufgrund der starken Widerstände dagegen wieder aufgegeben und unter der Regenschaft von Katharina II wurde wieder Toleranz gegenüber dem Islam propagiert, die diskriminierenden Erlässe gegen MuslimInnen aufgehoben und eine „Geistliche Behörde“ für die MuslimInnen Russlands geschaffen. Grundsätzlich lässt sich jedoch keine einheitliche russische Politik gegenüber MuslimInnen konstatieren, denn die Voraussetzungen und Traditionen in den unterschiedlichen Regionen Russlands waren zu unterschiedlich und brachten dementsprechend unterschiedliche Strategien hervor. So kam es trotz der prinzipiell toleranten Einstellung unter Katharina II – wohl auch durch den Einfluss westlicher kolonialistischer Ideologien – zu den Kaukasuskrigen im 19. Jahrhundert, in welchen die muslimischen Bergvölker erbitterten Widerstand gegen die russischen Truppen leisteten. Sobald jedoch die russische Herrschaft in einem Gebiet gesichert war, ging man in der Regel wieder zu einer pragmatischen Kooperation mit den loyalen islamischen Eliten über, was der Machterhaltung eher zuträglich war als aggressive Intoleranz, welche ohnehin nur Widerstand hervorrief. Nur durch solch eine pragmatische Politik konnte dieses multi-ethnische russische Vielvölkerreich zusammengehalten werden (ebd.:121-127).⁷⁹ In diesem Sinne konstatierte der Liberale Nikolaj Turgenew Mitte des 19. Jahrhunderts, dass „von allen Teilen der Erde nur in Rußland diese beiden Religionen (gemeint sind Christentum und Islam) in friedlichen, wenn auch nicht ganz freien Beziehungen nebeneinanderleben“ (zit. nach Kappeler 1989: 126).

Auch im Bereich der geopolitischen Auseinandersetzungen zwischen Russischem, Osmanischem und Persischem Reich kam es nicht immer zu einer Konfrontation zwischen Ortho-

⁷⁹ Wobei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden muss, dass das Russische Reich in das soziopolitische System von NomadInnen und Bergvölkern stärker eingegriffen hat als beispielsweise bei den KrimtatarInnen und den MuslimInnen Transkaukasiens, welche eher über eine den RussInnen ähnliche Sozialstruktur verfügten (Kappeler 1989: 122). Insofern gestaltete sich auch die Integration des tschetschenischen Bergvolkes in das Zarenreich aufgrund der unterschiedlichen Sozialsysteme um einiges schwieriger und komplizierter.

doxie und Islam. Oft wurde die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion von den großen Reichen und den lokalen AkteurInnen nur dazu benutzt, um ihre eigenen politischen Interessen durchzusetzen. Als die Unterstützung von den „religiösen Glaubensbrüdern“ manchmal ausblieb, hatten die Konfliktparteien meist keine Probleme, andersgläubige AkteurInnen zu kontaktieren. So wandten sich die „christlichen“ GeorgierInnen, nachdem die russische Hilfe ausgeblieben war, an das Osmanische oder das Persische Reich, um Unterstützung im Kampf gegen benachbarte Gruppen zu erlangen. Ebenso forderten muslimische Stammesgesellschaften im Kaukasus die militärische Unterstützung der später oft als „ungläubig“ diffamierten RussInnen an, um gegen lokale muslimische Rivalen zu kämpfen. Das Osmanische Reich spornte auch die muslimischen KaukasusbewohnerInnen dazu an, gegen die RussInnen zu rebellieren, um so das Zarenreich in dieser Region zu schwächen und die eigene Position zu stärken. Ende des 18. Jahrhunderts kam es dann unter *sheikh* Mansur auch zu keinem geschlossenen Widerstand aller muslimischen Bergvölker gegen Russland, da sich manche von ihnen weigerten sich Mansur anzuschließen. Somit handelte es sich nicht um einen geschlossenen „muslimischen Block“, der sich gegen das „orthodoxe Zarenreich“ auflehnte. Nichtsdestotrotz führten die russische Expansion und das Aufkommen von ursprünglich aus Persien stammenden sufistischen Naqschbandi-Orden in der Region zu einer stärkeren Solidarisierung der kaukasischen Bergvölker untereinander und dem Kampf gegen Russland im Namen des Islam (Khodarkovsky 1999: 410-414).

Nach Jahrzehnten der Verbannung von Religion aus den öffentlichen Lebenssphären durch die Sowjetmacht kam Anfang der 1990er Jahre ein Diskurs in der russischen Öffentlichkeit über die Rolle des Islam in der russischen Gesellschaft und über die Selbstcharakterisierung Russlands nach dem Zerfall der Sowjetunion auf.⁸⁰ Die RepräsentantInnen der muslimischen Bevölkerung Russlands⁸¹ plädierten

⁸⁰ Die offene Diskussion über Religionen nach dem Zusammenbruch der UdSSR und die in diesem Kontext aufgekommenen diversen „religiösen Wiedergeburten“ sind hier vor allem auf die sowjetische Liberalisierungspolitik Ende der 1980er Jahre und auf neu erlassene Gesetze zugunsten von Glaubens- und Meinungsfreiheit zurückzuführen (Halbach 2003b: 19).

⁸¹ Die Anzahl der MuslimInnen in Russland umfasst, unterschiedlichen Quellen zufolge, zwischen acht und mehr als 20 Millionen Menschen (Stand: 2003), was den Islam zur zweitgrößten Religion Russlands macht. Alleine im Jahr 2001 sollen zwei Millionen MuslimInnen aus zentralasiatischen Staaten nach Russland migriert sein, um dort Arbeit zu finden. In Moskau leben auch mehrere hunderttausende kaukasische muslimische MigrantInnen. Die höchste regionale Konzentration an MuslimInnen in Russland findet

hierbei größtenteils für eine „eurasische Richtung“, welche abstellt auf „(...) das jahrhundertalte Miteinander christlich-orthodoxer und islamischer Kultur als Grundkomponente der Geschichte Russlands (...) den kulturellen Pluralismus und synkretischen Charakter der Religiosität jener Völker (...), die auf dem Territorium der heutigen RF [Russische Föderation, G.L.] leben, und (...) darauf, dass der Islam bei Tataren und kaukasischen Völkern mit dem Islam in der arabischen Welt nicht vergleichbar sei“ (Halbach 2003b: 7).

Gerade jener letzte Punkt unterstreicht die Ablehnung vieler VertreterInnen des islamischen Glaubens gegenüber dem Einfluss islamistischer Doktrinen aus dem arabischen Ausland, welche etwa in Form des Wahhabismus in Tschetschenien BefürworterInnen gefunden haben. Vor den beiden Tschetschenienkriegen und der Ausbreitung des Wahhabismus wurde „der Islam“ von der politischen Elite des Landes kaum als konfliktträchtig angesehen. Die Beziehungen zwischen dem russisch-orthodoxen Patriarchat und den RepräsentantInnen der russischen MuslimInnen sind auch heute prinzipiell nicht konflikthaft, sowie auch keine nennenswerten Konflikte gegenüber den als „traditionell“ geltenden russischen Glaubensrichtungen festzustellen sind – zu denen neben Orthodoxie und Islam der Judentum und der Buddhismus zählen. Konfliktiv verhält sich eher das Verhältnis der orthodoxen Kirche in Russland gegenüber der katholischen Kirche und anderen „nicht-traditionellen“ Glaubensausrichtungen, zu denen etwa islamistische und diverse andere christliche Denominationen gehören (ebd.: 13, 21ff).

Somit lassen sich zusammenfassend in den tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen neben Prozessen von *ethnic dichotomisation* – die sich etwa in Form der negativen Abgrenzung gegenüber den „Wilden“ und „Unzivilisierten“ oder auf der anderen Seite gegenüber den „kolonialen Unterdrückern“ und „ungläubigen ChristInnen“ manifestiert – durchaus auch Formen von *ethnic complementation* finden. Diese zeigen sich etwa anhand geteilter historischer, kultureller, religiöser und auch sprachlicher Gemeinsamkeiten, die sich über Jahrhunderte hinweg herausgebildet haben und so ein Feld der Interaktion zwischen den unterschiedlichen ethnischen Gruppen bildeten. Ein multi-ethnisches und

sich einerseits im Kaukasus und andererseits im Wolga-Ural-Gebiet. Während erstere sich eher an den Traditionen des arabischen Raumes orientieren, stehen zweitere eher für einen modernen Islam, der mit den „europäischen Grundwerten“ von Modernisierung und Säkularismus vereinbar und auf die reformistische *Djadiden*-Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts zurückzuführen ist (Halbach 2003b: 19f, 25).

multi-religiöses Russland, das sich als Schnittmenge zwischen Europa und Asien versteht, kann somit durchaus mit einem kulturell unterschiedlichen „muslimischen“ Tschechenien koexistieren. In diesem Sinne „(...) bedarf Identitätsbildung sicher der Differenzierung eines ‚Anderen‘, aber keineswegs eines Feindbildes“ (Riesebrodt 2005: 29).

4.2. Das Verhältnis von Kultur und Ethnizität

Obwohl kulturelle Merkmale und Unterschiede für die Konstituierung ethnischer Gruppen wichtig sein können, so sind Ethnizität und Kultur doch nicht gleichzusetzen. Bezüglich des kulturellen Inhalts von Ethnizität unterscheidet Barth diesbezüglich zwischen *overt signals* – welche der Zurschaustellung von Identität etwa durch Kleidung, Sprache oder Lebensstil dienen – und *basic value orientations* – wie zum Beispiel bestimmte kulturell geprägte Moralvorstellungen. Jedoch lässt sich nicht vorhersagen, welche dieser Merkmale besonders hervorgehoben werden und ob sie organisatorische Relevanz für die Mitglieder einer ethnischen Gruppe besitzen. Somit bieten ethnische Kategorien „(...) an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems“ (Barth 1969: 14). Darüber hinaus ist Kultur nicht statisch und kann sich wie auch die Grenzen einer ethnischen Gruppe im Laufe der Zeit ändern: „The cultural features that signal the boundary may change, and the cultural characteristics of the members may likewise be transformed, indeed, even the organizational form of the group may change“ (ebd.: 14).

Treffend bemerkt der norwegische Anthropologe Eriksen, dass Ethnizität nicht das „Eigentum“ einer bestimmten Gruppe darstellt, sondern dass es sich dabei um den Aspekt einer wechselseitigen Beziehung zwischen zwei oder mehreren ethnischen Gruppen handelt. Ethnizität existiert somit zwischen und nicht innerhalb von Gruppen. Kultur dagegen kann sehr wohl das Eigentum einer bestimmten Gruppe sein. Weiters können sich bestimmte ethnische Gruppen kulturell sehr ähnlich, jedoch die interethnischen Beziehungen zwischen ihnen mitunter sogar feindlich sein. Ein gutes Beispiel hierfür stellt das interethnische Verhältnis zwischen SerbInnen und KroatInnen nach dem Zusammenbruch Jugoslawiens in den 1980er Jahren dar, welches ein Jahrzehnt später zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen zwei kulturell ähnlichen, sich jedoch als unterschiedlich wahrnehmenden ethnischen Gruppen geführt hat (Eriksen 2002: 12; 58).

So wird die Beziehung zwischen SerblInnen und KroatInnen – auch von westlichen Medien – oft als eine jahrhundertelange Feindschaft dargestellt. Jedoch gab es zur Zeit der Militärgrenze (16. bis 19. Jahrhundert) – welche eine Grenze zwischen dem Osmanischen und dem Habsburgerreich darstellte und von KroatInnen und SerblInnen gleichermaßen bewohnt wurde – durchaus auch Kooperation, Solidarität und gemeinsame Traditionen zwischen den beiden ethnischen Gruppen (Grandits/Promitzer 2000). Somit spielten auch kulturelle Unterschiede zwischen SerblInnen und KroatInnen während der Existenz des jugoslawischen Vielvölkerreiches nur eine untergeordnete Rolle und wurden erst in den 1980er Jahren wieder betont: „Ethnic boundaries, dormant for decades, were activated; presumed cultural differences which had been irrelevant for two generations were suddenly ‚remembered‘ and invoked as proof that it was impossible for the two groups to live side by side“ (Eriksen 2002: 39). Das historische Verhältnis zwischen diesen beiden ethnischen Gruppen zeigt somit exemplarisch, dass ethnische Grenzen als wandelbar und sozial konstruiert verstanden werden müssen, Ethnizität politisch instrumentalisierbar ist und in den meisten Fällen situationsbezogen hervorgehoben werden kann.

4.2.1. Die interethnischen Beziehungen zwischen KosakInnen und TschetschenInnen

Das interethnische Verhältnis zwischen den Terek-KosakInnen und den kaukasischen Bergvölkern im 18. und 19. Jahrhundert illustriert sehr gut, dass die Auseinandersetzung zwischen RussInnen und TschetschenInnen nicht nur konfliktiv verlaufen ist, sondern dass es auch Kooperation, Handel und kulturellen Austausch zwischen diesen Gruppen gegeben hat.⁸² Insofern kann man bei diesen ethnischen Gruppierungen nicht von abgeschlossenen, *digitalen*, kulturellen Einheiten sprechen, da es zu einer lebhaften wechselseitigen kulturellen Beeinflussung und in vielen Fällen auch zu einer Anpassung an die Lebensweise der anderen Gruppe gekommen ist.

Thomas M. Barrett (1997) geht in seinem Artikel „Crossing Boundaries: The Trading Frontiers of the Terek Cossacks“ näher auf diesen Punkt ein und versucht dabei, das weit verbreitete

Narrativ der ständigen Feindschaft zwischen den KosakInnen und den kaukasischen BergbewohnerInnen (*gortsy*) an der russisch-kaukasischen Grenze zu dekonstruieren. Die Handelsbeziehungen mit den Bergvölkern waren laut Barrett essentiell für die Aufrechterhaltung der Wirtschaftsweise der KosakInnen, und diese Kooperation zeigte somit, dass: „(...) the boundaries between colonist and native, between Cossack and ‚enemy‘, indeed between Russia and ‚the Orient‘, could be rather loose and at times non-existent“ (Barrett 1997: 229). Weit entfernt von der Kontrolle des russischen Zentrums sicherten die KosakInnen ihren Lebensunterhalt durch Handel und Diebstahl. Ursprünglich verfolgte das Zarenreich den Handel mit den Bergvölkern, um diese an Russland zu binden und abhängig von russischen Gütern zu machen. Jedoch geschah das Gegenteil, und die KosakInnen wurden immer mehr in die Welt der BergbewohnerInnen gezogen, ihre materielle Kultur von der lokalen beeinflusst und somit die staatliche Strategie untergraben (ebd.: 227-34).

Bedeutende Plätze der Begegnung bildeten Marktplätze und Bazare, auf denen BergbewohnerInnen ihr Vieh, Getreide, tierische Produkte, selbst hergestellte Handwerkswaren sowie Pelze und Holz zum Verkauf anboten – viele KosakInnen kauften sogar ihre Waffen von den Bergvölkern. So spezialisierten sich etwa bestimmte Völker und Dörfer auf die Produktion spezifischer Handelsgüter; tschetschenische Dörfer produzierten beispielsweise Dolche (*kinjals*), Schwerter (*shashka*) und Gewehre für den interethnischen Handel (siehe auch Kap. 3.4.5.). Die Atmosphäre auf diesen Versammlungsorten gestaltete sich vorwiegend friedlich, da diese für alle Anwesenden von großer Bedeutung waren. Selbst nach der in den 1820er Jahren begonnenen gewaltsamen Eroberung des Kaukasus und der zunehmenden Ausbreitung von russischen Forts entlang der kaukasischen Grenze zogen wieder viele tschetschenische und kumykische Familien in die Marktzentren, um dort Handel zu treiben (ebd.: 235-41). Die Märkte als Orte der interethnischen Begegnung, wo gegenseitige Annäherung und in einer gewissen Weise auch *ethnic complementarisation* stattgefunden haben, führten auch zu einer Übernahme von Aspekten der anderen Kultur, wie Barrett berichtet:

„The Terek Cossacks also traded for and wore the clothes of the *gortsy*, especially the *papakha* (tall sheepskin hat), *burka* (felt cloak), and *cherkeska* (long narrow, collarless coat). In fact, they looked so much like the *gortsy* that local peasants and travelers in the Caucasus

⁸² Die Greben-KosakInnen siedelten sich ursprünglich Mitte des 16. Jahrhunderts im Nordkaukasus an. In weiterer Folge ließen sie sich nun in der Gegend des Terek-Flusses – welcher im heutigen Tschetschenien liegt – nieder, traten 1711-12 in die Dienste des Russischen Reiches, errichteten russische Festungen und halfen den russischen Truppen bei der Unterwerfung der Kaukasusvölker (Barrett 1997: 244).

often mistook approaching Cossacks for hostile Chechens and Circassians“ (ebd.: 239).⁸³

Ein weiteres Beispiel für interethnische Kooperation bildet das 1917 – trotz landrechtlichen Streitigkeiten zwischen den beiden Gruppen – gegründete „Terek-Daghestan Government“, welches die „Union of Mountain Peoples“ einerseits und die Terek-KosakInnen andererseits umfasste. Dieses währte jedoch nicht lange, da der Nordkaukasus nach der Machtübernahme der BolschewikInnen in die später gegründete Sowjetunion integriert wurde (Fowkes 1998: 5ff).

Bei näherer Betrachtung verschwimmt somit die angenommene „tiefe Feindschaft“ und scharfe Trennlinie zwischen „russischen KosakInnen“ auf der einen Seite und kaukasischen Bergvölkern wie den TschetschenInnen auf der anderen. Die Dynamiken der interethnischen Begegnungen im Nordkaukasus gestalteten sich oft nicht so, wie man dies im weit entfernten Sankt Petersburg erwartete. Somit kam es auch zur Entstehung von „staatslosen Dörfern“ und zu einer Indigenisierung von lokalen Kulturen, Gesellschaften und Wirtschaftssystemen im nordkaukasischen Grenzland. Wie Kappeler sieht auch Barrett dieses Zulassen und die Akzeptanz kultureller Diversität als notwendige Voraussetzung dafür, dass das russische Vielvölkerreich trotz seiner vielen ethnischen Gruppierungen als solches bestehen konnte (Barrett 1997: 243f). Die KosakInnen befanden sich dabei in einer Art „hybriden“ Zwischenposition, zwischen „(...) subservience and freedom, between loyalty and independence (...) and in the north Caucasus, between Russia and the ‚East‘“ (ebd.: 244).

Auch Ryklin ist der Meinung, dass es zu einer Art *ethnic complementarisation* zwischen KosakInnen und TschetschenInnen gekommen ist. So sprachen erstere oft nicht nur die tschetschenische Sprache, sondern verbrüdeten sich mit tschetschenischen Sippen und haben die kaukasischen Bergvölker oft als ihnen näherstehend als die russischen SoldatInnen betrachtet (Ryklin 2003: 217). Insofern könnte man die gegenseitige interethnische Wahrnehmung zwischen diesen Gruppen als *analog* bezeichnen, da sich etwa die KosakInnen den TschetschenInnen oft eher verbunden bzw. „näher“ gefühlt haben als den RussInnen, mit denen sie gemeinsam die nordkaukasischen Bergvölker bekämpft haben. Solch eine graduelle Unterscheidung – im Gegensatz zu einer Differenzierung nach ihrer *Art* – steht somit in einem starken Kontrast zu den Behauptungen und der Propaganda des russischen Zarenreiches, welches in der Regel eine *digitale* Ab-

grenzung gegenüber den „edlen Wilden“ im Kaukasus propagiert hat. Dennoch merkt Barth an, dass eine kulturelle Annäherung zwischen unterschiedlichen Gruppen – in diesem Fall zwischen TschetschenInnen und KosakInnen – nicht unbedingt einen Abbau von ethnischen Grenzen mit sich bringen muss: „(...) a drastic reduction of cultural differences between groups does not correlate in any simple way with the reduction in the organizational relevance of ethnic identities, or a breakdown in boundary-maintaining processes“ (Barth 1969: 32f).

Durch die russische Kolonialpolitik kam es auch zu einer Assimilierung von Teilen der nordkaukasischen Bevölkerung in das Zarenreich. Man versuchte Adelige verschiedener indigener Völker für sich zu gewinnen – ein Angebot, das häufig aufgrund der angebotenen (u.a. finanziellen) Anreize angenommen wurde. Viele dieser kooptierten Eliten konvertierten zum Christentum, übernahmen russische Namen und heirateten innerhalb der russischen Adelschicht. Jedoch wurde auch versucht, die bürgerliche Bevölkerung in das Zarenreich zu integrieren, indem man sie überredete, ihre Adelsherren zu verlassen und sich auf russischem Territorium anzusiedeln. Im Zuge dieser Politik ließen sich auch viele KaukasierInnen in russischen Forts und Städten nieder. Diese von der russischen Führung verfolgte „divide, convert and rule“-Politik führte zu einer Verschmelzung von Gruppen unterschiedlicher Kulturen über ethnische Grenzen hinweg, was einmal mehr aufzeigt, dass Kultur und Ethnizität nicht ident sein müssen und Ethnizität oft nicht statisch, sondern im Wandel begriffen ist (Khodarkovsky 1999: 417, 423, 429). Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass diese Kolonialisierungspolitik in Tschetschenien und Dagestan weit weniger erfolgreich war als beispielsweise bei den OssetierInnen, KabardinerInnen oder den KumykInnen, da es bei den TschetschenInnen traditionellerweise keine feudalen Strukturen gegeben hat und somit die russische Führung auch keine Allianzen mit einer indigenen Adelschicht schließen konnte (Fowkes 1998: 3).

4.2.2. Der multikulturelle Nordkaukasus und die behauptete ethnische Homogenität „der TschetschenInnen“

Der Nordkaukasus wurde in historischen Quellen oft als „Vielvölkerlabyrinth“ dargestellt, dessen Völker sich kulturell sehr ähnlich sind. In diesem Sinne stellt Ben Fowkes (1998: 1) die berechnete Frage: „Should Chechnia [sic!] be distinguished from the North Caucasus as a whole?“ In der Vergangenheit waren das

⁸³ Siehe auch Anhang, Abbildung 6.

tschetschenische Schicksal und die bewaffneten Widerstandskämpfe gegen Russland eng mit den benachbarten Völkern verbunden. Diese anti-russischen Revolten fanden bis 1991 meist unter dem vereinten Banner der NordkaukasierInnen statt, anstatt der Logik eines „engstirnigen“ lokal begrenzten Nationalismus zu folgen.⁸⁴ Weiters wird auch oft die kulturelle und religiöse Einheit der nordkaukasischen Völker betont, welche neben gemeinsamen Traditionen (wie Kleidung, Behausung, Essen, Gastfreundschaft) größtenteils auch islamische Werte miteinander gemeinsam haben. Auch sprachlich lassen sich viele Gemeinsamkeiten herausarbeiten. So teilen die InguschInnen 40% ihres Vokabulars mit den TschetschenInnen, darüber hinaus ist auch die passive Zweisprachigkeit zwischen diesen beiden Völkern stark ausgeprägt (ebd.: 1f). Obwohl sich somit mehrere Gruppen des Nordkaukasus aufgrund nur geringfügiger kultureller Unterschiede in vielerlei Hinsicht äußerst ähnlich sind, werden diese trotzdem als eigenständige ethnische Gruppen dargestellt bzw. präsentieren sich selbst als solche.⁸⁵

Auch viele TschetschenInnen forderten unter Dudajew Anfang der 1990er Jahre die Unabhängigkeit des „tschetschenischen Volkes“ und versuchten hierbei eine ethnische Homogenität innerhalb der tschetschenischen Grenzen zu erreichen, die jedoch historisch nicht den kulturellen Gegebenheiten dieser Region entsprach. Laut einer Volkszählung aus dem Jahre 1989 lebten in Tschetschenien rund eine

⁸⁴ Auch 1989 wurde noch von mehreren nordkaukasischen Völkern durch die Gründung des „Kongresses der Bergvölker“ eine gemeinsame translokale Identität hervorgehoben. 1991 umfasste die nachfolgende „Konföderation kaukasischer Bergvölker“ 16 ethnische Gruppen und war ursprünglich anti-georgisch ausgerichtet, um so die abchasischen und südossetischen SeparatistInnen zu unterstützen. Jedoch wurde die ursprüngliche Einheit dieser Vereinigung dadurch untergraben, dass die TschetschenInnen ihren Feind von nun an eher in Russland sahen und der damalige tschetschenische Präsident Dudajew gute Beziehungen zum damaligen georgischen Präsidenten Gamsachurdia unterhielt (Fowkes 1998: 15). Die nordkaukasischen Vereinigungsbestrebungen gehen dabei auf mehrere historische Vorbilder zurück, wie etwa das Imamatschamils im 19. Jahrhundert, die Republik der Bergvölker 1918-19, das nordkaukasische Emirats 1919-20 und die Sowjetrepublik der Bergvölker von 1920-24 (Halbach 1995: 201ff).

⁸⁵ Ein Interview von Valery Tishkov mit dem 1995 von Tschetschenen entführten Kalmücken und „Moscow News“-Journalisten Dmitri Balburow zeigt etwa, dass die ethnische Abgrenzung zwischen nordkaukasischen Völkern oft eine des *Grades* und nicht eine der *Art* ist. So meinte etwa der tschetschenische Entführer zu Balburow, dass sie ihn umgebracht hätten, wenn er ein Russe gewesen wäre. Da er aber Kalmücke war und somit sein Volk die gleiche Deportationserfahrung durchgemacht hatte wie die TschetschenInnen, wurde er vor Folter und einer möglichen Ermordung verschont (Tishkov 2004: 114). Dies zeigt, dass in diesem Fall ein benachbartes und kulturell ähnliches Volk vom Tschetschenen somit in einem *analogen* Sinne wahrgenommen wurde.

Million EinwohnerInnen, davon etwa 715.000 TschetschenInnen, 269.000 RussInnen und 25.000 InguschInnen. Somit machten russophone SlawInnen 1991 ein Viertel der tschetschenischen Bevölkerung aus, welche dann größtenteils in den Jahren 1991-93 gewaltsam vertrieben wurden – James Hughes spricht in diesem Zusammenhang auch von „ethnischen Säuberungen“ (Hughes 2005: 271). Auch der bis dahin mit den TschetschenInnen eng verbundene inguschische Bevölkerungsteil wurde im Zuge eines wachsenden tschetschenischen Nationalismus zunehmend diskriminiert und aus Tschetschenien ausgewiesen, um so eine ohnehin illusorische ethnische Homogenität künstlich herbeizuführen (Szyszkowitz 2008: 94, 106).

Ob es sich hierbei um eine „ethnische Säuberung“ im engeren Sinn handelte oder nicht, ist recht umstritten. Andreas Kappeler etwa negiert dies und meint, dass die ethnischen RussInnen zwar verdrängt wurden und ihre Jobs verloren haben, dass diese aber eher auswanderten, da sie mit dem neuen unabhängigen Staat und den von ihm verkörperten Werten nichts mehr anfangen konnten (Interview mit Kappeler, Wien 2009). Der Kriegsreporter Smith (1998: 133f) dagegen berichtet, dass die RussInnen in Tschetschenien ständigen Schikanen ausgesetzt waren, aus ihren Wohnungen geworfen und auch ausgeraubt und umgebracht wurden. Da diese – im Gegensatz zu den TschetschenInnen – in der Regel keine erweiterten Familien hatten und somit aus dem System der Blutrache herausfielen, waren sie auch ein leichtes Ziel für Kriminelle. Der Anfang der 1990er Jahre als Vorsitzender der Menschenrechtskommission unter Jelzin in Tschetschenien herumreisende Sergej Kowaljow (1997: 175) berichtet ebenfalls von seinen Erfahrungen in der tschetschenischen Stadt Asinowskaja, welche Grozny und der tschetschenischen Miliz unterstand. Auch dort waren die russischen BewohnerInnen mit Diebstahl, Mord, Vergewaltigung und Erpressung konfrontiert und konnten keineswegs auf den Schutz der tschetschenischen Obrigkeit zählen. Tishkov (2004: 131, 214) verweist ebenfalls auf die gewalttätigen Übergriffe gegen den „nicht-tschetschenischen Teil“ der Bevölkerung, bezeichnet diese als „ethnische Säuberung“ und kritisiert deren Ignoranz durch westliche KommentatorInnen und MenschenrechtsaktivistInnen. Eriksen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es eine starke Diskrepanz gibt zwischen nationalistischen Ideologien auf der einen und der sozialen Realität, auf welche sich diese beziehen, auf der anderen Seite:

„Nationalist and other ethnic ideologies hold that social and cultural boundaries should be unambiguous, clear-cut and ‚digital‘ or binary. They should also be congruous with spatial, political boundaries. This, as we have seen, is an ideal which is very difficult to uphold in practice” (Eriksen 2002: 113).

Die Auswirkungen solch irriger nationalistischer Annahmen äußerten sich dann beispielsweise anhand des Holocaust und der „ethnischen Säuberungen“ in Ruanda und im ehemaligen Jugoslawien. In diesem Sinne warnt auch Stuart Hall davor, Kulturen und ethnische Gruppen als abgeschlossene Systeme zu betrachten:

„Since cultural diversity is, increasingly, the fate of the modern world (...) the greatest danger now arises from forms of national and cultural identity – new and old – which attempt to secure their identity by adopting closed versions of culture or community and by refusal to engage (...) with the difficult problems that arise from trying to live with difference” (Hall 1993 zit. nach Bauman 2004: 98).

Als einer der führenden Ideologen der nationalistischen Bewegung in Tschetschenien hatte auch Yandarbiev eine konkrete Vorstellung des „tschetschenischen Volkes“, welche jedoch viele BewohnerInnen Tschetscheniens per se ausschloss. Wenn man nämlich von Yandarbievs Konzeption des „wahren“ tschetschenischen Volkes alle kommunistischen BürokratInnen, die „faule Intelligentsia mit ihren Anzügen und Krawatten“, die AnhängerInnen des pro-russischen Zavgaev und der Russischen Föderation, die „Feiglinge“, „TrittbrettfahrerInnen“ und „ProvokateurInnen“ abzieht, bleibt nur mehr eine kleine Gruppe übrig, welche die Unabhängigkeit mit Waffengewalt verteidigt und die bis 1996 nicht mehr als 5.000 Personen umfasst hat (Tishkov 2005: 171). Die Verdinglichung einer mythologisierten, heroisierenden und „vormodernen“ tschetschenischen nationalen Identität fand Tishkov zufolge erst seit Ende der 1980er Jahre statt. Dabei wurde die mythenreiche tschetschenische Vergangenheit dazu herangezogen, um das Bild eines Volkes in der Gegenwart zu formen – wobei die multiethnische Realität in Tschetschenien diesem nicht wirklich entsprach. Das Material dafür wurde von historischen, ethnographischen, literarischen und pseudowissenschaftlichen Quellen geliefert: „I put the blame here on those who through superficial historical analyses and cultural essentialism reduce a whole group to the level of a ‚premodern nation‘ with a unique fighting moral” (Tishkov 2004: 219).

Dass die TschetschenInnen wohl nie eine geschlossene, „ethnisch homogene“ Gruppe gewesen sind, illustrieren neben den oben genannten auch folgende Beispiele aus der tschetschenischen Geschichte. Während der russisch-kaukasischen Kriege im 19. Jahrhundert etwa traten mehrere Polen/innen und UkrainerInnen aus der russischen Armee aus, um in der kaukasischen Armee unter Imam Schamil gegen das Zarenreich zu kämpfen. Manche von diesen konvertierten in weiterer Folge zum Islam und gründeten Familien im Nordkaukasus (Layton 1997: 92). Dieser Wechsel auf die „tschetschenische Seite“ und die Mitgliedschaft in deren ethnischer Gruppe weist darauf hin, dass es sich bei Ethnien in der Regel nicht um geschlossene Entitäten handelt. Dies korrespondiert auch mit der Ansicht von Barth, dass „Examples of stable and persisting ethnic boundaries that are crossed by a flow of personnel are clearly far more common than the ethnographic literature would lead us to believe” (Barth 1969: 21).

Nach der Gründung eines tschetschenischen autonomen Gebietes in der Sowjetunion im Jahre 1922 wurde diesem 1929 der von KosakInnen bewohnte Sunzhen-Bezirk sowie mit der Stadt Grozny auch eine große russische Minderheit zugeschlagen. 1936 wurde dieser Teilstaat dann mit dem der InguschInnen zur Tschetscheno-Inguschischen ASSR (Autonome Sozialistische Sowjetrepublik) zusammengelegt. Nach der Rückkehr der TschetschenInnen aus dem Exil im Jahre 1957 hatte sich die Bevölkerungsstruktur in Tschetschenien durch die Ansiedelung von RussInnen und anderen nordkaukasischen BewohnerInnen stark verändert. Zudem wurde der vormalig zur Tschetscheno-Inguschischen ASSR gehörende Prigorodnyi-Bezirk Nordossetien zugeordnet, während die kosakischen Bezirke Naur und Shelki in die ASSR integriert wurden (Fowkes 1998: 9ff). Somit kann man auch nicht von einem durchgehend und ausschließlich von TschetschenInnen bewohnten Territorium sprechen.

Sergei Arutiunov weist darauf hin, dass es trotz der Konflikte zwischen RussInnen und TschetschenInnen auch zu vielen Mischehen zwischen Mitgliedern beider Gruppen gekommen ist. So hatten aufgrund der gemeinsamen historischen Vergangenheit viele TschetschenInnen kosakische Großmütter und viele KosakInnen tschetschenische Großmütter, welche sich gegenseitig auch oft als Blutsverwandte wahrnehmen (Arutiunov 1995: 16). Im Bezug auf den ersten Tschetschenienkrieg 1994 geht Galina Starovoitova soweit zu behaupten, dass es sich dabei nicht um einen interethnischen Konflikt gehandelt hat. Ihrer Meinung nach haben die ethnischen RussInnen in Tsche-

tschenien mindestens genauso stark unter der Bombardierung Groznys durch die russischen Truppen gelitten wie die „tschetschenische“ Bevölkerung. Insofern sieht sie diesen Krieg nicht gegen die tschetschenische Ethnie gerichtet, da auch viele russlandstämmige BewohnerInnen zu Tode gekommen sind. Zudem konnten und wollten nach der Bombardierung Groznys viele RussInnen nicht aus der Stadt fliehen, da sie – im Gegensatz zu den TschetschenInnen – in der Regel keine erweiterten Familiennetzwerke außerhalb der tschetschenischen Hauptstadt hatten. Die ethnischen RussInnen, die Jelzin zufolge durch den Krieg „gerettet“ werden sollten, wurden somit Opfer der „eigenen“ Luftwaffe (Smith 1998: 149; Starovoitova 1995: 12).

Ein weiteres interessantes Beispiel über den Zusammenhang von Kultur und Ethnizität bildet das Aufkommen einer ethnischen Orstkhoj-Identität in Tschetschenien und Inguschetien, welches abschließend diskutiert werden soll.

4.2.3. Das Aufkommen einer Orstkhoj-Identität

Seit dem Zerfall der Sowjetunion haben landrechtliche Streitigkeiten dazu geführt, dass neue ethnische Identitäten „geschaffen“ worden sind bzw. angeblich „alte“ und „ursprüngliche“ Identitäten wiederbelebt wurden. Anhand des Beispiels der Orstkhoj zeigt Victor Shnirelman (2008) auf, wie eine Gruppe unter Berufung auf eine gemeinsame mythische Vergangenheit eine eigene ethnische Identität konstruiert, um so einen Anspruch auf ein eigenes Territorium geltend zu machen.

Die Orstkhoj oder Karabulak gehörten der wainachischen Stammesgruppe an und kämpften im 19. Jahrhundert im Zuge der kaukasischen Kriege unter Imam Schamil gegen die russischen Truppen. Nach dessen Niederlage verloren sie ihre Macht, und viele von ihnen sind in das Osmanische Reich migriert. Der Rest ist im Nordkaukasus geblieben, hat sich in die Völker der TschetschenInnen und InguschInnen eingegliedert und sich seitdem nicht mehr auf ihren einst gemeinsamen Ursprung berufen. Nachdem sich 1991 die Tschetscheno-Inguschische ASSR aufgelöst hat, beschlossen die InguschInnen innerhalb der Russischen Föderation zu verbleiben, während sich die TschetschenInnen von Russland unabhängig machten. Zu diesem Zeitpunkt beschlossen die in dem Grenzland zwischen Tschetschenien und Inguschetien lebenden BewohnerInnen angesichts der drohenden Trennung sich auf ihre gemeinsamen Orstkhoj-Vorfahren zu berufen und behauptete-

ten fortan, eine eigenständige ethnische Gruppe zu sein. In weiterer Folge kam es zu einem Interessenskonflikt zwischen Tschetschenien und Inguschetien über den von Orstkhoj bewohnten Sunja-Bezirk. Die InguschInnen zählten diesen offiziell zu ihrem Territorium, während die TschetschenInnen diesen für sich beanspruchten (Shnirelman 2008: 140).

1992 wurde die „Public Movement for the Revival of the Orstkhoj Ethnicity“ von bekannten Orstkhoj-HistorikerInnen, SchriftstellerInnen, LokalverwalterInnen und religiösen FührerInnen ins Leben gerufen, um den Bestand der eigenen ethnischen Gruppe zu legitimieren. Dabei berief man sich etwa – wie auch die TschetschenInnen – auf den Kaukasus-Krieg im 19. Jahrhundert und die Deportation unter Stalin als *chosen traumas*, um die eigene Gruppenidentität zu konsolidieren. So behaupteten lokale Intellektuelle, dass sich die Orstkhoj als separates wainachisches Volk trotz aller Assimilationsprozesse über die Jahrhunderte hinweg erhalten haben. Auf einer Makro-Ebene appellierten sie für die Zugehörigkeit zum Volk der WainachInnen – welchem neben den TschetschenInnen und InguschInnen auch die Orstkhoj, Melkhi- und Akkin-TschetschenInnen angehören (ebd.: 141ff).

Die tschetschenische Führung lehnte jedoch die Interpretation eines separaten Volkes der Orstkhoj ab und behauptete, dass diese zum Volk der TschetschenInnen gehören und ein integraler Bestandteil ihrer Republik seien; bestimmte AutorInnen sprachen in diesem Zusammenhang auch von einer „Tschetschenisch-Orstkhojschen“-Identität. Tschetschenische Medien spielten die Diskussion um eine separate Orstkhoj-Identität herunter und bezichtigten Russland, bewusst einen Konflikt zwischen Tschetschenien und Inguschetien schüren zu wollen. In der Zwischenzeit versuchten beide benachbarte Republiken die ansässige Orstkhoj-Bevölkerung davon zu überzeugen, sich in ihren Reisepässen als TschetschenInnen bzw. InguschInnen zu deklarieren (ebd.: 143f).

Unter lokalen tschetschenischen PolitikerInnen ist auch die Idee der Gründung einer gemeinsamen wainachischen Republik – in welcher TschetschenInnen, InguschInnen und Orstkhoj miteinander leben – aufgekommen.⁸⁶ Jedoch lehnte ein Großteil der inguschischen Bevölkerung eine solche Vereinigung gemäß einer Meinungsumfrage im Jahre 1999 ab (ebd.: 144). Auch der ehemalige tschetscheni-

⁸⁶ Dudajew plante 1991 sogar das Konzept eines wainachischen „Großtschetscheniens“, welches neben TschetschenInnen und InguschInnen die großteils in Dagestan lebenden Akkin-TschetschenInnen und die zum Teil in Georgien lebenden Melkhi-TschetschenInnen umfassen sollte (Tishkov 2004: 50f).

sche Präsident Achmad Kadyrow kam laut Shnirelman zu einer ähnlichen Ansicht: „(...) Achmad Kadyrow (...) also stated that Chechnya and Ingushetia were separate republics even though the Chechens and Ingush were a ‚single Vainakh people“ (ebd.). Aus dieser Aussage sowie generell aus diesem Fallbeispiel lassen sich drei relevante Implikationen ableiten: Zum einen zeigt es, dass sich die nordkaukasischen Völker kulturell sehr ähnlich sind und manche sogar einer gemeinsamen wainachischen Identität untergeordnet werden können, aber trotzdem verschiedene Gruppen eine eigene ethnische Identität behaupten – war wiederum belegt, dass Kultur und Ethnizität nicht ident sein müssen. Zweitens illustriert das Beispiel ein weiteres Mal, dass die TschetschenInnen nicht als ethnisch homogenes Volk zu verstehen sind, da sich etwa im 19. Jahrhundert ein Teil der Orstkhoj unter diese gemischt hat.

Schließlich zeigt auch dieses Fallbeispiel die oftmalige Konstruiertheit von Ethnizität auf. Über mehr als zwei Jahrhunderte hinweg haben sich die Orstkhoj als TschetschenInnen bzw. InguschInnen verstanden, aber als es ihnen politisch opportun erschien deklarierten sie sich als eigene ethnische Gruppe mit einem historischen Kernland, welches sie in diesem Sinne beanspruchten. Intellektuelle, IdeologInnen und HistorikerInnen versuchten – im Sinne Benedict Andersons (1996) – einen imaginierten Zusammenhang zwischen den Mitgliedern dieser „vorgestellten“ politischen Gemeinschaft herzustellen und dieser eine „eigene Geschichte“ zuzuschreiben. Der Fall der konstruierten Orstkhoj-Identität weist auf einen wichtigen Aspekt in der anthropologischen Ethnizitätstheorienbildung hin, nämlich auf die vermeintliche „Ursprünglichkeit“ von ethnischen Gruppen und auf das Wechselspiel zwischen *primordialism* und *instrumentalism*. Dieser Aspekt soll im Hinblick auf die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen im nächsten Kapitel näher erläutert werden.

4.3. Die Entstehung ethnischer Gruppen und die Kontroverse zwischen *primordialism* und *instrumentalism*

Die Entstehung ethnischer Gruppen – auch Ethnogenese genannt – kann laut Eriksen prinzipiell durch zwei verschiedene Möglichkeiten erfolgen. Einerseits können bereits existierende Kategorien erweitert werden, etwa durch die Berufung auf eine genealogische Kontinuität mit VorfahrInnen, die oft schon vor Jahrhunderten gelebt haben. Ein Beispiel hierfür

wäre etwa die norwegische ethnische Identität, welche sich auf die WikingerInnen als VorfahrInnen beruft und sich somit von den SchwedInnen und DänInnen abgrenzt. Eine andere Variante der Ethnogenese wäre die Größe einer ethnischen Gruppe zu minimieren, das heißt, dass man sich etwa auf VorfahrInnen in der jüngeren Vergangenheit beruft und somit die möglichen Mitglieder der Gruppe aufgrund geringerer gemeinsamer Abstammung beschränkt (Eriksen 2002: 68f). Ein wichtiger Punkt hierbei ist, dass es zu spezifischen Reinterpretationen der Vergangenheit kommt, in deren Prozess historische und kulturelle Symbole oft manipuliert werden: „(...) ethnic identity can in an important sense be consciously *constructed* (...)“ (ebd.: 69). Spezifische Interpretationen vergangener Ereignisse, die Berufung auf eine gemeinsame Abstammung und die so hergestellte Kontinuität mit den VorfahrInnen können somit als wichtige Quellen politischer Legitimität in der Gegenwart dienen. So haben etwa HistorikerInnen große Anstrengungen unternommen müssen, um europäische Nationalstaaten als „alt“ darzustellen und so zu legitimieren, obwohl diese moderne Konstrukte und in der Regel erst im 19. Jahrhundert entstanden sind (ebd.: 71). Dies macht somit einen Fokus auf die Konstruiertheit ethnischer Identitäten notwendig: „Interpretations of the past are important to every ethnic identity, and the relationship between such interpretations and ‚objective history‘ is necessarily contestable“ (ebd.: 72).

Innerhalb der anthropologischen Disziplin gibt es unterschiedliche Positionen bezüglich der Frage, ob ethnische Gruppen etwas „Ursprüngliches“ sind (*primordialism*) oder ob diese nur sozial konstruiert sind und ausschließlich der Durchsetzung partikularer Interessen dienen (*instrumentalism*).⁸⁷ Mehrere anthropologische Studien haben sich eher der zweiten Position angeschlossen und den politischen Aspekt ethnischer Gruppen hervorgehoben, wodurch jedoch der symbolische Aspekt und die Fähigkeit von Ethnizität, ein starkes Gefühl von Zugehörigkeit zu erzeugen, unterminiert wird. Einen plausiblen Kompromiss bietet hierbei die Sicht von Abner Cohen, welcher konstatiert, dass Ethnizität gleichermaßen Aspekte von *meaning* und *utility* beinhaltet. Somit gibt ethnische Identität einerseits Antworten auf Fragen der Herkunft und den Sinn des Lebens und erfüllt somit das psychologische Bedürfnis der Zugehörigkeit, und kann

⁸⁷ Der Anthropologe Marcus Banks hat die Auseinandersetzung zwischen *primordialism* und *instrumentalism* passenderweise als die Unterscheidung zwischen *ethnicity in the heart* und *ethnicity in the head* beschrieben (Jenkins 2002: 127).

andererseits auch als ein Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen und im Wettstreit um knappe gesellschaftliche Ressourcen benutzt werden (Eriksen 2002: 44ff; 53f). Auch Richard Jenkins kommt diesbezüglich zu einer ähnlichen Schlussfolgerung:

„On the one hand, ethnic and national identities mean a great deal to the individuals who claim them and offer enormous potential for collective mobilization. (...) On the other hand, however, ethnicity and nationality appear to be flexible, capable of transposition and transplantation. (...) From this point of view, their meaning is not dictated by history or blind passions of the ‚blood‘, but made by us, as individuals or collectivities, in response to our needs and interests“ (Jenkins 2002: 117).⁸⁸

Die Annahme, dass ethnische Identitäten ausschließlich konstruiert sind und keinen historischen und kulturellen Bezug zur entsprechenden Gruppe aufweisen, würde darüber hinaus zu einem überzogenen Konstruktivismus führen, der jede ethnische Identität – unabhängig von kulturellen Faktoren und Herkunft – vorstellbar machen würde. Da jedoch ethnische Identifikationen Aspekte von *utility* und *meaning* umfassen, scheint es eher plausibler, dass deren Entstehung innerhalb eines bestimmten historischen Frameworks stattfindet und bei ethnischen Gruppen oft eine kulturelle Kontinuität mit der Vergangenheit besteht. Damit eine ethnische Identität als solche funktionieren kann, muss diese in Kontakt mit den tatsächlichen Erfahrungen der Mitglieder einer ethnischen Gruppe stehen, um von diesen als solche akzeptiert zu werden. Darüber hinaus muss die ethnische Identität einer Gruppe auch von anderen Gruppen für plausibel anerkannt werden, um Gültigkeit zu besitzen (Eriksen 2002: 91-95).

Edward Said (2003) weist darauf hin, dass die meisten Menschen sich verständlicherweise der Tatsache widersetzen, dass menschliche Identitäten nicht nur „unnatürlich“, sondern auch konstruiert und in bestimmten Fällen sogar „erfunden“ sind. Die Gründe hierfür sind, dass man sich nicht damit abfinden will, dass die menschliche Realität einem ständigen Wandel unterworfen ist und somit die eigene Identität immer instabil und veränderbar ist. Angstgeleitete Reaktionen auf diesen Umstand

führen Said zufolge oft zu xenophobem Nationalismus und Chauvinismus. Insofern kommt er zu dem Schluss, dass jeder Mensch ein Fundament benötigt, auf welchem seine Identität fußt; jedoch stellt sich die Frage, wie extrem und unveränderbar sich die Definition dieses Fundamentes gestaltet (Said 2003: 332f).

4.3.1. Instrumentalism und Sezession

Das Beharren auf der Ursprünglichkeit der eigenen ethnischen Gruppe, die Überbetonung der eigenen ethnischen Identität und deren Instrumentalisierung durch Führungspersonen hat oft opportunistische Gründe. So haben etwa die SchottInnen just in dem Moment ihre nationale Identität „wiederentdeckt“, als die Regierung in London Profit aus dem Verkauf von Ölbohrlizenzen vor der schottischen Meeresküste machte. Auch die italienische nationale Identität wurde dadurch in Frage gestellt, dass manche Regionen aus dem wohlhabenden Norden des Landes sich darüber beschwerten, die ärmeren Regionen im Süden Italiens mitfinanzieren zu müssen (Bauman 2004: 56). In beiden Beispielen sind vorwiegend ökonomische Motive für das Beharren auf einer eigenen ethnischen bzw. regionalen Identität ausschlaggebend.

Auch Sezessionsbewegungen – darunter auch die tschetschenische – verfolgen eine ähnliche Strategie, wenn sie die Ursprünglichkeit und Beständigkeit der eigenen Ethnie postulieren um so die Bildung eines eigenen, unabhängigen Staates zu erreichen. Coppieters und Huysseune (2002) verweisen hierbei vor allem auf die Rolle von Intellektuellen, die versuchen die Unabhängigkeitsbestrebungen durch ein historisches und wissenschaftliches Fundament zu legitimieren. Dem evolutionistischen Schema von Miroslav Hroch zufolge führt wissenschaftliches Interesse in Nationalismus oft in einem weiteren Schritt zu patriotischer Agitation, welche schließlich eine Mobilisierung der Massen zur Folge hat. Intellektuelle tragen insofern zu solchen Mobilisierungsprozessen bei, indem sie sogenannte *nationalising discourses* bzw. *discours nationaux* schaffen (Coppieters/Myhul/Huysseune 2002: 15, 24). Diese wiederum beinhalten Mythen, welche sich auf bestimmte Aspekte aus dem kulturellen Erbe und den Traditionen der entsprechenden ethnischen Gruppe beziehen und so einen Zusammenhalt innerhalb der Gruppe herstellen:

„Various solidary myths, such as those pertaining to a common national ancestry, language, history, and so on, constitute important elements of any such discourse. ‚Nationalising

⁸⁸ Bauman plädiert ebenfalls für das Zusammenwirken von *utility* einerseits und *meaning* andererseits: „The two things go together – the thinness of the set of beliefs, symbols and rules that bind all polity members, and the richness, density and diversity of alternative (ethnic, historic, religious, sexual, linguistic, etc.) tokens of identity“ (Bauman 2004: 80).

discourses' help to forge a collective ,sharedness' and ,togetherness', or an ,imagined' national community (...) myths are instrumental in moulding a late nation's identity" (ebd.: 24).

So kommt er verständlicherweise zu einem Wettstreit zwischen den nationalen Mythen nach Unabhängigkeit strebender so genannter *late nations*⁸⁹ wie Tschetschenien (siehe Kapitel 3.4.) auf der einen Seite und der russischen auf der anderen, welche Sezessionsbewegungen entgegenwirken will und auf die Existenz unterschiedlicher ethnischer Gruppen *innerhalb* der russischen Grenzen beharrt. Somit sind solche oft von WissenschaftlerInnen produzierten *nationalising discourses* von großer Bedeutung für verschiedene politische AkteureInnen (ebd.: 24f). Hier lässt sich auch eine Parallele zu dem schon in Kapitel 2.2.2. erwähnten Umstand ziehen, dass Russland die TschetschenInnen als eine ethnische Gruppe in einem russischen Vielvölkerreich definiert, während die tschetschenische Unabhängigkeitsbewegung diese eher als eigenständige Nation betrachtet.

Die Instrumentalisierbarkeit wissenschaftlich produzierten Wissens für nationalistische Zwecke macht eine kritische Selbstreflexion in den betroffenen Disziplinen notwendig. So meint auch Eric Hobsbawm: „For historians are to nationalism what poppy-growers in Pakistan are to heroin-addicts: we supply the essential raw material for the market“ (Hobsbawm 1992: 3). In diesem Sinne schreiben auch viele HistorikerInnen gegen „primordiale“ Konzeptionen von ethnischen und nationalen Identitäten an und weisen Behauptungen über die Unveränderbarkeit nationaler Gruppierungen zurück.⁹⁰

⁸⁹ Coppieters und Huysseune definieren Tschetschenien insofern als *late nation*, als die tschetschenische Unabhängigkeitsbewegung erst in den 1990er Jahren nach einer internationalen Anerkennung der tschetschenischen de facto-Unabhängigkeit strebte (Coppieters/Myhul/Huysseune 2002: 23).

⁹⁰ Ein bekanntes Beispiel für eine solche Theorie ist die der „invented traditions“ von Hobsbawm und Ranger. Hobsbawm (1995) postuliert, dass viele – als „uralt“ dargestellte – nationale Traditionen einer ethnischen Gruppe oft relativ neuen Ursprungs sind und von NationalistInnen und Intellektuellen in Verfolgung ihrer partikularen Ziele oft bewusst konstruiert werden. Basierend auf seiner Analyse verschiedener „invented traditions“ seit der industriellen Revolution identifiziert Hobsbawm zudem mehrere – teilweise überlappende – Funktionen, welche diese innehaben können. So können „invented traditions“ durch eine Herstellung von Kontinuität mit der Vergangenheit einen sozialen Zusammenhalt innerhalb einer ethnischen Gruppe herstellen, bestimmte Institutionen und Machtverhältnisse festschreiben und einer Gruppe bestimmte Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen „einimpfen“ (Hobsbawm 1995). In diesem Kontext muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass Nationen und ihre Traditionen in der Regel nichts „Erfundenes“ sind, sondern aufgrund des Bezuges zum kulturellen Erbe und der Vergangenheit

Nichtsdestotrotz darf man aber auch nicht die Bedeutung, die nationale Mythen für ethnische Gruppen haben können, aus dem Auge verlieren (Coppieters/Myhul/Huysseune 2002: 28).

4.3.2. Konkurrierende nationale Narrative im Tschetschenienkonflikt

Um Anfang der 1990er Jahre die Unabhängigkeit von Russland zu erlangen, propagierte auch die tschetschenische nationale Bewegung eine Redefinition einer tschetschenischen nationalen Identität, indem sie das kollektive Gedächtnis „umformte“ und geschichtliche Fakten neu interpretierte (vgl. Kapitel 3.3. und 3.4.). Diese Reinterpretation der tschetschenischen Geschichte wurde dabei vor allem von tschetschenischen Autoritäten, der Nationalbewegung und der tschetschenischen Intelligentsia – welche aus HistorikerInnen und anderen Personen mit höherer Ausbildung bestand – getragen und in akademischen und öffentlichen Diskursen fortgeschrieben. Diese neu formulierte tschetschenische Geschichtsinterpretation hatte dabei zwei grundlegende Ziele: Zum einen die russischen Argumente gegen eine tschetschenische Sezession zu entkräften und so die eigene Unabhängigkeit zu legitimieren; und zum anderen den TschetschenInnen sowjetisches Gedankengut „auszutreiben“ (Gammer 2002: 117f).

Gerade aufgrund dieses zweiten Zieles der Nationalbewegung verwundert es jedoch, dass das neue tschetschenische historische Narrativ dennoch sehr stark von einer sowjetischen Denkweise geprägt ist. So zeigt dieses immer noch eine starke Verbundenheit zur ehemaligen Sowjetunion auf, indem etwa darauf verwiesen wird, wie loyal und heroisch die TschetschenInnen im „Großen Vaterländischen Krieg“ – dem Zweiten Weltkrieg – an der sowjetischen Seite gekämpft haben.⁹¹ Weiters haben auch viele tschetschenische HistorikerInnen hauptsächlich auf russische und sowjetische Quellen zurückgegriffen, um Fakten zu finden, die mit ihrem Narrativ konsistent sind. Dies zeigt auch, dass die russische Sprache die von gebildeten TschetschenInnen am häufigsten gesprochene Sprache ist und zudem auch oft die einzige Fremdsprache, die sie beherrschen (ebd.: 118ff). Die Verbundenheit aufgrund der gemeinsamen Sprache ist hierbei wiederum ein gutes Beispiel für eine *ethnic*

einer Gruppe eher als etwas „Imaginiertes“ zu verstehen sind (Coppieters/Myhul/Huysseune 2002: 28).

⁹¹ Vgl. hierzu exemplarisch einen Bericht über den tschetschenischen Piloten Dasha Akaev, welcher in der sowjetischen Armee große Heldentaten bei der Blockade von Leningrad vollbracht hat (Kashurko 2005).

complementarisation zwischen RussInnen und TschetschenInnen.

Die Hauptmotive der von nationalistisch motivierten TschetschenInnen sowie RussInnen geäußerten Narrative gestalten sich – verkürzt dargestellt – laut Gammer folgendermaßen (ebd: 119ff):

- *Das russische Narrativ:* Die Tschetscheno-Inguschische ASSR war eine autonome Republik innerhalb der Sowjetunion, hatte keine Souveränität und somit auch kein Recht auf Sezession von der Sowjetunion bzw. der Russischen Föderation. Vor der Entstehung dieser ASSR existierte kein tschetschenischer Staat. Die TschetschenInnen sind eine „geschichtslose Nation“; ein Staat wurde ihnen erst durch die sowjetischen Autoritäten zuteil. Die TschetschenInnen waren „primitiv“ und „unzivilisiert“, bis sie durch die RussInnen „aufgeklärt“ und „zivilisiert“ wurden. Dies zeigt sich auch daran, dass die städtische, gebildete Schicht in Tschetschenien weitgehend sowjetisiert war. Der Widerstand gegen das Zarenreich und die Sowjetunion wurde nur von wenigen „Reaktionären“ und „kriminellen Elementen“ heraufbeschworen, die jedoch nicht repräsentativ für die überwiegende Mehrheit des tschetschenischen Volkes gewesen seien. Zudem wäre ein unabhängiger tschetschenischer Staat u.a. aufgrund ökonomischer Gründe nicht überlebensfähig.
- *Das tschetschenische Narrativ:* Die TschetschenInnen bzw. das Volk der WainachInnen waren eine antike zivilisierte Nation, die ihr jetziges Territorium zumindest seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. so gut wie ohne Unterbrechung bewohnt hat. Sie errichteten im Laufe der Zeit verschiedene Staaten und politische Einheiten, wie bspw. den wainachischen Staat (4. und 3. Jahrhundert v. Chr.), den Serir-Staat (5.-9. Jahrhundert n. Chr.), den Alaniya-Staat (10.-11. Jahrhundert) und den Simsim-Staat (16. Jahrhundert). Vor den ersten russischen Übergriffen konstituierten sie eine demokratische Gesellschaft, wobei im *Mehk Khel* (dem „Council of the Land“) entsprechende Entscheidungen getroffen wurden. Im 19. Jahrhundert wurden sie freiwillig Teil des Imamats, welches als islamischer Staat im Kampf gegen das Zarenreich errichtet wurde. Somit bildeten die TschetschenInnen immer schon eine „historische Nation“, und die Angriffe der RussInnen seien in diesem Sinne als Imperialismus und Genozid zu bezeichnen. Aufgrund dessen leisten die TschetschenInnen

auch schon seit 300 Jahren erbitterten Widerstand gegen Russland. Speziell diese zwei Motive von Widerstand und Genozid nehmen eine zentrale Stellung in diesem nationalen Narrativ ein, was auch schon im Rahmen des Kapitels 3.3. diskutiert wurde.

Was bei diesen beiden Narrativen besonders auffällt, ist, dass bestimmte historische Fakten je nach Sichtweise ausgespart worden sind. So findet man etwa im russischen Narrativ kaum Hinweise auf die unzähligen Kriege, die in den letzten Jahrhunderten gegen die TschetschenInnen geführt worden sind, oder auf die traumatische Deportation 1944. Im tschetschenischen Narrativ dagegen werden die russisch-tschetschenischen Beziehungen als ein permanenter Konflikt dargestellt, der einen 300-jährigen Widerstand seitens der TschetschenInnen mit sich gebracht hat. Diese Ansicht wiederum vernachlässigt den Fakt, dass Generationen von TschetschenInnen mehr oder weniger friedlich unter russischer und sowjetischer Herrschaft gelebt haben und dass dabei auch gute Kontakte zu RussInnen unterhalten wurden (ebd.: 121). Die Konstruktion solcher Narrative ist deshalb beiderseits von bewusster Erinnerung und bewusstem Vergessen geprägt:

„The dramatic nature of historical narratives emerges most clearly in the case of Chechnya, which shows how the construction of such memories combines memory and oblivion: the rediscovery of the Chechen past (...) is combined with an obliviousness of those aspects of the past that show the collaboration and accommodation between Chechens and the Russian and Soviet authorities. Here the restoration of national pride is translated into a discourse that highlights military resistance” (Huyseune/Coppieters 2002: 286f).

Dieses Beispiel zeigt die enge Verbindung zwischen der Reinterpretation von nationaler Geschichte einerseits und politischer Mobilisierung zum Zwecke der Unabhängigwerdung andererseits. Da Sezessionsbewegungen sich als stellvertretend für die gesamte ethnische Gruppe sehen und die nationale Identität besonders dann hervorheben, wenn diese schwach erscheint, beinhaltet Sezession auch immer in einer gewissen Weise ein Programm für Nation-Building. Der heroische Widerstand in der Vergangenheit legitimiert dabei den bewaffneten Unabhängigkeitskampf in der Gegenwart, wobei im Falle Tschetscheniens die kämpferischen Werte der WiderstandsheldInnen im 18. und 19. Jahrhundert auf die kontemporären WiderstandskämpferInnen

übertragen wurden. *Nationalising discourses* führen bei Sezessionsprozessen – wie auch beim Tschetschenienkonflikt – oft eine Radikalisierung der Situation herbei und verschlimmern bereits vorhandene interethnische Trennlinien durch die ausschließliche Fokussierung auf eine Gruppe und die damit verbundene Verunglimpfung anderer Gruppierungen. Dabei werden die weitgehenden Transformationen – welche ethnische Gruppen oft im Laufe der Zeit durchlaufen – ignoriert und stattdessen zu beweisen versucht, dass diese schon immer innerhalb eines bestimmten Territoriums ansässig waren (Huyseune/Coppieters 2002: 276-286). Die mannigfaltigen Transformationsprozesse, welche „die TschetschenInnen“ als ethnische Gruppe im Rahmen der interethnischen Beziehungen mit Russland durchgemacht haben, werden versucht in diesem Kapitel 4 ansatzweise darzustellen.

4.3.3. Die Frage der kulturellen „Authentizität“ und die Rolle der *teips*

Im 18. und 19. Jahrhundert stellte sich innerhalb der anthropologischen Disziplin die Frage, inwiefern bestimmte Kulturen als „authentisch“ wahrzunehmen sind. So postulierten viele AnthropologInnen damals, dass indigene Völker eine „wahre“, alte und somit „authentische“ Kultur besitzen, welche jedoch durch Modernisierungseinflüsse „kontaminiert“ wurde und somit zu einer neuen und „künstlichen“ Kultur mutierte. Diese Unterscheidung ist jedoch aus einer kontemporären anthropologischen Sicht nicht zulässig, da sie selbst kulturell produziert worden ist und somit der Interpretation des Forschers/der Forscherin unterliegt. Zudem ist Kultur nicht statisch, sondern dynamisch und immer im Wandel begriffen. Weiters werden die Kriterien für eine „authentische“ ethnische Identität ständig in einem intraethnischen sowie in einem interethnischen Rahmen produziert (Eriksen 2002: 130f).

Auch im Zuge der Kriege mit Russland in den 1990er Jahren wurden den TschetschenInnen u.a. von WissenschaftlerInnen und KriegsreporterInnen „authentische“ kulturelle Merkmale und Eigenschaften zugeschrieben, welche zumindest auf das 18. Jahrhundert zurückgehen. So wurden in mehreren akademischen und journalistischen Berichten die „vormodernen“ tschetschenischen Clanstrukturen und die soziale Organisation übertrieben romantisierend dargestellt. Diese Darstellungen waren dabei stark von sowjetischen AnthropologInnen geprägt, welche in der Regel zu romantisierenden Beschreibungen neigten. Der tschetschenische Ethnologe Mahomet Mamaev bezog sich etwa bei der Beschreibung

der tschetschenischen Sozialstruktur auf Lewis Henry Morgans Beschreibungen der Iroquois und verwendete verschiedene Termini wie *kinship*, *clans* und *lineages*, um so ein Bild der traditionellen tschetschenischen Clan- bzw. *teip*-Strukturen⁹² zu entwerfen. Diese Sichtweise, obwohl weitgehend akzeptiert, wird jedoch von bestimmten WissenschaftlerInnen stark angezweifelt. Erstens ist das Wort *teip* kein emischer, indigener Begriff, sondern wurde aus dem Arabischen importiert. Zudem wurden die „vormodernen“ *teip*-Verwandtschaftsstrukturen durch Bevölkerungsbewegungen und sozialen Wandel stark fragmentiert, u.a. da viele Gemeinschaften die pastoralen Regionen im kaukasischen Bergland verlassen haben, um sich im Flachland niederzulassen. Die zaristische Kolonialisierungs- und sowjetische Kollektivierungspolitik hat darüber hinaus diese Verwandtschaftsverbindungen noch weiter unterminiert (Hughes 2007: 3).

Ekaterina Sokirianskaia untersuchte in einer kürzlich durchgeführten Studie die Rolle der *teips* in Tschetschenien und Inguschetien und identifizierte dabei zwei unterschiedliche Bedeutungen des Begriffes unter den TschetschenInnen: Erstens beschreibt dieser eine großflächig imaginierte territoriale Identität einer gemeinsamen *lineage*⁹³ und zweitens kleine soziale Netzwerke unter dem Einschluss von blutsverwandten erweiterten Familien. Sie kam zu dem Ergebnis, dass letztere *teip*-Strukturen eine Rolle im Sinne von politischen klientelistischen Netzwerken spielen, während das breiter gefasste Konzept von *teip* keine Rolle in der Staatsbildung und in der Politik hat. Kontemporäre tschetschenische politisch-militärische Gruppen und Netzwerke (Clans) sind dagegen eher ideologisch, territorial (basierend auf dem Herkunftsort) und durch persönliche Kontakte definiert – ein Beispiel hierfür wären etwa die „Kadyrowzy“ bzw. der Kadyrow-Clan. Der oft benutzte Begriff „Clan“ bezieht sich im tschetschenischen Kontext somit eher auf klientelistische Netzwerke, welche jedoch mit ursprünglichen verwandtschaftsbezogenen Clanstrukturen nur mehr

⁹² Laut Götz und Halbach (1994: 332) waren die TschetschenInnen traditionellerweise stark durch Familien- und Clanstrukturen miteinander verbunden; jeder war Mitglied eines *teips*, einer Sippeinheit, die zwei oder drei Siedlungen umfasst, sich auf eine/n gemeinsame/n Ahnen/in – normalerweise um 12 Generationen – zurückführt und dem jede/r Tschetschene/in loyal ergeben war. Die soziale Organisation der TschetschenInnen zeichnete sich vor allem durch ihr hohes Maß an Egalitarität aus – Adel und Fürstenherrschaft waren weitgehend ungekannt.

⁹³ Ein Beispiel hierfür ist der Benoj-*teip*, welchem die Kadyrow-Familie und 15% der tschetschenischen Bevölkerung angehören. Diese *teip*-Identität hat jedoch eher eine symbolische Bedeutung und ist für die politische Organisation heute weitgehend unerheblich (Hughes 2007: 4).

wenig gemeinsam haben.⁹⁴ Sokirianskaia kommt wie Hughes und Lieven zu dem Schluss, dass, wenn die *teips* jemals eine Rolle für die politische Organisation der TschetschenInnen gespielt haben, diese Funktion durch die russische Kolonialisierung, die zaristischen und sowjetischen Modernisierungs-, Industrialisierungs-, Säkularisierungs- und Kollektivierungsprogramme sowie die folgenreiche Deportation 1944 weitgehend zerstört wurde (ebd.: 4f).

Die heutige Bedeutung der *teips* hängt auch von der regionalen Herkunft der TschetschenInnen ab. So sind *teip*-Strukturen traditionellerweise in den Berggebieten immer tiefer verankert gewesen, während im tschetschenischen Flachland rund um Grozny – wo Modernisierungsprozesse und der Kontakt mit RussInnen stärker ausgeprägt waren – die Identifikation mit dem Clan eher geringer ist. Während der 1990er Jahre schrieben zudem viele NationalistInnen der Nation eine größere Bedeutung zu als den traditionellen *teip*-Formen (Lieven 1998: 342; Malek 2008: 33). In den im Rahmen dieser Arbeit geführten Interviews zeigt sich, dass den *teips* jedoch immer noch ein gewisser Stellenwert zugeschrieben wird. Auf die Frage, welche Bedeutung diese heutzutage noch haben, meinte der Tschetschene Khawasch Bisaev:

„Ich glaube, dass die Rolle der *teips* von den Medien und der Forschung immer übertrieben wird. Sie spielen nicht so eine wichtige Rolle (...) für die prinzipiellen, politischen Entscheidungen der Bevölkerung, im sozialen Bereich dagegen sind sie jedoch durchaus von Bedeutung“ (Interview mit Bisaev, Wien 2009).

Kappeler und Szyszkowitz betonen dabei, dass die tschetschenische Sozialstruktur trotz der sowjetischen Politik und der Deportation in einer bestimmten Form erhalten worden ist:

„Die sowjetische Politik hat mit Sicherheit vieles zerstört, was an sozialen Normen in Tschetschenien existiert hat (...) Jedoch zeigte sich, dass unter dieser sowjetischen Oberfläche in Zentralasien die alten sozialen Strukturen (...) noch erhalten geblieben sind und heute wieder weiterexistieren (...) Deswegen würde ich behaupten, dass eine Tradition des *teips* existiert, die nicht – oder jedenfalls nicht ganz – gebro-

⁹⁴ Auch Lieven (1998: 344) zufolge spielen die *teips* kaum eine Rolle mehr in der tschetschenischen Politik. Seiner Meinung nach ist die tschetschenische Sozialstruktur heutzutage weitgehend von Clans geprägt, welche teilweise auf *teips* basieren, aber auch Mitglieder aus erweiterten Familien, bürokratischen, ökonomischen und regionalen Interessensgruppen und Geschäfts- und Mafiaverbindungen miteinschließen.

chen wurde und wiederbelebt werden konnte“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

„Während der sowjetischen Jahrzehnte haben die Tschetschenen ihre traditionellen Strukturen beibehalten (...) Natürlich hatten sie immer noch ihre traditionellen Konfliktregelsitzungen, bei denen die Dorf- und *teip*-Ältesten eine bedeutende Rolle gespielt haben (...) Diese traditionellen tschetschenischen Strukturen und die sowjetischen Strukturen haben somit parallel zueinander existiert“ (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

Laut Malek (2008: 42) kam es dann nach Jahrzehnten der sowjetischen Unterdrückung in den 1980er Jahren zu einer Wiederbelebung der *teips* in Tschetschenien. Insofern veränderte sich das Konzept des *teips* durch unzählige soziale und politische Umbrüche im Laufe der letzten Jahrhunderte und hat – wie Sokirianskaia aufzeigt – heute gänzlich unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen als etwa noch im 18. Jahrhundert. Zudem spielen sie u.a. laut Bisaev heute keine große Rolle mehr für die politische Organisation Tschetscheniens. Dennoch reproduzierten russische Ethnologen wie Jan Chesnov und Sergei Arutiunov das Bild einer unveränderten, traditionellen tschetschenischen Gesellschaft und trugen dadurch zur Entstehung des Mythos der „ursprünglichen“ und uralten tschetschenischen Zivilisation und des 400-jährigen Krieges zwischen Russland und Tschetschenien bei.⁹⁵ Tishkov kritisiert dieses Phänomen des anthropologischen Reduktionismus scharf, da durch diesen ein kulturell unverkennbares aber dennoch modernes tschetschenisches Volk als eine „vormoderne Nation“ oder eine „antike tribale Ethnie“ dargestellt wird. Durch die Zitierung und den Bezug auf solche – oft nur mangelhaft nachweisbare oder sogar erfundene – ethnographische Daten werden somit kulturelle Gemeinsamkeiten und Hybridität mit anderen ethnischen Gruppen negiert und nationale Mythen geschaffen, wie sie auch in den 1990er Jahren aufgetreten sind (Tishkov 2004: 220f). Weiters sieht Lieven (1998: 338f) auch die russische „Niederlage“ im ersten Tschetschenienkrieg durch die falschen Informationen über die Sozialstruktur der TschetschenInnen bedingt. So haben das russische Militär und die russische Führung angenommen, die tschetschenischen Clans seien statisch, unflexibel, untereinander zerstritten und hätten sich über die letzten Jahrhunderte kaum verändert.

⁹⁵ Arutiunov etwa bezeichnet Tschetschenien immer noch als eine „military democracy“, die sich ähnlich wie die Iroquois oder die Zulu in Kriegszeiten zusammenschließt, während sie in Friedenszeiten oft in hunderte verfeindete Clans zersplittert ist (Tishkov 2004: 220).

Dementsprechend überrascht waren die russischen Truppen, als sie aufgrund der vereinigen Wirkung des tschetschenischen Nationalismus auf einen starken Widerstand gestoßen sind.

Auch in kontemporären sozialwissenschaftlichen Diskursen wird die „Ursprünglichkeit“ bzw. Konstruiertheit der TschetschenInnen – also die Auseinandersetzung zwischen *primordialism* und *instrumentalism* – oft kontrovers diskutiert. Verschiedene AutorInnen und politische AkteurInnen bemühen Stereotype des „edlen“ bzw. „unzivilisierten“ Wilden – welche aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen und v.a. auf literarische Darstellungen zurückzuführen sind⁹⁶ – und berufen sich darauf, die „authentische“ tschetschenische Kultur darzustellen. Dabei projizieren sie diese stereotypen Vorstellungen auf die TschetschenInnen der Gegenwart und suggerieren damit implizit, dass sich diese seitdem kaum verändert haben und – in einer (wohl oft unbewussten) Übernahme des tschetschenischen nationalen Narrativs – gemäß ihren „Traditionen“ immer noch heroisch gegen Russland kämpfen. Lieven etwa betont, dass die tschetschenische Ethnie schon seit Urzeiten besteht, und beschreibt ihren „kriegerischen Charakter“ und ihre heldenhafte Solidarität. Tishkov dagegen relativiert in seinen Ausführungen die nationale Identität der TschetschenInnen und überbetont die säkulare tschetschenische sowjetische Identität vor 1991 (Hughes 2007: 4-7).⁹⁷

Diese Auseinandersetzung verdeutlicht die Gefahr, sich ausschließlich auf „primordiale“ bzw. „instrumentalistische“ Argumente zu stützen. Mit Sicherheit sind die TschetschenInnen nicht als eine statische Gruppe, die seit Jahrtausenden in derselben Form Bestand hat, zu verstehen. Andererseits kann man diesen auch nicht ihre Identität absprechen, da sich diese auf bestimmte kulturelle Elemente in der Vergangenheit bezieht, welche in der Gegenwart für die betroffenen Mitglieder der ethnischen Gruppe relevant sind. Insofern beinhaltet Ethnogenese – wie schon erwähnt – Teile von *meaning* und *politics*; oder wie Jenkins (2002) dies ausdrückt, ist Ethnizität „imagined but not imaginary“ (vgl. auch Kapitel 2.1.4.).

Jedoch wurde das Konzept der kulturellen „Authentizität“ nicht nur von WissenschaftlerInnen und JournalistInnen bei der Beschreibung der TschetschenInnen benutzt, sondern auch seitens der tschetschenischen Führung propagiert, um die eigene ethnische Gruppe als „authentisch“ darzustellen und somit den eigenen Unabhängigkeitsforderungen Nachdruck

⁹⁶ Vgl. dazu Kapitel 4.1.4.

⁹⁷ In der Auseinandersetzung mit den Werken ebengenannter Autoren im Rahmen dieser Arbeit wurden diese Aspekte kritisch hinterfragt.

zu verleihen. Barth ermahnt diesbezüglich, dass „(...) a great amount of attention must be paid to the revival of historical traditions to justify and glorify the idioms and the identity“ (Barth 1969: 35). Um eine kulturelle Kontinuität mit der Vergangenheit herzustellen, trugen etwa Anfang der 1990er Jahre der damalige Militärkommandant an Dudajews Seite Maskhadov und Vizepräsident Yandarbiev öfters den *paphka* – einen Hut aus Lammfell, der traditionellerweise von tschetschenischen Stammesälteren getragen wurde. Hughes zufolge war das zur Schau Stellen dieses kulturellen Symbols eine bewusste Strategie in den Jahren 1990-91, um durch den Rückbezug auf eine traditionelle tschetschenische Identität Unterstützung und Anerkennung in Tschetschenien zu erlangen (Hughes 2007: 13). Ähnlich verhält es sich mit der Rolle der *teips*, welche wie schon erwähnt für die politische Organisation der TschetschenInnen heute kaum mehr eine Rolle spielen, jedoch in den 1990er Jahren als Symbole nationaler Identifikation durchaus von Dudajew benutzt wurden, um Zustimmung bei der Bevölkerung zu erhalten. So inszenierte dieser zwischen 1990-1993 eine Wiederbelebung der *teips* und organisierte auch öfters öffentliche Treffen mit den Ältesten der unterschiedlichen tschetschenischen *teips* (Lieven 1998: 342f).

Zusammenfassend lassen sich somit Diskurse über kulturelle „Authentizität“ sowohl in kontemporären Beschreibungen über TschetschenInnen finden wie auch in der nationalistischen Rhetorik und Argumentation der tschetschenischen Unabhängigkeitsbewegung.

4.3.4. Exkurs: Die Frage der Unabhängigkeit

Nach der Diskussion historischer und kultureller Legitimationen für die Unabhängigkeit Tschetscheniens soll an dieser Stelle kurz die rechtliche Dimension dargestellt werden. Tishkov zufolge treffen im Falle Tschetscheniens zwei widersprüchliche völkerrechtliche Prinzipien aufeinander: einerseits das Recht auf die territoriale Integrität eines Staates – auf welches sich Russland beruft; und andererseits das Recht eines Volkes auf Selbstbestimmung, welches die tschetschenische Nationalbewegung einfordert. Zusätzlich wird diese Diskussion durch den Umstand erschwert, dass sich die Praxis der internationalen Gemeinschaft bezüglich der Gewährung des Selbstbestimmungsrechts inkonsistent gestaltet und dass der Begriff „Volk“ nie präzise definiert wurde (Tishkov 2005: 159f). Die Schwierigkeit und Komplexität der Frage, was ein „Volk“ oder eine „Ethnie“ ausmacht, wurde in den vorhergehenden Kapiteln aufgezeigt.

James Hughes (2005) verweist auf die Zentralität der Unabhängigkeitsfrage in den rezenten Tschetschenienkriegen. Entgegen historizistischen Erklärungsversuchen des russisch-tschetschenischen Konfliktes, welche wie das tschetschenische nationale Narrativ die Kriege der 1990er Jahre in Kontinuität mit den kriegerischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrhunderte sehen, ist Hughes zufolge der Hauptgrund für die aktuellen Tschetschenienkriege vorrangig in der tschetschenischen Forderung nach Unabhängigkeit zu sehen (Hughes 2005). Die Anerkennung von neuen Staaten durch die internationale Gemeinschaft war in großem Maße durch den Dekolonisierungsprozess Mitte des 20. Jahrhunderts gekennzeichnet und fand seinen Ausdruck in der *uti possidetis juris*-Doktrin, welche im Sinne des internationalen Gewohnheitsrechts angewandt wurde. Dieser Doktrin zufolge können neue Staaten auf Basis der administrativen Grenzen der höchsten administrativen Einheiten, die während der Kolonialzeit Bestand hatten, gegründet werden. Nach dem Fall der Sowjetunion wurde die Gründung von neuen Staaten auf sowjetischem Gebiet in der Regel im Sinne der *uti possidetis juris*-Doktrin geregelt. Während die 15 Unionsrepubliken als neue unabhängige Nationen anerkannt wurden, war dies im Falle der autonomen Republiken – zu welchen auch Tschetschenien gehörte – nicht der Fall. Jedoch wurden im Zuge der Perestrojka im Jahre 1990 drei Gesetze⁹⁸ von Seiten der Sowjetunion beschlossen, welche die konstitutionelle Unterscheidung zwischen Unionsrepubliken und autonomen Republiken größtenteils aufhob und somit beiden den gleichwertigen Status als „Subjekt der Föderation“ zusprach. Artikel 1 des Gesetzes vom 26. April gab hierbei allen Subjekten der Föderation das Recht zur freien Selbstbestimmung. Jedoch stellte sich bald heraus, dass die politischen Führungen dieser Republiken, die russische Regierung sowie die internationale Gemeinschaft unterschiedliche Auffassungen davon hatten, wie diese „Selbstbestimmung“ in der Praxis aussehen sollte (ebd.: 269-72; Hughes 2007: 16f).

Neben diesem rechtlichen Aspekt bezieht sich Hughes zudem auf ein materielles und ein moralisches Argument im Hinblick auf die Unabhängigkeit Tschetscheniens. Was das materielle Argument anbelangt, so ist die Behauptung, dass ein Staat ökonomisch überlebens-

fähig sein muss, um die Unabhängigkeit zu erlangen, stark zu hinterfragen. So blieben etwa viele ehemalige europäische Kolonien wirtschaftlich abhängig von den entsprechenden Kolonialmächten; bzw. sind in einer zunehmend globalisierten Welt die wenigsten Länder als wirtschaftlich unabhängig von anderen Staaten und dem Weltmarkt zu betrachten. In Tschetschenien wurden während der rezenten Kriege große Teile der wirtschaftlichen Infrastruktur zerstört, weshalb wohl auch in diesem Fall eine „eigenständige“ ökonomische Unabhängigkeit in naher Zukunft eher undenkbar ist (Hughes 2005: 270).⁹⁹

Was das moralische Argument betrifft, so lässt sich die tschetschenische Forderung nach Unabhängigkeit bezüglich zweier Aspekte hinterfragen. So wurden zwischen 1991 und 1993 – vor allem russische – Minoritäten aus Tschetschenien gewaltsam vertrieben, um so eine ahistorische ethnische Homogenität zu erzwingen und den Unabhängigkeitsforderungen Nachdruck zu verleihen. Es stellt sich die Frage, ob die internationale Gemeinschaft einer Sezession zustimmen sollte, welche durch solche Taten neue Fakten schafft. Zudem ist die Behauptung eines genuinen, historischen tschetschenischen Heimatlandes schwer nachzuweisen, da das tschetschenische Territorium stets unterschiedliche Grenzen aufgewiesen hat und mehrere Völker darin gewohnt haben (ebd.: 270f, vgl. auch Kapitel 4.2.2.). Auf der anderen Seite muss man jedoch auch die historische Unterdrückung und die unzähligen Massaker berücksichtigen, die das tschetschenische Volk durch russische Truppen erlitten hat – was wiederum eine Sezession Tschetscheniens aus moralischer Sicht rechtfertigen könnte (siehe Kapitel 3). Ungeachtet ebengenannter Fakten und Argumente wurde jedoch von Seiten des internationalen Systems die Anfang der 1990er Jahre einseitig erklärte Unabhängigkeit Tschetscheniens nicht anerkannt und somit die oben genannten Gesetze aus der Gorbatschow-Ära

⁹⁸ Hierbei handelt es sich um die Gesetze vom 3. April 1990 („On the Procedure for Deciding Questions Concerning the Withdrawal of a Union Republic from the USSR“), vom 10. April 1990 („On Principles of Economic Relations of the USSR, the Union and Autonomous Republics“) und vom 26. April 1990 („On the Delimitation of Powers Between the USSR and the Subjects of Federation“) (Hughes 2005: 271).

⁹⁹ Robert Jackson unterscheidet in diesem Zusammenhang auch zwischen *negative sovereignty* und *positive sovereignty*. Erstere bezieht sich auf die offizielle Anerkennung von Staatlichkeit seitens der internationalen Gemeinschaft, auf den Status der empirischen Staatlichkeit, welche vielen Ländern der so genannten „Dritten Welt“ im Zuge der Dekolonialisierung zuerkannt wurde. *Positive sovereignty* dagegen bezieht sich auf die Fähigkeit eines Staates, den BürgerInnen eines Staates auch zivile und sozioökonomische Leistungen und Güter zu kommen zu lassen und mit anderen Regierungen bilaterale Beziehungen aufzubauen. Die Diskrepanz zwischen diesen beiden Formen der Souveränität ist in so genannten „Entwicklungsländern“ besonders groß (Jackson 1990: 26ff). Auch im Falle Tschetscheniens würde sich die Frage stellen, ob nach einer offiziellen internationalen Anerkennung der Unabhängigkeit die Regierung instande wäre, für die Bedürfnisse der Bevölkerung zu sorgen und den Kriterien einer positiven Souveränität gerecht zu werden.

ignoriert. Anstatt ihr Potential für eine friedliche Lösung der Tschetschenienfrage zu nützen, unterstützte die internationale Gemeinschaft die Politik der Jelzin-Regierung, wohl um durch deren Stärkung eventuellen Instabilitäten nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion entgegenzuwirken, was jedoch den Ausbruch zwei verheerender Kriege in Tschetschenien nicht verhindern konnte (ebd.: 274).

4.4. Die Situationsbezogenheit von Ethnizität

Eine weitere wichtige anthropologische Erkenntnis ist, dass Ethnizität, sowie auch soziale Identitäten im Allgemeinen, oft relativ und in einem gewissen Maße situationsbezogen sind. Individuen können über mehrere mögliche Identitäten verfügen, und es ist eine empirische Frage, welche von diesen in welcher Situation relevant wird – vor allem ist hierbei deren Bedeutung in bestimmten sozialen Situationen ausschlaggebend. Eriksen weist darauf hin, dass Ethnizität somit in bestimmten Fällen überkommuniziert, in anderen unterkommuniziert werden kann. Die ethnische Minderheit der Sami in Norwegen etwa ist seit Jahrzehnten von Teilen der Mehrheitsbevölkerung als „rückständig“ klassifiziert und diskriminiert worden, woraufhin mehrere Sami ihre ethnische Identität in öffentlichen Situationen unterkommuniziert und Aspekte ihrer norwegischen Identität überkommuniziert haben. Um das ethnische Stigma der Sami zu überwinden, präsentierten sich somit viele von ihnen als „echte“ NorwegerInnen (Eriksen 2002: 29ff).

Abhängig vom jeweiligen Kontext können somit unterschiedliche Identitäten betont werden, die auch an bestimmte Lokalitäten geknüpft sein können. Beispielsweise kann man sich als Mitglied eines Dorfes, einer Region, einer Nation oder gar einer Kontinentes identifizieren, abhängig davon welche Verbundenheit man gerade zum Ausdruck bringen will und wo man sich zurzeit befindet. Wenn man aus Europa stammt und sich etwa in Afrika aufhält, wird man sich eher als Europäer/in definieren, in einem lokalen Kontext dagegen wird wahrscheinlich eher der eigene Herkunftsort von identifikatorischer Bedeutung sein. Somit hat man einerseits die Möglichkeit, bestimmte Facetten der eigenen Identität zu betonen, abhängig davon ob dies vorteilhaft für einen ist. Andererseits jedoch gibt es auch soziale Situationen, in denen man bestimmte Aspekte nicht hervorheben will beziehungsweise auch nicht kann (Jenkins 2002: 226f). Somit können in bestimmten Fällen ethnische Identitäten nicht von den handelnden Personen selbst aktiv „gewählt“ werden, sondern werden auf-

grund von Zuschreibungen von außen einer Gruppe auferlegt. Die Frage, inwiefern kategoriale Zuschreibungen von AkteurInnen selbst bewusst ausgesucht werden können oder ob diese ihnen von gesellschaftlichen Strukturen aufgezwungen werden, spiegelt sich auch in der zentralen Diskussion in den Sozialwissenschaften über den Einfluss von *structure* und *agency* wider. Mehrere Ethnizitätsstudien betonen hierbei das Wechselspiel zwischen *choice* auf der einen Seite und *constraint* auf der anderen:

„(...) social life is seen as fundamentally dual, comprising both agency and structure simultaneously; both freedom and constraint, if one prefers (...) Ethnic identities are neither ascribed nor achieved: they are both. They are wedged between situational selection and imperatives imposed from without“ (Eriksen 2002: 55f).

Eine genaue Analyse über ethnische Zuschreibungen muss somit immer beide Aspekte von *choice* und *constraint* miteinbeziehen. Darüber hinaus kann man zwischen verschiedenen Abstufungen ethnischer Inkorporation differenzieren. So kann Ethnizität einerseits nur als ein Mittel dienen, um seine soziale Umwelt zu determinieren, andererseits aber auch konstitutiv für die eigene Identität sein und zu einem starken Zusammenhalt innerhalb der eigenen Gruppierung führen. Don Handelman hat diesbezüglich eine Typologie verschiedener Abstufungen ethnischer Inkorporation erstellt und vier Typen herausgearbeitet (ebd.: 41ff):

- *ethnic category*: in dieser ist Ethnizität nur in einem sehr geringen Maße ausgeprägt und dient vorrangig dazu, andere Menschen zu klassifizieren und das eigene Verhalten ihnen gegenüber zu bestimmen.
- *ethnic network*: dieses umfasst darüber hinaus die Fähigkeit, Ressourcen innerhalb der eigenen Gruppe zu verteilen, wodurch ein Großteil der Interaktion innerhalb einer Gesellschaft entlang ethnischer Linien verläuft.
- *ethnic association*: aufgrund ähnlicher Interessen innerhalb einer ethnischen Gruppe werden – oft politische – Organisationen gegründet, um diesen gemeinsamen Interessen etwa auf nationaler Ebene Gehör zu verschaffen und hierbei die Mitglieder der eigenen Gruppierung zu repräsentieren.

- *ethnic community*: zuzüglich zu den bereits genannten Faktoren zeichnet sich eine ethnische Gemeinschaft dadurch aus, dass diese über ein Territorium mit mehr oder weniger fixierten Grenzen verfügt. Mitglieder dieser Gruppe müssen in der Regel diese Grenzen verteidigen, wie dies beispielsweise bei Nationalstaaten der Fall ist.

Diese Typologie von Handelman kann nun auf drei unterschiedliche Arten verstanden werden. Einerseits kann sie als Entwicklungsschema dienen, in welchem sich eine Gruppe von einer *ethnic category* hin zu einer *ethnic community* entwickelt. Zweitens können alle vier Formen gleichzeitig innerhalb einer Gesellschaft existieren. Schließlich können diese typologischen Klassifizierungen auch als Aspekte von Ethnizität verstanden werden, das heißt, dass für ein Mitglied einer ethnischen Gruppe im Laufe des Tages in bestimmten sozialen Situationen jeweils eine andere Ebene ethnischer Inkorporation relevant ist, was erneut für die Situationsbezogenheit von Ethnizität spricht (ebd.).

4.4.1. Die Festschreibung von Ethnizität im Kontext des Tschetschenienkonfliktes

Wie schon in Kapitel 2.2.1. erwähnt, verfügen TschetschenInnen über eine Vielzahl von potentiellen Identitäten, die sich beispielsweise über die Region (Nordkaukasus), die ethnische Gruppe, sub-nationale Identitäten (z.B. Clans) oder islamische religiöse Zugehörigkeiten definieren. Diese werden in bestimmten Situationen – manchmal bewusst, manchmal auch unbewusst – hervorgehoben. Somit müsste man konkret anhand spezifischer sozialer Alltagssituationen untersuchen, welche Identitäten für eine/n Tschetschenen/in relevant sind und über welchen Grad ethnischer Inkorporation – gemäß der Handelmanschen Typologie – sie verfügen. Da die vorliegende Arbeit eher theoretischer Natur ist, können solche spezifischen Alltagssituationen nicht bis in die letzten konkreten Einzelheiten verfolgt werden.

Dennoch lässt der Einfluss der rezenten Tschetschenienkriege auf die TschetschenInnen als ethnische Gruppe einige Schlussfolgerungen bezüglich der Relevanz ethnischer Identitäten zu. So weist Steve Fenton darauf hin, dass die soziale Bedeutung von Ethnizität höchst variabel ist, und man zwischen *hot* und *cold ethnicity* unterscheiden kann. Diese Begriffe beziehen sich auf die unterschiedliche soziale Relevanz und emotionale Intensität, welche Ethnizität annehmen kann. Als Beispiel für *hot ethnicity* nennt er die Situation während des Genozids in Ruanda, wo die Zugehörigkeit

zu einer bestimmten ethnischen Gruppe oft überlebenswichtig war. Demgegenüber steht auf der anderen Seite etwa die Situation von FarmerInnen mit norwegischer Abstammung in South Dakota, welche gelegentlich ihre Ursprungskultur zelebrieren und deren Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen somit geringer ausgeprägt ist (Eriksen 2002: 33). Während der Tschetschenienkriege in den 1990er Jahren spielte ethnische Zugehörigkeit eine große Rolle, da man sich gegenseitig bekämpfte und etwa im Zuge der russischen „Säuberungsaktionen“ bewusst TschetschenInnen – darunter auch viele ZivilistInnen – verschleppt und gefoltert wurden (Hughes 2007: 118ff). In diesem Sinne erhielt die Kategorie „Russe/in“ bzw. „Tschetschene/in“ eine besondere emotionale Intensität, weshalb in diesem Fall wohl auch vom Vorhandensein von *hot ethnicity* die Rede sein kann.

Besonders nach dem Beginn des zweiten Tschetschenienkrieges wurde – in Rückgriff auf die Stereotype der letzten Jahrhunderte – das Feindbild „Tschetschene/in“ in öffentlichen, politischen und medialen Diskursen in Russland propagiert (vgl. Kapitel 4.1.4.). Insofern kann man auch – ähnlich wie bei den Sami – von einem *ethnic stigma* sprechen, welches den TschetschenInnen auferlegt wurde. Dies äußert sich auch in dem Umstand, dass Übergriffe gegen Menschen „kaukasischer Herkunft“ – die in der Regel eine etwas dunklere Hautfarbe besitzen – in den letzten Jahren in Russland dramatisch zugenommen haben (Halbach 2003b: 17f, 40). In diesem Fall haben TschetschenInnen kaum *agency*, um die negative Wahrnehmung von KaukasierInnen in Teilen der russischen Bevölkerung und das damit einhergehende ethnische Stigma abzuschütteln, welches ihnen durch strukturelle Mechanismen zugeschrieben worden ist. Hughes (2007: 170f) weist auch auf die praktische Dimension und die damit einhergehenden Probleme bei der Zuschreibung von ethnischen Identitäten hin. So wurde im Rahmen der beiden Kriege den BewohnerInnen Tschetscheniens das pauschalisierende ethnische Label „Tschetschene/in“ zugeschrieben. Jedoch wusste das russische Militär trotz dieser Zuschreibung oft nicht zwischen prorussischen, „loyalen“ TschetschenInnen und „feindlichen“ tschetschenischen Rebellen/innen zu unterscheiden. Dass daraufhin beinahe alle TschetschenInnen – unabhängig von ihrer Einstellung zu Russland – gleichermaßen bombardiert und oft auch getötet wurden, hat verständlicherweise die Aussicht auf ein friedliches Zusammenleben mit Russland nur noch weiter unterminiert (siehe auch Kapitel 3.3.3.).

4.5. Modernisierung als Grund für das vermehrte Aufkommen politisierter ethnischer Identitäten

Eine zentrale Ursache für das vermehrte Entstehen ethnischer Gruppen und Identitäten weltweit stellen häufig Modernisierungsprozesse dar. Ethnogenese ist somit auch als eine Reaktion auf Modernisierung zu verstehen: „(...) ethnic organisation and identity, rather than being ‚primordial‘ phenomena radically opposed to modernity and the modern state, are frequently reactions to processes of modernisation“ (Eriksen 2002: 9). Tambiah hat zudem einige „moderne“ Aspekte herausgegriffen, welche zu einer stärkeren Bewusstwerdung ethnischer Identität geführt und die Politisierung von Ethnizität vorangetrieben haben. Diese Entwicklungen sind einerseits auf verbesserte Kontakt- und Kommunikationsmöglichkeiten – etwa durch moderne Medien – und auf ein effizienteres Transportwesen zurückzuführen. Dadurch dass Straßentheater und öffentliche Plätze immer populärer wurden, fanden sich immer größere Menschenmassen zusammen und die Durchführung von Streiks, Demonstrationen und Massenprotesten wurde ermöglicht. Durch die starke Zunahme an Schulen und Universitäten entstanden Plattformen, von denen aus Leute für politische Aktivitäten mobilisiert werden konnten (Tambiah 1994: 436).

In weiten Teilen der so genannten „Dritten Welt“ wurde im Zuge der Dekolonisation die Macht von den Imperialmächten an die lokale Bevölkerung übertragen und auch westliche parlamentarische Grundsätze wie eine staatliche Verfassung und das Primat einer repräsentativen Regierung weitergegeben. Auf diese Weise wurde den am Land lebenden Massen und MigrantInnen die Möglichkeit gegeben, am politischen Prozess teilzuhaben – diese erkannten nun, dass sie PolitikerInnen und Parteien wählen und von diesen Reformen und Privilegien einfordern können. Da die Idee von Demokratie jedoch in der postkolonialen Welt in vielen Fällen nicht die erwarteten Ergebnisse mit sich brachte, wurden stattdessen die ethnischen Gruppen in den jeweiligen neu gegründeten Nationalstaaten zu politischen AkteurInnen und setzten selbst Maßnahmen, um ihre Privilegien wiederherzustellen und eine ethnische Gleichstellung herbeizuführen (ebd.: 436f). Zudem trugen in diesem Kontext auch die internationale Anerkennung und Propagierung des Konzeptes des Nationalstaates dazu bei, dass viele unterschiedliche Gruppen nun selbst einen eigenen Nationalstaat für sich einforderten. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist Kaufman zufolge auch das Aufkommen von

Massenmedien, welche die Mobilisierung von ethnischen Gruppen entlang ethnonationaler Linien erleichtert haben (Kaufman 2001: 25).

Ein ähnlicher Prozess lässt sich anhand der Bewusstwerdung ethnischer Identität unter indigenen Gruppen beobachten. Diese nutzen bestimmte Möglichkeiten der Moderne und neue Technologien wie beispielsweise das Internet, transnationale Netzwerke und NGOs um sich global zu vernetzen¹⁰⁰, ihre Identität zu betonen und auf ihre Anliegen als ethnische Gruppe aufmerksam zu machen (Eriksen 2002: 125ff). Große Bedeutung hatte dabei auch die Zunahme an Bildung und Alphabetisierung, um eine gewisse kulturelle Reflexivität zu erreichen und Vorstellungen der eigenen Identität zu konkretisieren: „Groups which have ‚discovered that they have a culture‘, who have invented and reified their culture, can draw on myths of origin and a wide array of potential boundary-markers that are unavailable to illiterate minorities (...)“ (ebd.: 128).

Die Hervorhebung von ethnischer Identität ist darüber hinaus auch im Zusammenhang mit Globalisierungsprozessen zu sehen. Die Inkorporation neuer Gruppen in das Weltwirtschaftssystem, die Entstehung neuer Nationalstaaten und deren Eingliederung in das internationale Staatensystem sowie weitreichende Migrationsbewegungen haben zu vermehrtem Kontakt unterschiedlicher ethnischer Gruppierungen und aufgrund dessen zu einer Akzentuierung von Ethnizität bzw. der eigenen ethnischen Identität geführt. Trotz der Annahme, dass Globalisierungs- und Modernisierungsprozesse und deren Auswirkungen – wie etwa kulturelle Homogenisierung – zu einer Relativierung von Kultur und deren Vielfalt führen, so haben diese doch in erheblichem Maße zu einem Aufleben von ethnischen Identitäten beigetragen: „Modernisation may be said to reduce the scope of cultural variation in the world. However, the emerging cultural self-consciousness or reflexivity brought about through these very processes has also inspired the formation of ethnic identities stressing cultural uniqueness“ (ebd.: 128).

¹⁰⁰ Ein Beispiel für die weitgehende weltweite Vernetzung indigener Völker stellt etwa das „United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues“ (UNPFII) dar – eine Unterorganisation der Vereinten Nationen, welche regelmäßig dem Economic and Social Council (ECOSOC) berichtet. Im Rahmen von regelmäßigen Zusammenkünften treffen sich die VertreterInnen verschiedenster indigener Gruppen und machen auf die oft diskriminierenden Praktiken und Menschenrechtsverletzungen der Nationalstaaten, in denen sie ansässig sind, aufmerksam. Weiters versuchen diese unter Mithilfe der Vereinten Nationen und NGOs ihrer Lage Gehör zu verschaffen und ihr Recht zur Geltung zu bringen.

4.5.1. Modernisierungsprozesse in den tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen

Auch bei den TschetschenInnen haben Modernisierungsprozesse in Form von „Russifizierung“ und „Sowjetisierung“ durch das Zaren- bzw. Sowjetreich zu einer vermehrten Herausbildung und Politisierung von ethnischer Identität geführt. Aber auch Schamils Imamats ist als eine der ersten Versuche zu nennen, Tschetschenien zu modernisieren und quasi-staatliche Institutionen einzuführen (Zelkina 2000: 235ff, vgl. auch Kap. 3.1.1.). So fasste unter Schamil etwa die sufistische Naqschbandi-Bruderschaft in Tschetschenien Fuß, welche zwar nach dessen Ableben stark an Bedeutung verloren hat, jedoch durch die bis in die Gegenwart vorherrschende sufistische Qadiriyya-*tariqa* ersetzt wurde. Ein weiterer Aspekt dieser religiösen Transformation ist die Einführung der *scharia* unter Schamil, welche das traditionelle Gewohnheitsrecht (*adat*) stark geschwächt hat. Die lange Periode des Widerstands gegen das Zarenreich hat darüber hinaus zu einer gewissen Entfremdung und Abgrenzung gegenüber den benachbarten Völkern geführt. Einerseits nahmen die InguSchInnen nicht voll und ganz an diesem Widerstandskampf teil, was ein erster Schritt in der Entwicklung hin zu einem von den TschetschenInnen unterschiedlichen, eigenständigen Volk war. Auf der anderen Seite führten der oftmals zu enge Kontakt mit und die Unterordnung unter die DagestanerInnen – Schamil wie auch mehrere vorangegangene AnführerInnen des Widerstandes gegen Russland stammten aus Dagestan – zu Ressentiments gegen das benachbarte Volk, welche in Form von gelegentlichen Konflikten ihren Ausdruck fanden (Gammer 2006: 64ff).

Im Zuge einer Modernisierungswelle Ende des 19. Jahrhunderts wurden mehrere Städte, Straßen, Schulen, Industriekomplexe und eine Eisenbahninfrastruktur errichtet, auch um die Tätigkeit russischer Bauern und Bäuerinnen – die sich nach 1860 vermehrt im Kaukasus angesiedelt haben – zu ergänzen. Die Schwächung der traditionellen *teip*-Strukturen durch Modernisierungsprozesse hat hierbei zu einer neuen Kluft innerhalb der tschetschenischen Gesellschaft geführt – nämlich zwischen den oft säkularen und „modernisierten“ Gemeinschaften im Flachland und den peripheren BergbewohnerInnen, welche eher an traditionellen Werten und am Pastoralismus festgehalten haben (Hughes 2007: 9f). Um 1870 wurde Grozny aufgrund des Ölbooms zu einer bedeutenden Stadt in der Region, jedoch waren vorwiegend RussInnen in der regionalen Ölbranche tätig. Laut Gammer weigerten sich

viele TschetschenInnen, sich der „modernen Welt“ – welche sie mit Russland assoziierten – zu öffnen und zogen es stattdessen vor, in ihren Dörfern ihrer „traditionellen“ Lebensweise nachzugehen. So nahmen viele auch nicht die Möglichkeit wahr, ihre Kinder in kostenlose und „moderne“ russische Schulen zu schicken, woraufhin diese stattdessen traditionelle islamische Schulen (*maktabs*) besuchten. Um 1914 waren somit beinahe alle TschetschenInnen der arabischen Sprache mächtig, jedoch hatte nur eine verschwindend kleine Minderheit eine „moderne“, „westliche“ Ausbildung genossen und konnte somit zur Schicht der Intelligentsia gezählt werden. Stattdessen erfuhr die Qadiriyya-Bruderschaft einen starken Zuwachs – laut sowjetischen Quellen waren in den 1920er Jahren zwischen 70 und 80% der tschetschenischen Bevölkerung AnhängerInnen verschiedener sufistischer *sheikhs* (Gammer 2006: 106-109).

Nach der Übernahme Tschetscheniens durch die Sowjetmacht versuchte diese, das Volk zu „sowjetisieren“. In einem ersten Schritt wurden die *scharia*-Gerichte abgeschafft und das lateinische Alphabet eingeführt, um so das Arabische zu ersetzen. Weiters versuchte man wieder einmal staatliche Schulen als Alternative zu den traditionellen arabischen *maktabs* zu propagieren. Diesmal machte sich jedoch in den 1920er bis 1930er Jahren erstmals ein Wandel in der Führung des anti-russischen Widerstandes bemerkbar. So bildete sich eine neue Generation heraus, die eine sowjetische Ausbildung genossen hatte, die religiösen FührerInnen teilweise ersetzte und sich an die Spitze der Widerstandsbewegung stellte. Dieser Kompetenzwandel zeigte sich vor allem an der ideologischen und organisatorischen Ausrichtung dieser Generation (ebd.: 146, 164).

Die sowjetischen Autoritäten versuchten die tschetschenische Bevölkerung zu modernisieren, um so eine kommunistische Gesellschaft von „modernen und produktiven AtheistInnen“ zu schaffen. Die sowjetische Vorstellung von „Moderne“ richtet sich dabei gegen Religion und jegliche nationalen Traditionen, welche als „reaktionär“ bezeichnet wurden. Um diese der Modernisierung zuwiderlaufenden „Elemente“ zu beseitigen, wurden deshalb in den 1950er bis 1980er Jahren mehrere Kampagnen vom sowjetischen Staat durchgeführt. Da sich Modernisierung bzw. „Sowjetisierung“ über die russische Sprache und Kultur ausdrückten, kam es in diesem Sinne zu einer „Russifizierung“ der „nicht-russischen“ Nationalitäten – oder wie es Chruschtschow in einem prägnanten Slogan ausdrückte, einem „(...) getting together [*sblizhenie*] the peoples of the Soviet Union“ (Gammer 2006: 190). Nachdem Atatürk Ende der 1920er Jahre in der Türkei das latei-

nische Alphabet eingeführt hatte, wurde das erst kürzlich in Tschetschenien implementierte lateinische durch das kyrillische Alphabet ersetzt. Nach der Rückkehr aus der Deportation gab es keine tschetschenischsprachigen Schulen mehr und tschetschenische SchülerInnen wurden in russischsprachige Schulen geschickt – erst Anfang der 1990er Jahre unter dem Einfluss der Perestroika wurde Tschetschenisch zumindest als Fremdsprache in den Grundschulen zugelassen. Dennoch übte laut sowjetischen Statistiken in der 1970ern beinahe die gesamte tschetschenische Bevölkerung weiterhin ihre muslimischen Traditionen aus (Gammer 2006: 190ff).

In den 1960-1980er Jahren nahm vor allem die industrielle Produktion in der tschetschenischen Republik stark zu, und beinahe das gesamte im Nordkaukasus extrahierte Gas und Öl wurde in den Raffinerien von Grozny weiterverarbeitet. Aber auch Schmier- und Motoröle sowie Maschinen und Pumpen für die Ölindustrie und Traktorenanhänger wurden in Tschetschenien produziert. Die lokale Wirtschaft war jedoch ethnisch segregiert, d.h. dass im Bereich der Ölindustrie vorrangig ethnische RussInnen angestellt waren, während die „Einheimischen“ eher nur in der Landwirtschaft, der Wanderarbeit und gezwungenermaßen auch in der kriminellen Sphäre Beschäftigung fanden (Tishkov 2004: 41). In den 1980er Jahren zogen viele TschetschenInnen aufgrund von Überbevölkerung vermehrt aus den Bergregionen in die Städte des Flachlandes, um dort eine Anstellung und Bildung in Anspruch zu nehmen und die kulturellen Möglichkeiten zu nutzen. Dabei verdrängten sie in einer gewissen Weise die dort schon seit mindestens 150 Jahren ansässigen „ethnischen RussInnen“, welche zum Teil – beunruhigt von den demographischen Veränderungen – aus Tschetschenien wegzogen. Gemäß einer Volkszählung von 1989 wurde die tschetschenische Gesellschaft somit ethnisch homogener und war vor allem von einer jüngeren Generation dominiert, welche durchgehend sowjetisiert, säkularisiert und urbanisiert war. Rund die Hälfte der Bevölkerung lebte nun in Städten und ein Drittel der TschetschenInnen war in Grozny beheimatet (Hughes 2007: 11f).

Die Problematik bei der sowjetischen Vorstellung von Moderne war, dass sie Tradition und Moderne als gegensätzliche, bipolare Oppositionspaare definiert hat, was jedoch kaum der empirischen Realität entspricht. Viel naheliegender ist es, dass sich in einer Gesellschaft traditionelle und moderne Elemente zusammenmischen und Tradition somit nicht als etwas Statisches und Unveränderbares zu verstehen ist. So kommt auch Gammer zu dem

Schluss, dass nur wegen des Umstands, dass sich viele TschetschenInnen nicht Russland unterordnen wollten, diese nicht Modernisierung *per se* abgelehnt haben:

„Also in the case of the Chechens modern and Soviet elements were combined with traditional ones. As with other peoples, the Chechens adopted modern, Soviet and Russian elements compatible with their traditions, while traditional elements had to adapt to the realities of the modern world in its Soviet version” (Gammer 2006.: 194).

Somit sind auch die Veränderungen der traditionellen Sozialstruktur (siehe Kapitel 4.3.3.) auf Modernisierungsprozesse zurückzuführen, was auch andere „traditionelle“ Gesellschaften erleben mussten. Die sufistischen Bruderschaften dagegen, welche schon lange vor den „Russifizierungsversuchen“ Bestand hatten, boten hier eine alternative Möglichkeit der Identifikation. Speziell nach der Rückkehr aus der Deportation, als die traditionelle Sozialstruktur zersetzt war und die meisten Moscheen in der Tschetscheno-Inguschischen Republik zerstört waren, boten die sufistischen *tariqas* – besonders die Qadiriyya – die einzige Möglichkeit für die TschetschenInnen, ihrem spirituellen Leben nachzugehen. Diese waren zudem auch eine Alternative zum sowjetischen System und schufen eine Art „Parallelgesellschaft“ mit einer florierenden Schattenwirtschaft, welche sich von der „offiziellen“ sowjetischen Lebenswelt abgrenzte (ebd.: 194-97). Darüber hinaus waren diese sufistischen Bruderschaften ein Ausdruck der Modernisierung Tschetscheniens, bei welcher traditionelle Elemente in einem neuen Kontext neu definiert worden sind – das verstärkte Aufkommen der *tariqas* kann somit als eine Reaktion auf die „Russifizierungsprozesse“ des sowjetischen Staates interpretiert werden. Auch waren sie die Träger eines „modernen“ Nationalismus und führten somit zu einer Akzentuierung von Ethnizität, wie Gammer anmerkt: „(...) the *ta'ifas* have become alternative, non-Western (in this case non-Soviet) agents of modernisation. In terms of political modernisation they have become the agents of modern nationalism“ (ebd.: 197).

Somit haben Modernisierungsprozesse das Aufkommen einer tschetschenischen ethnischen Identität in zweierlei Art und Weise beeinflusst: Einerseits war deren Hervorhebung eine Reaktion auf die von Russland unternommenen „Russifizierungs“- und „Sowjetisierungsversuche“, wobei den sufistischen Bruderschaften eine besondere Rolle zukam. Andererseits führten auch zunehmende Urbanisierung, Bildung, Alphabetisierung sowie das

Aufkommen einer eigenen Sprache – und in weiterer Folge von Radiosendungen, Zeitungen und Büchern – zur Herausbildung und Stärkung einer tschetschenischen Identität (diese Prozesse wurden bereits in Kapitel 2.2.3. näher beschrieben). Auch im Rahmen der rezenten Tschetschenienkriege griffen die tschetschenische Unabhängigkeitsbewegung bzw. auch in Tschetschenien kämpfende IslamistenInnen auf moderne Medien wie das Internet zurück, um ihre Sicht der Dinge und Interpretationen der tschetschenischen Geschichte zu schildern (vgl. hierzu bspw. die Homepage des islamistischen Widerstandes im Nordkaukasus: <http://kavkazcenter.com>, Zugriff: 12.9.2009).

4.5.2. Der Prozess der „Demodernisierung“

In Gesellschaften, in denen gewalttätige Konflikte ausgetragen werden, existiert Tishkov (2005: 170ff) zufolge auch das anthropologische Phänomen der „Demodernisierung“. Seiner Meinung nach ist auch die tschetschenische Gesellschaft während der kriegerischen Auseinandersetzungen mit Russland in den 1990er Jahren in eine Phase der „Demodernisierung“ eingetreten. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass die Bevölkerung durch eine massive Propaganda seitens tschetschenischer NationalistInnen auf eine vereinfachte und selektive Interpretation vergangener und gegenwärtiger Geschehnisse sowie auf eine von außen importierte Rhetorik der „nationalen Befreiung“ konditioniert worden ist. Durch diese radikale Propaganda tschetschenischer NationalistInnen ist die Auswahl an vorhandener Information eingeschränkt und auf die Option des „Sterbens für das eigene Volk“ eingeschränkt worden. Diese Radikalisierung führte dazu, dass „Instead of a Chechen people in tune with its own culture and identity within an multi-ethnic environment, we now observe an ethnically homogenous Chechnya, whose leadership has been usurped by its armed element“ (ebd.: 172).

Überdies kam es nach der nationalen Revolution 1991 zu einem *brain drain* und einer massiven Emigration aus Tschetschenien. Zuerst verließ der Großteil der nicht-tschetschenischen Bevölkerung die Region, gefolgt von vielen der gebildeten und erfolgreichen TschetschenInnen. Manche wollten nicht, dass ihre Kinder in einem gewalttätigen Umfeld aufwachsen, andere wiederum wollten nichts mit der mühsamen Errichtung eines neuen tschetschenischen Staates zu tun haben. Somit verließ mehr als die Hälfte der tschetschenischen Bevölkerung im Laufe der 1990er Jahre die kaukasische Republik, unter ihnen

vorrangig die gebildeten und qualifizierten EinwohnerInnen. Die „Demodernisierung“ führte auch zu einem Zerfall sozialer Institutionen, Familien wurden durch die Kriege auseinandergerissen und die Bevölkerung hat bis heute an den erlittenen Traumata und neu entstandenen Problemen zu leiden (ebd.).

Ein weiterer Aspekt dieser Entwicklung ist der Umstand, dass externe Konzepte übernommen werden, die der Gesellschaft fremd sind, weil sie nicht den akzeptierten Normen und Werten entsprechen. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Einführung der sudanesischen *scharia* sowie der radikale Islam der WahhabitInnen, welcher in Tschetschenien traditionell keine Rolle gespielt hat (siehe auch Kapitel 4.1.5.). Durch den ständigen Rückbezug auf die Vergangenheit, die Berufung auf fremde Konzepte und die Suche nach bereits vergangenen Idealen – wie etwa nach einer idealisierten tschetschenischen Gesellschaft, die so wohl nie existiert hat¹⁰¹ – wird eine Gemeinschaft der Innovation und Kreativität beraubt, die notwendig wäre, um ihre Zukunft positiv zu gestalten (Tishkov 2005.: 173).¹⁰² Die Übernahme der *scharia* hatte aber auch praktische Funktionen. Da etwa viele männliche Tschetschenen und somit potentielle Ehemänner im Zuge von Kampfhandlungen gestorben oder geflüchtet sind, war die Einführung der Polygamie ein Mittel, um mehrere Frauen versorgen zu können (Tishkov 2004: 163). Aufgrund des starken Rückganges an Männern ist es zudem auch zu einer Umkehr von Gender-Rollen gekommen. So haben nun auch viele Tschetscheninnen Jobs angenommen, um ihre Familien zu versorgen; teilweise haben sie sogar führende Rollen in der Gesellschaft besetzt – wodurch sich jedoch wiederum tschetschenische Männer herabgesetzt fühlten (Malek 2008: 37).

Ein weiteres Charakteristikum der „Demodernisierung“ ist das Vorherrschen von Apathie und die Geringschätzung menschlichen Lebens. Dies manifestierte sich vor allem in dem brutalen Verhalten mancher tschetschenischer WiderstandskämpferInnen gegenüber feindlichen Personen und auch gegenüber Nicht-KombattantInnen – Beispiele hierfür sind etwa die Ermordung von PolizistInnen in Dagestan und Stavropol, die Hinrichtung von Gefangenen und die Verstümmelung von Geiseln (Tishkov 2005.: 174f). Gammer weist darauf

¹⁰¹ Diese idealisierte tschetschenische Gesellschaft wird etwa auch im Mythos der „*ancient nation*“ verkörpert, welcher ja eine Rückkehr zum „Goldenen Zeitalter“ propagiert (siehe Kapitel 3.4.1.).

¹⁰² In diesem Sinne definiert Tishkov „Demodernisierung“ folgendermaßen: „Demodernization is thus a radical transformation of social links and institutions that undermines the otherwise universal capacity of human communities for self-organization“ (Tishkov 2004: 14).

hin, dass aufgrund von Modernisierungsprozessen und den rezenten Kriegen traditionelle Kontroll- und Regulationsmechanismen unterminiert und die Regeln des *nokhchalla* – der traditionellen Normen, Verhaltensregeln und den Ehrenkodex miteinschließt – kaum mehr beachtet wurden. Die Kriege der 1990er Jahre zerstörten zudem den sozialen Zusammenhalt und die Moral der Gesellschaft und führten verstärkt zu drastischem Fehlverhalten – was Gammer exemplarisch anhand des „Sklavenhandels“ mit Geiseln in der Zwischenkriegszeit illustriert (Gammer 2006: 5f). Die Leiterin eines Waisenhauses in Tschetschenien weist ebenfalls darauf hin, dass es durch den Verfall gesellschaftlicher Normen im Rahmen der beiden Tschetschenienkriege auch vermehrt zu gewalttätigen Übergriffen gegen Kinder – vor allem durch die eigene Familie – gekommen ist (Seierstad 2008: 83).

Jedoch muss an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, dass es durch die rezenten Kriege selbstverständlich nicht zu einer kompletten Erosion sozialer Normen gekommen ist. So betont Kappeler, dass etwa auch in Afghanistan trotz aller Kriege und sozialen Umbrüche der letzten Jahrzehnte fundamentale Konzepte sozialer Ordnung weiter Bestand haben. Auch in Tschetschenien existieren die *teips* weiterhin – wenn auch in einer anderen Form als früher (siehe Kapitel 4.3.3.). Vor allem in der Emigration wurden diese wiederbelebt, wie folgendes Beispiel aus Österreich zeigt:

„Ein Tschetschene, den ich ganz gut kenne, hat eine Braut aus seinem *teip* gesucht und (...) hat sofort herausgefunden, wo überall in Österreich Angehörige seines *teips* leben (...) Schließlich hat er tatsächlich in Vorarlberg eine Braut aus seinem *teip* gefunden und diese auch geheiratet, obwohl er sie vorher noch nicht gekannt hat. Das Wichtigste war für ihn, dass sie auch aus seinem *teip* stammt“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

Ein weiteres Paradoxon der „Demodernisierung“ ist, dass es unter Ramzan Kadyrow zu einer schleichenden Islamisierung Tschecheniens gekommen ist, obwohl sein Vater ja ein hoher sufistischer Führer der Republik war, die islamistische Doktrin streng abgelehnt hat und Ramzan in diesem Sinne gegenwärtig auch brutal gegen IslamistInnen in Tschechenien vorgeht. So ist der Konsum von Alkohol verboten, man muss fünfmal täglich zu Allah beten, und die Rolle der Frau im öffentlichen Raum wurde stark eingeschränkt. Neben entsprechenden Bekleidungs Vorschriften verbot Ramzan etwa jungen Frauen den Besitz eines Mobiltelefons, da sie mit diesem unan-

ständige Nachrichten oder Bilder empfangen könnten – im Gegensatz dazu zirkulieren jedoch auch Bilder und Videos des tschetschenischen Präsidenten in Begleitung leicht bekleideter Damen im Internet. Darüber hinaus wurde 2008 in Grozny eine der größten Moscheen Europas errichtet (Seierstad 2008: 102-105, 220). Szyszkowitz führt diese „islamisierende Tendenz“ u.a. auf die radikalisierende Wirkung der rezenten Kriege zurück:

„Was jetzt unter Ramzan Kadyrow passiert, könnte man als eine Art Mischform bezeichnen. Kadyrow hat sich diese *scharia*-Regelungen zu Herzen genommen – die bei den Tschetschenen traditionell eigentlich kaum eine Rolle gespielt haben – und hebt dadurch die traditionellen Stammesstrukturen und die Aufteilung in die verschiedenen Regionen aus (...) Wie immer in Kriegen werden die Leute nicht moderater, sondern immer radikaler (...) Mir ist auch nicht ganz klar, wohin das führt, da es bei den Tschetschenen aufgrund ihrer sufistischen Traditionen an sich keine Basis für flächendeckenden Islamismus unter friedlichen Bedingungen gibt (...) Aber Ramzan Kadyrow ist auch ein Kind des Krieges. Er hat alles versucht, um sich eine Nation zurechtzuzimmern, deren Gesellschaft von den rezenten Kriegen vollkommen traumatisiert und zerrüttet ist“ (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

5. Schlussfolgerungen

In diesem abschließenden Kapitel wird nun versucht, aufgrund der gewonnenen Erkenntnisse die Forschungsfragen dieser Arbeit zu beantworten, Schlussfolgerungen aus diesen zu ziehen und Lösungsansätze herauszuarbeiten.

5.1. Ergebnisse der Arbeit

Bezüglich der Kriterien und Mechanismen, die laut Stuart Kaufman zu einem bewaffneten Konflikt zwischen ethnischen Gruppen führen können:

Stuart Kaufmans (2001) „Symbolic Politics Theory“ zufolge sind Menschen „reluctant decision makers“, d.h. dass Emotionen die Präferenzen und somit auch die Entscheidungen von Menschen oft mehr beeinflussen als rationale Kosten-Nutzen-Kalkulationen. In der Politik geht es in der Regel darum, die Emotionen von Menschen zu manipulieren, und dies erfolgt durch Symbole, welche ihre Bedeutung durch emotional aufgeladene Mythen erhalten und bestimmten Ereignissen einen besonderen Sinn geben. Dieses Netz von Mythen und Symbolen nennt Kaufman den *myth-symbol complex*, welchem eine wichtige Rolle bei der ethnischen Mobilisierung von Gruppen zukommt. So gibt es drei Voraussetzungen für den Ausbruch von kriegerischen Handlungen zwischen ethnischen Gruppen: Zunächst muss die *Gelegenheit (opportunity)* gegeben sein, um eine Gruppe mobilisieren zu können. Diese kann etwa durch interne Faktoren wie dem Nachlassen von staatlicher Repression begünstigt werden oder aber auch durch externe Faktoren wie die finanzielle oder militärische Unterstützung durch AkteurInnen von außen. Ein zweiter Aspekt ist die *Angst vor der „Auslöschung“ der eigenen ethnischen Gruppe*. Durch das Schüren von extremen Ängsten wird so eine feindselige Haltung gegenüber einer feindlichen Gruppe propagiert und außerordentliche Maßnahmen zwecks Selbstverteidigung legitimiert. Die Tatsache, dass in vielen Fällen eine ethnische Gruppe durch eine andere Unrecht erlitten hat, macht solche Ängste nur umso plausibler. Schließlich gibt es noch den *myth-symbol complex*, welcher Feindseligkeiten gegen eine andere Gruppe rechtfertigt und diese als einen mythischen Feind definiert. Wenn nun diese drei Faktoren vorhanden sind und ethnische AnführerInnen nationale Mythen, Symbole und Ängste instrumentalisieren um die eigene Gruppe zum Kämpfen zu mobilisieren, kommt es in der

Regel zu einem *security dilemma* zwischen den ethnischen Gruppen und zum Ausbruch gewalttätiger Auseinandersetzungen.

Über die Anwendung der „Symbolic Politics Theory“ auf die rezenten Tschetschenienkriege und die Rolle von nationalen Mythen und „ancient hatreds“ im tschetschenischen nationalistischen Mobilisierungsprozess Anfang der 1990er Jahre:

Die „Symbolic Politics Theory“ lässt sich insofern auf die rezenten Tschetschenienkriege anwenden, als die tschetschenische nationale Mythologie eine große Rolle im Mobilisierungsprozess gespielt hat, alle drei Voraussetzungen für den Ausbruch eines ethnischen Konfliktes gegeben waren und es auch zu einem *security dilemma* zwischen Tschetschenien und Russland gekommen ist. Zunächst begünstigten der Zusammenbruch der Sowjetunion und die damit einhergehende Schwächung des staatlichen Gewaltmonopols sowie die Reformen unter Gorbatschow die Formierung einer nationalen Sezessionsbewegung in Tschetschenien. Aufgrund der nun öffentlich zugelassenen Vergangenheitsbewältigung sahen sich viele Völker der Sowjetunion als Opfer Russlands, was den Forderungen nach Unabhängigkeit auch eine moralische Legitimation verlieh. Überdies waren auch in großen Mengen Waffen in Tschetschenien vorhanden und wurde die Unabhängigkeitsbewegung durch islamistische Organisationen aus dem Ausland unterstützt. Die ethnischen Ängste der TschetschenInnen vor einer erneuten Unterdrückung durch Russland waren insofern weit verbreitet, als die tschetschenisch-russische Geschichte geprägt ist von russischen Kriegen, Massakern und Deportationen der tschetschenischen Ethnie. Diese im „kollektiven Gedächtnis“ verhafteten Ereignisse fanden wiederum ihren Ausdruck in Mythen der Viktimisierung, welche Anfang der 1990er Jahre reaktiviert wurden – der damalige tschetschenische Präsident Dudajew schürte etwa die Angst vor einer erneuten Deportation der TschetschenInnen durch Russland. Der tschetschenische *myth-symbol complex* ist dagegen geprägt von heroischen Mythen des Widerstandes gegen Russland, welche ebenfalls instrumentalisiert wurden, um eine Kontinuität des tschetschenischen Unabhängigkeitskampfes vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart herzustellen und so die Sezession von Russland zu legitimieren. Durch diese Mythen sollte auch gezeigt werden, dass aufgrund der „ancient hatreds“ zwischen den beiden Gruppen eine friedliche Koexistenz mit Russland nicht möglich sei. Die Motive von Genozid und Widerstand bzw. von

Viktimisierung und Heroismus lieferten somit ein mythenreiches ideologisches Fundament für die tschetschenische Unabhängigkeitsbewegung. Aufgrund der schon weit verbreiteten Antagonismen gegenüber Russland und des konfliktreichen historischen Verhältnisses kann diese nationale Bewegung nach Kaufman auch als *mass-led* bezeichnet werden, d.h. dass den ethnischen AnführerInnen im Mobilisierungsprozess eher eine geringere Rolle zugekommen ist.

Schließlich kam es zu einem *security dilemma* zwischen Russland und Tschetschenien. Auf der einen Seite verfügte die tschetschenische Republik über ein großes Waffenarsenal, es entstand unter Dudajew eine blühende Schattenökonomie, es gab kriminelle Übergriffe auf die Nachbarregionen und vor allem bestand für Russland die Gefahr eines Dominoeffektes – d.h. der Abspaltung anderer russischer Regionen. Auf der anderen Seite versuchte die Russische Föderation in mehreren erfolglosen Versuchen, Dudajews Regierung zu stürzen, und patrouillierte an der tschetschenisch-russischen Grenze, was die für eine gütliche Einigung notwendige Vertrauensbasis untergrub und die Gefahr einer russischen Invasion nahelegte. Aufgrund dieser russischen Drohgebärden konnten nun die tschetschenischen NationalistInnen umso mehr auf die Bedrohung der eigenen Gruppe und die Mythen der Viktimisierung verweisen. Somit erzeugten die – durchaus begründeten – ethnischen Ängste, der *myth-symbol complex* und das daraus entstehende *security dilemma* ein angespanntes Klima, in welchem dann 1994 der erste Tschetschenienkrieg ausbrach.

Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass „*ancient hatreds*“ nicht *ursächlich* für den rezenten Tschetschenienkonflikt verantwortlich sind, sondern dass Geschichte und Ethnizität in der Form von nationalen Mythen von der jeweiligen politischen Führung bewusst für ihre Zwecke instrumentalisiert wurden. Die zugrundeliegenden Motivationen der jeweiligen Entscheidungsträger Krieg zu führen sind dabei eher auf (geo)politische, ökonomische und territoriale Gründe zurückzuführen.

Über die in diesem Kontext relevanten tschetschenischen Mythen, Symbole und nationalen Narrative:

Zunächst war der Verweis auf die Existenz einer seit Jahrtausenden bestehenden tschetschenischen Nation und der Mythos der „*ancient nation*“ von großer Bedeutung, da man dadurch beweisen wollte, dass sich „die TschetschenInnen“ niemals einer fremden Macht unterworfen haben und somit auch ei-

nen legitimen Anspruch auf Unabhängigkeit in der Gegenwart besitzen. Diese selektive Interpretation der Vergangenheit und Herstellung einer ethnischen Homogenität vernachlässigt jedoch, dass Generationen von TschetschenInnen auch friedlich mit RussInnen zusammengelebt haben und es über die Jahrtausende sehr wohl auch zu interkulturellen Vermischungen mit anderen Gruppen gekommen ist. Eng mit diesem Konzept verbunden ist der Mythos des „ewigen Krieges“ bzw. des „300-jährigen Krieges“ mit Russland, welcher konstatiert, dass Tschetschenien sich seit den ersten Kontakten mit den RussInnen im 18. Jahrhundert im Krieg mit diesen befindet und die rezenten Kriege nur das letzte Kapitel in einem „durchgehenden, jahrhundertelangen Kriegszustand“ darstellen. Neben der Funktion der Mobilisierung der eigenen ethnischen Gruppe erfüllte dieser Mythos auch den Zweck, das nationalistische tschetschenische Regime Anfang der 1990er Jahre zu legitimieren, welches trotz des Risikos einer militärischen Konfrontation mit Russland auf der tschetschenischen Unabhängigkeit beharrte um so den „Kampf der Vorväter“ weiterzuführen. So zeigte sich auch, dass Dudajews Popularität vor allem auf der Abgrenzung von Russland und der Konstruktion eines russischen Feindbildes beruhte.

Die Imame Mansur und Schamil verkörpern darüber hinaus wichtige Helden in diesem „ewigen Krieg“, und Dudajew versuchte sich mit diesen in eine Reihe zu stellen um auf die Kontinuität des Widerstandes gegen Russland zu verweisen. So wurden in den 1990er Jahren auch Gedenkfeiern für Mansur – den „Initiator“ des „300-jährigen Krieges“ – und Schamil – den erfolgreichsten kaukasischen Widerstandskämpfer gegen Russland – veranstaltet und entsprechende Denkmäler errichtet, um so eine Verbindung zum damaligen Widerstandskampf herzustellen. Der Mythos des Imam Schamil wurde dabei von unterschiedlichen Interessensgruppen oft unterschiedlich instrumentalisiert: während die RussInnen seine Bedeutung nach Beendigung der Kaukasischen Kriege betonen und ihn als einen „Bewunderer“ der russischen Kultur darstellen, ist er etwa für IslamistInnen im Nordkaukasus ein wichtiger religiöser Führer, der die *scharia* in der Region eingeführt und das für sie nachahmenswerte islamische Imamamt im Kaukasus gegründet hat. In Tschetschenien dagegen wird ihm mit gemischten Gefühlen begegnet: während ihn die einen als einen wichtigen Widerstandskämpfer im „ewigen Krieg“ verehren, ist er für andere dagegen ein Verräter, da er sich Russland ergeben hat. Letztere Position soll darauf hinweisen, dass Schamils Kapitulation nicht mit einer Billigung der russischen

Herrschaft gleichzusetzen ist und der Unabhängigkeitskampf 1859 noch nicht zu Ende war. Alternativ wird deshalb auch oft auf einen von Schamils Kommandanten namens Bay-sungur verwiesen, der nach der Aufgabe des Imams noch ein Jahr heldenhaft bis zum Tode weitergekämpft hat.

Der tschetschenische „nationale Charakter“ wird gerne mit dem Symbol des Wolfes gleichgesetzt, welcher freiheitsliebend und furchtlos ist und nicht zögert, einen größeren Feind anzugreifen. Darüber hinaus ist dieser seiner Verwandtschaft gegenüber loyal und opfert sich für diese auf. Schließlich kann ein Wolf auch nicht gezähmt werden und würde eher sterben, als sich zu ergeben. Diese Eigenschaften werden vom tschetschenischen nationalistischen Narrativ auch dem „freiheitsliebenden tschetschenischen Volk“ zugeschrieben, welches sich mit dem „stärkeren“ Russland angelegt hat und eher sterben würde, als sich diesem unterzuordnen oder zu ergeben – eine Annahme, die jedoch die historischen und multikulturellen Realitäten in Tschetschenien vernachlässigt. Um dem Symbol des Wolfes und dessen Bedeutung Rechnung zu tragen wurde dieses in der Flagge der unabhängigen tschetschenischen Republik Ichkeria abgebildet, in der tschetschenischen Poesie verarbeitet und schließlich auch nationale FührerInnen nach Wölfen benannt.

Abschließend war der Mythos der militärischen Tapferkeit auch eine bedeutsame Motivation für TschetschenInnen, sich an den Kampfhandlungen zu beteiligen. Da Mythen einer Kultur eingeschrieben sind und je nach spezifischer Situation hervorgehoben werden können, wurde so auch Anfang der 1990er Jahre an den „kämpferischen Heldenmut“ des tschetschenischen Volkes erinnert. Eng verbunden mit diesem Kriegerethos ist auch das Konzept von Ehre (*jach*) und Heldentum, welches tief in der tschetschenischen Kultur verankert ist und auch die Verteidigung der Freiheit als wichtiges Gut ansieht. Weiters herrschte in Tschetschenien seit langem ein Waffenkult vor, welcher sich dadurch äußerte, dass traditionellerweise beinahe jede/r Tschetschene/in eine Waffe mit sich trug, diese in Häusern zur Schau gestellt wurden und auch die Herstellung von Waffen als eine prestigeträchtige Beschäftigung galt. Die Bezeichnung für den berühmten Damaskus-Stahl (*bulat*), aus welchem Waffen gefertigt wurden, findet sich auch heute noch in verschiedenen Abwandlungen in tschetschenischen Namen wieder. Als Verkörperung der militärischen Tapferkeit gelten auch die *abreks* – Robin Hood-ähnliche nationale HeldInnen, die in den Bergen die zaristischen und später sowjetischen Truppen bekämpft haben. Auch die Mythologie der *abreks* wurde

in den 1990er Jahren wiederbelebt und mehrere tschetschenische KämpferInnen als solche dargestellt.

Zur Entwicklung der interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen seit den ersten aufgezeichneten interethnischen Kontakten:

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass es sich bei „den TschetschenInnen“ und „den RussInnen“ nicht um homogene Blöcke handelt, sondern dass diese Gruppen aus unterschiedlichen Individuen mit unterschiedlichen Präferenzen und Einstellungen bestehen. So gab es etwa im Rahmen der rezenten Kriege neben den UnterstützerInnen der nationalen tschetschenischen Revolution auch pro-russische BürgerInnen, die sich gegen Duda-jew stellten und eine Integration Tschetscheniens in die Russische Föderation anstrebten. Durch die russische „Tschetschenisierungspolitik“ richtet sich nun zudem der nationale oder islamistische tschetschenische Widerstand nicht nur gegen Russland, sondern auch gegen pro-russisch eingestellte tschetschenische Clans wie etwa den Kadyrow-Clan. Auch gibt es in Tschetschenien traditionell eine Kluft zwischen BergbewohnerInnen – unter welchen der Widerstand gegen Russland und alte Traditionen besonders stark verankert sind – und den BewohnerInnen des Flachlandes um Grozny, welche eher „modernisiert“ sind und stets enge Kontakte mit RussInnen unterhalten haben.

Weiters verfügen Menschen über eine Vielzahl unterschiedlicher potentieller Identitäten, welche in bestimmten Situationen betont bzw. heruntergespielt werden können. In diesem Sinne hatten und haben viele TschetschenInnen neben verschiedenen lokalen, regionalen und religiösen wohl auch eine sowjetische oder russische Identität. So waren etwa mehrere FührerInnen des nationalen Widerstandes der 1990er Jahre zuvor in der sowjetischen Armee tätig, weitgehend „sowjetisiert“ und betonten dann in einem überhöhten Maße ihre Identität als TschetschenInnen – ein Paradebeispiel hierfür ist der erste Präsident des unabhängigen Tschetscheniens, Dudajew, welcher als Luftwaffengeneral in der sowjetischen Armee Karriere gemacht hat und selbst kaum in Tschetschenien gelebt hat. Achmad Kadyrow dagegen kämpfte im ersten Krieg gegen Russland und wechselte im zweiten auf die Seite der russischen Führung. Weiters haben sich TschetschenInnen und RussInnen selbstverständlich über die letzten Jahrhunderte aufgrund von weitreichenden historischen, sozialen und politischen Umbrüchen stark verän-

dert, weshalb man auch keinesfalls die „TschechenInnen“ des 18. Jahrhunderts mit denen von heute gleichsetzen kann. Zudem muss man bei den interethnischen Beziehungen zwischen den Gruppen auch zwischen einer persönlichen und einer politischen Ebene unterscheiden, wie Bisaev anmerkt:

„Man muss zwischen den menschlichen Verhältnissen auf der einen Seite und den staatlichen, politischen Verhältnissen auf der anderen unterscheiden. Was die staatlichen Verhältnisse betrifft, so kam es immer zu Kriegen, da Russland versuchte seine Herrschaft zu verbreiten und Tschetschenien zu unterwerfen (...) Bezüglich der menschlichen Verhältnisse haben insbesondere die 70 Jahre der Sowjetunion einen Einfluss auf die Tschetschenen gehabt, vor allem auf die Sprache (...) Die Tschetschenen haben auch in der Schule über die russische Kultur gelernt (...) und gewisse Gewohnheiten von Russland übernommen“ (Interview mit Bisaev, Wien 2009).

Auch Tishkov und Gammer weisen auf diese Unterscheidung hin. So hat eine „fact-finding mission“ der NGO „International Alert“ 1992 herausgefunden, dass die meisten TschechenInnen unterscheiden zwischen „den RussInnen“ in einem abstrakten Sinne und der gegenwärtigen russischstämmigen Bevölkerung Tschetscheniens, und dass Ende September 1992 die alltäglichen interethnischen Beziehungen zwischen RussInnen und TschechenInnen relativ „ungezwungen“ verliefen. Der tschetschenischen Soziologin Zalpa Bersanova zufolge machten viele TschetschenInnen auch 1995 noch die Unterscheidung zwischen den russischen Autoritäten und den RussInnen als Volk; dass letzteren von einem Großteil der TschetschenInnen keine Vorwürfe für den Ausbruch des ersten Krieges gemacht wurden, ist laut Bersanova auch ein Indiz für das Vorhandensein eines hohen Toleranzpotentials (Gammer 2006: 11; Tishkov 2004: 2).

Es sollte ganz zum Schluss nicht versäumt werden, noch einmal eine chronologische Analyse der interethnischen Beziehungen seit den ersten aufgezeichneten Kontakten vorzunehmen. Laut den ältesten Überlieferungen gestaltete sich das erste Aufeinandertreffen zwischen den beiden ethnischen Gruppen im 16. Jahrhundert prinzipiell friedlich. Jedoch fiel die Phase der russischen Eroberung des Kaukasus zeitgleich mit der nationalen Identitätsbildung des Russischen Reiches zusammen, das sich in der Folge nun von den „unzivilisierten“ NordkaukasierInnen abgegrenzt und diese mit Stereotypen belegt hat. Dies diente einerseits dem Zweck, die komplexe soziale Umwelt des

Zarenreiches und seiner BürgerInnen zu ordnen und die unzähligen ethnischen Gruppen voneinander unterscheiden zu können. Andererseits konnte man dadurch auch die eigenen ethnischen Grenzen und den Machtbereich imaginieren und definieren, um dadurch eine positive Gruppenidentität zu schaffen. Das damals vorherrschende Paradigma der zaristischen MachthaberInnen lässt sich gut mit dem Konzept des „Orientalismus“ von Edward Said erklären. So diente die russische Auseinandersetzung mit und die Wissensproduktion über den „kaukasischen Orient“ vor allem dazu, diesen zu beherrschen. Während sich das Zarenreich selbst als „rational“, „entwickelt“ und „aufgeklärt“ wahrgenommen hat, wurden den Kaukasusvölkern die gegenteiligen Eigenschaften zugeschrieben und somit deren Unterwerfung unter dem Vorwand der „Zivilisierung“ legitimiert. Russische Schriftsteller wie Lermontov oder Puschkina trugen dazu bei, diesen hegemonialen Diskurs fortzuschreiben, obwohl es auch mehrere AutorInnen gab, die gegen den russischen Kolonialismus geschrieben und die Kaukasusvölker als edel und „frei“ im Gegensatz zur russischen Gesellschaft dargestellt haben.

Neben dem Prozess der negativen Abgrenzung (*dichotomisation*) existierte aber auch der dazu komplementäre Vorgang der *complementarisation*, durch welchen Gemeinsamkeiten hervorgehoben und ein Feld der interkulturellen Interaktion geschaffen wurde. So kamen etwa selbst nach Beginn der Kaukasuskriege im 19. Jahrhundert immer noch viele Bergvölker in die russischen Forts, um dort Handel zu treiben – die Marktplätze waren beliebte Orte der interethnischen Begegnung. Terek-KosakInnen beispielsweise kauften und trugen dann auch traditionelle tschetschenische Kleidung, weshalb die beiden ethnischen Gruppen oft nicht voneinander zu unterscheiden waren. Viele KosakInnen sprachen nicht nur die tschetschenische Sprache, sondern verbrüdeten sich auch mit tschetschenischen Sippen und nahmen diese oftmals als ihnen näherstehend wahr als die russischen SoldatInnen – weshalb man dieses interethnische Verhältnis durchaus als ein *analoges* im Sinne von Eriksen (2002), d.h. als eines des *Grades*, verstehen kann. Laut Tishkov (2004: 49) unterscheidet man zudem auch heutzutage oft in einem *analogen* Sinn zwischen den BürgerInnen Russlands unabhängig ihres ethnischen Ursprungs (*Rossijanin*) und ethnischen RussInnen (*Russkie*). Insofern besteht auch hier keine *digitale*, bipolare Unterscheidung und Abgrenzung zwischen „den TschetschenInnen“ und „den RussInnen“, sondern man trägt durch diese terminologische Unterscheidung den historischen Gemeinsamkeiten Rechnung. Ebenso sind die

TschetschenInnen nicht als ein ethnisch homogenes Volk zu verstehen, obwohl dies von der nationalistischen Bewegung Anfang der 1990er Jahre vermehrt propagiert wurde. Neben Mischehen mit KosakInnen und RussInnen haben die TschetschenInnen vor allem viele kulturelle Gemeinsamkeiten mit anderen Kaukasusvölkern, was sich auch anhand der oftmaligen Versuche, eine pan-kaukasische politische Vereinigung zu gründen, zeigte. Trotz der kulturellen Ähnlichkeit wurden jedoch bewusst die ethnischen Grenzen einer tschetschenischen Republik hervorgehoben, was wiederum dafür spricht, dass Kultur und Ethnizität nicht gleichzusetzen sind. Das rezente Beispiel der Orstkhoj – eine Volksgruppe, die zwischen Tschetschenien und dem benachbarten Inguschetien aufgeteilt ist – illustriert, wie Ethnizität bewusst instrumentalisiert werden kann und ethnische Grenzen daher nicht fixiert, sondern sozial konstruiert und wandelbar sind. Als diese die Anerkennung und Unabhängigwerdung einer eigenen Orstkhoj-Ethnie forderten, wurden diese Ambitionen von der tschetschenischen Führung unterminiert und die Orstkhoj als ein integraler Bestandteil der „tschetschenischen Nation“ definiert.

Bezüglich des interethnischen Zusammenlebens zwischen RussInnen und TschetschenInnen wurden auch Anfang der 1990er Jahre zwei nationale Narrative propagiert: Das tschetschenische berief sich auf die „Ursprünglichkeit“ und das „ewige Bestehen“ der tschetschenischen Nation, während das russische die „ewige Völkerfreundschaft“ und die „freiwillige Integration“ der Kaukasusvölker in das Zarenreich thematisierte. Beide Narrative vergessen oder überbetonen dabei bewusst bestimmte Aspekte wie etwa die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Gruppen oder die Kriege und Konflikte zwischen ihnen. Sokirianskaia (2008) dagegen hat drei Arten von Erinnerungen an die interethnischen Beziehungen der beiden Gruppen herausgearbeitet. So existieren neben *memories of grievance* auch *memories of success* und *memories of multicultural existence*. Während sich erstere auf Mythen der Heroisierung und Viktimisierung beziehen, behandeln zweitens die kollektive Beteiligung an wichtigen historischen Ereignissen wie russischen Kriegen, Modernisierungs- und Industrialisierungsprozessen und kulturellen Errungenschaften, an die sich TschetschenInnen auch heute noch mit Stolz erinnern. Die Erinnerungen an die multikulturelle Koexistenz beziehen sich auf die tägliche Routine des Zusammenlebens in einem multiethnischen Umfeld. Dies legt den Schluss nahe, dass die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen gleichermaßen geprägt sind von Kriegen und Konflikten einerseits und von ge-

meinsamer Koexistenz und Kooperation andererseits. Somit koexistieren diese Wahrnehmungen, ohne sich gegenseitig auszuschließen, wie dies in den oben genannten nationalen Narrativen behauptet wird. Jedoch haben die beiden rezenten Kriege aufgrund des brutalen Vorgehens der russischen Truppen an der tschetschenischen Bevölkerung die *memories of success* und *memories of multicultural existence* untergraben und beschädigt. Dadurch ist es auch zu einer Festschreibung der ethnischen Kategorie „Tschetschene/in“ im Sinne einer *hot ethnicity* gekommen – d.h. dass dieses ethnische Label aufgrund der Kriegshandlungen besonders betont wurde, um „RussInnen“ von „TschetschenInnen“ zu unterscheiden. Dies bedeutet auch, dass hybride oder inklusive Formen ethnischer Identität, wie etwa die der *Rossijanin*, in den Hintergrund gedrängt worden sind. Weiters ist den TschetschenInnen durch die öffentliche Diffamierung als „TerroristInnen“ und „BanditInnen“ auch ein ethnisches Stigma auferlegt worden, das sich oft in gewalttätigen Übergriffen gegen KaukasierInnen manifestiert und nur schwer „abgelegt“ werden kann.

Auch die im Rahmen dieser Arbeit befragten ExpertInnen kommen zu dem Schluss, dass das interethnische Verhältnis durchwegs von Konflikt und Kooperation zugleich geprägt war:

„Für die Mehrheit der Tschetschenen und Tschetscheninnen ist die Erinnerung an die Konflikte mit Russland eindeutig dominant. Vor allem nach den beiden rezenten Kriegen werden diese alten Konflikte in eine lange Tradition gestellt. Selbstverständlich gab es aber auch Perioden des Miteinanders, das war schon aus pragmatischen Gründen gar nicht anders möglich. Speziell nach der Rückkehr der Tschetscheninnen und Tschetschenen in den Kaukasus Ende der 1950er Jahre war das Verhältnis relativ entspannt. In Grozny gab es eine sehr große russische Bevölkerung und das Zusammenleben hat einigermaßen funktioniert (...) Selbstverständlich kann von keinem ‚ewigen Konflikt‘ die Rede sein und auch im 19. Jahrhundert gab es durchaus Perioden der Kooperation (...) Auch heute noch gibt es eine sehr große Anzahl von Tschetschenen, die in Russland arbeiten und sich mit Russen und Russland arrangieren müssen – was jedoch aufgrund der zunehmenden anti-tschetschenischen Affekte immer schwieriger wird (...) Diese dominierende Erinnerung des ‚ewigen Krieges‘ deckt sich somit weder mit den Realitäten in der Vergangenheit noch mit denen der Gegenwart“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

„Was ich bei den Tschetschenen bewundere, ist, dass sie nicht alle russlandfeindlich sind – sogar hier im Exil, wenn die Tschetschenen Russen treffen, plaudern sie auf Russisch (...) Sie sind nicht russenfeindlich, obwohl sie gegenüber der russischen Politik und Macht durchaus feindlich eingestellt sind (...) Auch heutzutage wohnen hunderttausende Tschetschenen in Russland und haben dort schon längst Fuß gefasst (...) obwohl Sie dort auch zunehmend diskriminiert werden“ (Interview mit Bisaev, Wien 2009).

„Abgesehen davon, dass man das interethnische Verhältnis aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen als furchtbar bewerten könnte, so hatten die sowjetischen Beziehungen und die ‚große Völkerfreundschaft‘ auch einen seltsamen Effekt. Dieser äußerte sich darin, dass die Tschetschenen jahrzehntelang quasi wie ein „normales“ Sowjetvolk in der Sowjetunion gelebt haben. In diesem Sinne gab es natürlich auch ganz enge Kontakte zwischen Tschetschenen und Russen, da es in ganz Grozny viele Russen gab, die dort in der Ölindustrie gearbeitet haben. Umgekehrt gibt es auch in ganz Moskau viele Tschetschenen – das ist eine sehr verwachsene Geschichte. Man vergisst manchmal in der Außensicht, dass die Leute auch ganz normal miteinander leben (...) Dadurch, dass die Ethnie an sich jahrzehntelang überhaupt nicht diskutiert werden durfte, haben die Leute teilweise wirklich ein bisschen vergessen und haben versucht, ein normales Leben miteinander zu führen – und das auf der Basis von unfassbaren Grausamkeiten, die man sich gegenseitig angetan hat (...) Dadurch, dass in der Sowjetunion niemand – auch kein ‚ethnischer Russe‘ – darüber diskutieren konnte, was mit seiner gesamten Familie passiert ist, die in den GULAG geschickt wurde – dadurch haben auch die Tschetschenen nach ihrer Rückkehr aus der Deportation nicht unbedingt das Gefühl gehabt, dass sie die einzigen waren, die so schlecht behandelt wurden (...) Dieser Mangel an ‚Russenhass‘ hat mich in meinen Gesprächen mit Tschetschenen oft gewundert – der Kummer und die Wut über die Deportation und ihre Schlechtbehandlung hat sich somit nicht unbedingt gegen die Russen gerichtet (...) Seitdem sich Russen und Tschetschenen bekriegen – also seit etwa 200 Jahren – gab es eine endlose Abfolge an interethnischen Konflikten, die in Wellen und über Generationen hinweg immer wieder eskaliert sind. Dabei ist es hauptsächlich um Unterwerfung und Landnahme gegangen – nicht um grundsätzliche Antipathien, sondern um Machtinteressen, wie das immer so ist. Und dieses Muster setzt sich

bis in die Gegenwart fort“ (Interview mit Szysz-kowitz, Wien-Moskau 2009).

Zur Bedeutung des Faktors „Religion“ für die interethnischen Beziehungen:

Da Religion durchaus als ein Aspekt von Ethnizität verstanden werden kann, lässt sich Religion selektiv in bestimmten Situationen hervorheben bzw. kann sie auch eine geringere Rolle bei der ethnischen Selbst- und Fremdefinition spielen. In den tschetschenisch-russischen Beziehungen war der religiöse Faktor über die Jahrhunderte hinweg ebenfalls von wechselnder Bedeutung. Zur Zeit der russischen Eroberung des Kaukasus wurden alle nicht-christlichen Gruppen im Sinne einer *digitalen* Abgrenzung als *inorodtsy* bezeichnet, als nicht-christliche beziehungsweise nicht-russische UntertanInnen des Zarenreichs. Das Selbstverständnis des „zivilisierten“ und vorwiegend christlichen Russischen Reiches stand damit im Gegensatz zu den angeblich „wildem“ und nicht-christlichen Bevölkerungen und entsprach in etwa Edward Saids (2003) Prinzip des „Orientalismus“. Der Islam verbreitete sich im 16. Jahrhundert in Tschetschenien, aber erst durch das gewaltsame Vordringen der russischen Truppen in ihr Gebiet verfestigte sich der sufistische Glauben unter den Bergvölkern und wurde der religiöse *ghasawat* gegen das „ungläubige“ Russland geführt. Vor allem die Verbindung der militärischen Kolonisierung mit der angestrebten Konvertierung der „Wilden“ zum Christentum akzentuierte die unterschiedlichen religiösen Einstellungen und machte den religiösen Faktor zu einem wichtigen Aspekt der Abgrenzung in den interethnischen Beziehungen. Die versuchte Konvertierung der nicht-christlichen Völker ist aber auch auf geopolitische Interessen zurückzuführen, da die zaristische Führung befürchtete, die muslimischen Bergvölker des Kaukasus könnten sich mit dem Osmanischen Reich zusammenschließen und so gemeinsam eine Opposition gegen das Zarenreich bilden. Aufgrund der engen Verbindung der Konzepte der „Zivilisation“ und des Christentums dachten die russischen Autoritäten, die nicht-christlichen Völker durch Bildung und Begeisterung für Kunst auch automatisch zur Übernahme des christlichen Glaubens bewegen zu können. Nichtsdestotrotz gab es immer wieder Phasen, in denen die Glaubensausübung der muslimischen BewohnerInnen des Zarenreiches gebilligt wurde.

Nach dem Ende des russischen Bürgerkrieges Anfang der 1920er Jahre wurde dann zunächst die Religion der Bergvölker gebilligt, unter Stalins Herrschaft jedoch weitgehend unter-

drückt. Dennoch konnten sich in Tschetschenien die sufistischen Bruderschaften im Untergrund weiter erhalten und bildeten eine Art Parallelwelt zu den sowjetischen Realitäten. Durch die Unterdrückung des religiösen Aspektes spielte dieser dann wohl auch zu Zeiten der Sowjetunion eine geringere Rolle als Mittel zur Abgrenzung zwischen den ethnischen Gruppen. Stattdessen kam es eher zur Schaffung einer „atheistischen sowjetischen Identität“ bzw. im Laufe der Jahrzehnte zur Herausbildung von ethnonationalen Identitäten. Dieser Umstand äußerte sich dann auch in der nationalen Revolution in Tschetschenien 1991, die einen vorwiegend säkularen Staat propagierte, der laut Dudajew von der Religion getrennt sein sollte. Während in den frühen 1980er Jahren aufgrund des Afghanistankrieges wieder ein negatives Bild des Islam in russischen politischen und medialen Diskursen gezeichnet wurde, änderte sich dies jedoch wieder mit Gorbatschows Reformen von Glasnost und Perestroika. Erst im Zuge der Islamisierung Tschetscheniens Mitte der 1990er Jahre und vor allem aufgrund der damit einhergehenden islamistischen Terroranschläge und Geiselnahmen in Russland wurde der Islam wieder zum Feindbild erkoren, und es fand eine Abgrenzung gegenüber den „muslimischen TschetschenInnen“ statt, die nun von russischen PolitikerInnen und Medien pauschal als „islamistische TerroristInnen“ stigmatisiert wurden.

Obwohl es durch den zunehmenden Einfluss der IslamistInnen in Tschetschenien und durch die Überhöhung des Konfliktes zu einem globalen „Kampf gegen den Terrorismus“ durch Putin zu einer Radikalisierung auf beiden Seiten gekommen ist, kann jedoch von einem „Kampf der Kulturen“ im Sinne Samuel Huntingtons nicht die Rede sein. Denn gerade das russische Vielvölkerreich kann wohl kaum als ausschließlich der „orthodoxen Zivilisation“ zugehörig betrachtet werden und auch die TschetschenInnen sind erst seit dem 16. Jahrhundert allmählich zum Islam konvertiert. Weiters haben auch nicht alle MuslimInnen in Russland geschlossen die tschetschenische Unabhängigkeit unterstützt, da viele islamische FührerInnen dem russischen Staat sehr nahe stehen. Darüber hinaus wurde das Verhältnis anderer islamischer Staaten mit Russland durch die beiden Kriege in Tschetschenien nicht übermäßig belastet, da diese bilateralen Beziehungen vor allem von wirtschaftlich-pragmatischer Kooperation geprägt waren und sind. Auch aus historischer Sicht waren die Auseinandersetzungen zwischen dem Russischen Reich, dem Persischen Reich und dem Osmanischen Reich im Gebiet des Kaukasus nicht vorrangig von dem grundsätzlichen Anta-

gonismus zwischen „Islam“ und „Orthodoxie“ beherrscht. Vielmehr wurde Religionszugehörigkeit dazu instrumentalisiert, um die eigenen politischen Interessen durchzusetzen. So hat sich etwa auch das „christliche“ Georgien im Kampf gegen benachbarte Gruppen an das „muslimische“ Osmanische Reich gewandt, nachdem es vom Zarenreich keine Unterstützung erhalten hatte. Genauso haben auch muslimische Bergvölker im Kaukasus die Hilfe des später als „ungläubig“ definierten Russischen Reiches in Anspruch genommen, um sich gegen ihre lokalen Feinde durchzusetzen. Somit hatte der religiöse Faktor in verschiedenen historischen Perioden und Situationen immer ein unterschiedliches Gewicht für die ethnische Abgrenzung zwischen „RussInnen“ und „TschetschenInnen“.

Über den Einfluss der tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen auf die Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität:

Da sich das tschetschenische Volk immer schon gegenüber anderen Gruppen in einer gewissen Weise abgegrenzt hat, verfügte es seit jeher über eine gewisse „ethnische Identität“, wie Szyszkowitz anmerkt:

„Die Tschetschenen haben innerhalb dieses immensen Vielvölkergemisches, das es im Kaukasus gibt, ihre eigene Identität gehabt (...) Sie hatten seit Jahrhunderten ihre eigene ethnische Zusammengehörigkeit, weil sie sowohl ein angestammtes Land, eine Sprache und eine eigene Religion besaßen (...) Diese Abgrenzung ist seit langer Zeit klar und ist nicht als eine Folge von russischem Imperialismus zu verstehen (...) Die Tschetschenen haben ihre *teips* und Clans, und (...) es war offensichtlich, ob es sich um einen inguschischen oder einen tschetschenischen *teip* handelte (...) Die Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen manifestierte sich nicht nur gegenüber den Russen, sondern etwa auch gegenüber den Tscherkessen“ (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

Wann genau nun ein „nationales“ konsolidiertes Bewusstsein – welches die *teip*- und Clanzugehörigkeiten transzendiert hat – entstanden ist, lässt sich aus der gegenwärtigen Perspektive schwer feststellen. Nichtsdestotrotz lassen sich bestimmte historische Ereignisse und Prozesse im Rahmen der tschetschenisch-russischen Beziehungen herausarbeiten, welche zur Schaffung einer nationalen Identität unter den TschetschenInnen beigetragen haben. So kam es seit dem 16. Jahrhundert zu

einer Erforschung und Kategorisierung der unterschiedlichen Völker des Russischen Reiches durch russische WissenschaftlerInnen, um diese besser einteilen und beherrschen zu können. Durch die Zuschreibung von ethnischen Labels, Bevölkerungszählungen, die Erstellung von geographischen Karten und die Darstellung dieser Völker in Museen konnte – wie dies auch Benedict Anderson (1996) darlegt – das Zarenreich seinen Herrschaftsbereich besser definieren und imaginieren. So wurden auch mehrere Gruppen in verschiedene Völker zusammengefasst, die sich bis zu diesem Zeitpunkt nicht als ein eigenes Volk definierten und auch keinen eigenen Namen für diese konstruierte Identität hatten. Diese Kategorien wurden in weiterer Folge von vielen Völkern übernommen, jedoch förderte auch der Kontakt mit RussInnen die Konstruktion und Aufrechterhaltung der eigenen Identität in Abgrenzung zur russischen Kolonialmacht.

In weiterer Folge schuf vor allem der Kampf gegen und die Abgrenzung von Russland eine wichtige Rolle für die Konsolidierung der TschetschenInnen, da Identität besonders dann hervortritt, wenn sie umkämpft ist, und weil Kriege eine konsolidierende Funktion haben. Auch die Gründung des Imamats unter Schamil im 19. Jahrhundert sowie die Einführung quasi-staatlicher Institutionen vereinte laut Zelkina (2000) erstmals die TschetschenInnen über lokale Formen der Identifikation hinaus.¹⁰³ Weiters erleichterte die Verschriftlichung und Vereinheitlichung der tschetschenischen Sprache in den 1920er Jahren und das damit einhergehende Aufkommen von tschetschenischen Zeitschriften und Radiosendern die „Imagination“ einer tschetschenischen Nation erheblich. Auch die Deportation 1944 unter Stalin konsolidierte die TschetschenInnen als Volk, sie stellt auch heute noch ein potentes, mobilisierungsfähiges *chosen trauma* in ihrem „kollektiven Gedächtnis“ dar. Schließlich führte auch die sowjetische Nationalitätenpolitik zur Schaffung ethno-nationaler Identitäten.¹⁰⁴

¹⁰³ Auch Malek (2008: 29) verweist auf die Bedeutung der Errichtung eines zentralen, militärisch-theokratischen Staates unter Schamil: „prior to the Russian invasion, Chechnya had not known any coherent political structure“. Sokirianskaia (2008: 104) zufolge kristallisierte sich ebenfalls zum ersten Mal im Rahmen des Kaukasuskrieges im 19. Jahrhundert eine tschetschenische „ethnische Einheit“ bzw. Ethnie – d.h. nach Anthony Smith eine ethnische Gemeinschaft mit einem entsprechenden Ethnozentrismus – heraus.

¹⁰⁴ Kappeler diesbezüglich: „Die sowjetische Nationalitätenpolitik hat bewusst die Nationsbildung gefördert und Schriftsprachen geschaffen – so auch bei den Tschetschenen (...) Ich würde sagen, dass die 1920er Jahre diese Entwicklung befördert haben, wobei auch die Deportation mit Sicherheit ein entscheidendes Ereignis darstellte. Seither würde ich ohne Abstriche von einer tschetschenischen Nation sprechen. Das gemeinsame Leiden – wovon so gut wie alle TschetschenInnen betroffen waren –

Durch die Einteilung des Reiches in mehr als 50 nationale Einheiten und mehr als 100 ethnische Nationalitäten kam es zu einer Institutionalisierung ethnischer Nationalität, zur Schaffung gemeinsamer politischer Interessen und letztendlich auch zur Entstehung einer gemeinsamen politischen Identität. Da die Sowjetunion ihren Völkern nicht die Möglichkeit gab, ihre Interessen im Rahmen von zivilen Institutionen auf lokaler Ebene durchzusetzen, kam es zu einem Rückbezug auf die eigene ethnonationale Identität, um den eigenen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Unter anderem aufgrund dieser Ambivalenz von Homogenisierungsbestrebungen des kulturell heterogenen Sowjetreiches auf der einen Seite und dem Aufkommen nationaler Identitäten andererseits kam es dann schließlich zum Zusammenbruch des sowjetischen Systems. Aber auch Modernisierungsprozesse haben im Laufe der vergangenen Jahrhunderte zur Herausbildung einer nationalen tschetschenischen Identität beigetragen. Einerseits ist die Hervorhebung dieser Identität bzw. auch der sufistischen Bruderschaften als Reaktion auf die „Russifizierungs“- und „Sowjetisierungsversuche“ zu sehen. Andererseits haben zunehmende Urbanisierung, Bildung, Alphabetisierung und das Aufkommen einer gemeinsamen Sprache die „Vorstellung“ einer gemeinsamen tschetschenischen Nation ermöglicht.

In diesem Zusammenhang spielt auch die Frage der „kulturellen Authentizität“ eine bedeutende Rolle. Da viele russische und auch „westliche“ EthnologInnen, WissenschaftlerInnen und JournalistInnen die „Ursprünglichkeit“ der tschetschenischen Ethnie und die „Konservierung uralter Traditionen“ betont haben, vernachlässigten diese dadurch, dass sich die ethnische Gruppe aufgrund von Modernisierungsprozessen und historischen Umbrüchen durchaus verändert hat und dass auch angeblich uralte Traditionen als „modern“ zu betrachten sind, da sie in Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne geformt wurden. Somit sind Tradition und Moderne keine bipolaren, exklusiven Prozesse, sondern es kommt heutzutage oft zu einer Vermischung „traditioneller“ und „moderner“ kultureller Elemente. Solch kulturessentialistische Annahmen über die „Ursprünglichkeit“ der TschetschenInnen un-

das schweift zusammen (...)“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009). Laut Halbach (1995: 200) waren die kaukasischen Bergvölker in vorsowjetischer Zeit weit von einer Nationsbildung entfernt und hatten andere Identifikations- und Loyalitätsmuster. Im Zuge der stalinistischen Nationalitätenpolitik wurden dann nichtverwandte Ethnien wie die KabardinerInnen und BalkarInnen zusammengefasst und verwandte Gruppen wie die KabardinerInnen und TscherkessInnen getrennt. Somit wurden auch neue ethnische und nationale Kategorien in den ethnisch heterogenen Kaukasus hineingetragen.

terstützten dabei nur das tschetschenische nationalistische Narrativ, dass „die TschetschenInnen“ als Ethnie schon seit Jahrtausenden bestehen und sich nie jemandem unterworfen haben, wodurch jedoch komplexe Prozesse des kulturellen Austausches, Gemeinsamkeiten mit anderen ethnischen Gruppen und Modernisierungsprozesse vernachlässigt werden. So belebten in den 1990er Jahren auch Dudajew und Yandarbiev die *teips* und trugen den traditionellen tschetschenischen *papkha*-Hut, um eine Kontinuität mit der Vergangenheit herzustellen und ihre Herrschaft zu legitimieren. Aber auch auf der anderen Seite trugen solch essentialisierende Vorstellungen von der „Ursprünglichkeit“ der „archaischen“ TschetschenInnen zu einer Fortschreibung der seit Jahrhunderten bestehenden negativen Stereotype in russischen Medien und in öffentlichen und politischen Diskursen bei.

Abschließend soll noch auf die von SozialwissenschaftlerInnen verwendeten Begrifflichkeiten und Konzepte hingewiesen werden, mit denen von außen oft eine Gruppe kategorisiert wird, die für diese jedoch nicht immer identifikatorische Relevanz besitzen. Angesprochen auf die Frage, ob und seit wann die TschetschenInnen eine Nation darstellen, antwortete Khawasch Bisaev:

„Ich habe mir nie darüber Gedanken gemacht. In Tschetschenien leben über eine Million Tschetschenen, (...) Russland dagegen hatte immer über 100 Millionen Einwohner. Trotz aller Unterwerfungsversuche konnten sie jedoch die Tschetschenen nicht assimilieren. Wären sie keine Nation, wie hätten die Tschetschenen ihre Sprache und ihre Kultur erhalten können? (...) Ich glaube, dass sie immer eine Nation waren“ (Interview mit Bisaev, Wien 2009).

5.2. Lösungsansätze und Ausblick

Im Rahmen dieser Arbeit wurde versucht aufzuzeigen, dass Vorstellungen von so genannten „*ancient hatreds*“ zwischen RussInnen und TschetschenInnen nicht fundiert sind und dass auch nicht von einem „ewigen Krieg“ zwischen diesen beiden Gruppen gesprochen werden kann. Laut Kowaljow (1997: 177f) waren aufgrund der Unzufriedenheit vieler Teile der tschetschenischen Bevölkerung mit Dudajew im Jahre 1994 sogar nicht wenige TschetschenInnen dazu bereit, sich Moskau unterzuordnen. Dieses wurde von vielen als „kleineres Übel“ gesehen, jedoch hätte eine Reintegration Tschetscheniens in die Russische Föderation freiwillig und ohne Gewaltanwendung und

Zwang erfolgen müssen. Kappeler sieht dies ähnlich:

„Wenn der erste Tschetschenienkrieg nicht 1994 von Russland begonnen worden wäre, dann hätte sich das interethnische Verhältnis zwischen Tschetschenen und Russen womöglich anders entwickelt (...) Dass in der spät-sowjetischen Zeit dieses Verhältnis nicht (...) durchwegs antagonistisch war und dass sowjetische Werte und Traditionen bei beiden Gruppen geschaffen wurden – die durchaus bis heute weiter existieren –, das ist unbestritten“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

Durch den Ausbruch des ersten Krieges 1994 wurden jedoch wie schon erwähnt die *memories of success* und *memories of multicultural existence* sowie die kulturellen Ähnlichkeiten mit den RussInnen und den anderen Kaukasusvölkern in den Hintergrund gerückt. Stattdessen kam es zu einer strikten, *digitalen* Trennung zwischen TschetschenInnen und Nicht-TschetschenInnen, welche zudem die Gruppensolidarität innerhalb der tschetschenischen Ethnie gesteigert hat. Somit „imaginieren“ sich die beiden Konfliktparteien in einer exklusiven und einander ausschließenden Art und Weise, anstatt kulturelle Gemeinsamkeiten hervorzuheben (Tishkov 2004: 10). Auch in der Zwischenkriegszeit hätten sich laut Ware (2005: 105) viele TschetschenInnen aufgrund der schlechten sozioökonomischen Situation und der zunehmenden Islamisierung für eine Integration in die Russische Föderation ausgesprochen. Durch den Beginn des zweiten Tschetschenienkrieges 1999 wurden stattdessen jedoch wieder neue *memories of grievance* sowie nationale Symbole und Mythen geschaffen, die wiederum das Potential zu einer erneuten ethnischen Mobilisierung in sich tragen. Aufgrund dieser traumatisierenden Auswirkungen des Krieges ist somit eine „Normalisierung“ der interethnischen Beziehungen in naher Zukunft eher unwahrscheinlich:

„Solche Konflikte, die enorm viele Menschenleben gekostet haben, können nicht so einfach aus dem Gedächtnis getilgt werden (...) In Tschetschenien sehe ich kurz- und mittelfristig überhaupt keine Lösung, da durch diese beiden Kriege so viel zerstört worden ist (...) Die Wunden des Krieges sind tief und beinahe jede tschetschenische Familie hat Opfer zu beklagen. Dass in Zukunft eventuell ein weniger extremer Anführer eine zumindest äußerliche Stabilisierung schaffen kann, das schließe ich nicht aus. Aber dass sich das Verhältnis (...) zwischen Russen und Tschetschenen mittelfristig wieder normalisieren könnte, das

halte ich für sehr unwahrscheinlich“ (Interview mit Kappeler, Wien 2009).

Aufgrund der zwei opferreichen Tschetschenienkriege und der Gräueltaten an der tschetschenischen Zivilbevölkerung kann somit Russland auch nicht mehr glaubwürdig die „Große Völkerfreundschaft“ aus den Zeiten der Sowjetunion heraufbeschwören. In Grozny steht heute in Erinnerung an diese „Völkerfreundschaft“ und die Tschetscheno-Inguschische Republik eine Statue, die aus einem Russen, einem Inguschen und einem Tschetschenen besteht. Diese werden von vielen TschetschenInnen laut Seierstad (2008: 139) heute nur mehr als „die drei Idioten“ (*tri duraka*) bezeichnet. Ende der 1980er Jahre kam es dann im Zuge von Gorbatschows Reformen zu einer Revision der sowjetischen Geschichtsschreibung und oftmals zur Widerlegung der Behauptung, dass sich die nordkaukasischen Völker freiwillig Russland angeschlossen hätten. Diese Debatte spiegelt sich auch in den einander gegenüberstehenden russischen und tschetschenischen Narrativen wider, die in Kapitel 4.3.2. dargestellt wurden. Aber auch bezüglich der Ursachen der rezenten Kriege wird man sich nicht auf eine gemeinsame Version einigen können. Vielen TschetschenInnen, westlichen BeobachterInnen und der Tschetschenienresolution des Europaparlamentes zufolge sind russische Truppen 1994 in Tschetschenien unrechtmäßig eingedrungen. Die russische Version dagegen – die von der russischen Führung, dem russischen Militär, einem Großteil der russischen Öffentlichkeit und einigen TschetschenInnen geteilt wird – sah in dem Aufkommen eines aggressiven paramilitärischen Regimes unter Dudajew eine Bedrohung für den russischen Staat (Tishkov 2004: 48, 215). Diese unterschiedlichen Darstellungen befördern auch einen bestimmten Unwillen bzw. eine Unfähigkeit, die eigenen Fehler einzugestehen und Verantwortung zu übernehmen: „Peoples who believe themselves to be victims of aggression have an understandable incapacity to believe that they too have committed atrocities. Myths of innocence and victimhood are powerful obstacles in the way of confronting responsibilities“ (Ignatieff 1998: 176).

Jedoch wären genau solche Schuldeingeständnisse eine wichtige Voraussetzung dafür, Wiederversöhnungsprozesse sowie eine friedliche Koexistenz zwischen ethnischen Gruppen zu fördern. Kaufman (2006) zufolge ist neben einer politischen Einigung vor allem Wiederversöhnung (*reconciliation*) eine Grundvoraussetzung für einen stabilen Frieden. Diese „(...) is characterized by mutual recognition and

acceptance, invested interests and goals in developing peaceful relations, as well as fully normalized, cooperative political, economic and cultural relations“ (Bar-Tal/Bennink 2004: 15). *Reconciliation* ist als politischer und sozialer Prozess zu verstehen, und Wiederversöhnungsinitiativen reichen von den Schuldeingeständnissen politischer FührerInnen und von NGOs organisierten Problemlösungsworkshops bis hin zu kulturellen Events, Medieninitiativen und Bildungsreformen. Kaufman greift auf das *forgiveness model of reconciliation* von Long und Brecke (2003: 28-31) zurück, welches aus vier grundsätzlichen Elementen besteht, und erweitert dieses um mehrere Aspekte (Kaufman 2006: 206-15):

- Zunächst ist die Anerkennung des Unrechts, das man einer anderen Gruppe angetan hat, von zentraler Bedeutung um gegenseitige Anerkennung zu erreichen (*truth-telling*). So war etwa Willy Brandts emotionaler Besuch in Auschwitz ein wichtiger Schritt für den deutschen Aussöhnungsprozess mit seinen Nachbarn und mit Israel. Dabei sollte man wenn möglich Symbole betonen, die feindselige Mythen unterminieren, um so Unterstützung für einen Friedensprozess zu erhalten.
- Zweitens muss die eigene Gruppen-Mythologie dahingehend modifiziert werden, dass man die eigene Identität und die des Gegenübers positiver sieht. So sollte etwa die eigene Gruppe nicht vorwiegend als Opfer und die andere als Täter gesehen werden, um eine positivere Gruppenidentität zu befördern. Dies kann etwa dadurch erfolgen, dass man Menschen von beiden Seiten zusammenbringt, so dass diese ihre „mythischen Vorstellungen“ des jeweils anderen abbauen und aufgrund der erhaltenen Informationen dem anderen statt mit Hass und Angst zunehmend mit Verständnis begegnen. Diese Informationen sollten dann innerhalb der eigenen Gruppe kommuniziert werden und beeinflussen dann idealerweise die öffentliche Meinung in einem positiven Sinn. Vor allem junge Menschen sollten an solchen Programmen teilnehmen, da sie in der Regel weniger voreingenommen sind. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Minimierung der Bedeutung von *chosen traumas* in der Gruppenmythologie, um so auch das kollektive Gefühl der Viktimisierung zu reduzieren. In diesem Kontext können etwa öffentliche Trauer- und Wiederversöhnungsrituale eine wichtige Rolle spielen. Bedeutend ist zudem auch das Verbot von Hasspredigten durch politische und religiö-

se Autoritäten sowie die Massenmedien, da durch diese feindschaftliche Emotionen hervorgerufen und Wiederversöhnungsprozesse untergraben werden. Massenmedien sollten den ehemaligen Feind etwa durch Fernseh- und Filmdokumentationen oder eine entsprechende Nachrichtenberichterstattung humanisieren. Für JournalistInnen könnte man etwa Weiterbildungskurse anbieten, um Voreingenommenheiten zu reduzieren. Auch in Schulen sollten feindselige Mythen gegenüber einer anderen Gruppe abgebaut und stattdessen ausgewogene Geschichtsdarstellungen unterrichtet werden.

- Drittens müssen beide Parteien die Hoffnung auf eine „umfassende Gerechtigkeit“ aufgeben und sich stattdessen mit einer „partiellen Gerechtigkeit“ zufriedengeben, besonders was etwa die Bestrafung von Kriminellen und TäterInnen angeht. Zudem müssen PolitikerInnen die ökonomischen Vorteile eines Friedensabkommens kommunizieren, ihre eigenen Parteien mobilisieren und mit autonomen Friedensbewegungen zusammenarbeiten. Diesbezüglich können etwa auch kunst- und theaterbezogene Programme wie der von UNICEF gesponserte „Circus of Peace“ in Mozambique, welcher Wiederversöhnung propagiert, sehr effektiv sein.
- Schließlich müssen beide Parteien dazu bereit sein, ihre Beziehungen zu verbessern. Dies kann durch friedliche Kooperation auf den verschiedensten Ebenen erreicht werden, wie etwa im Bereich der kulturellen und administrativen Zusammenarbeit (im Bereich des Transportwesens, der Rechtsprechung, usw.).

Im Kontext des Tschetschenienkonfliktes wurde ein erster zaghafter Schritt in Richtung Wiederversöhnung durch die Anerkennung der Deportation 1944 als Verbrechen gegen die TschetschenInnen getan. Im Zuge des 2005 abgeschlossenen Autonomieabkommens für Tschetschenien wurde vereinbart, die 1991 beschlossenen Entschädigungen für die tschetschenischen Opfer des Stalinismus nun auch auszuzahlen. Durch die im April 2005 initiierte „Operation Entschädigung“ sollten TschetschenInnen, die 1944 zwangsdeportiert wurden und zu diesem Zeitpunkt ein Haus besaßen, 10.000 Rubel erhalten. In der Verbannung Geborene sollten die Hälfte dieses Betrages bekommen und auch PensionistInnen durch eine geringfügig höhere Pension entschädigt werden. Jedoch konnten aufgrund der vorherrschenden Korruption und der ineffizien-

ten Bürokratie nur wenige TschetschenInnen tatsächlich an dieses Geld gelangen. So konnten von 50.000 TschetschenInnen, die zwischen April und Dezember 2005 einen Antrag auf Kompensation gestellt hatten, nur 3.033 Deportierte entschädigt werden (Szyszkowitz 2008: 101).

Ein friedensstiftendes Symbol, das Wiederversöhnung befördern und feindselige Mythen unterminieren könnte, wäre eventuell die Figur des Kunta Hadschi, welcher im Gegensatz zu Imam Schamil ursprünglich eine friedliche Einigung mit Russland gepredigt und jede Art von Waffengewalt abgelehnt hat (Lieven 1998: 367). Aufgrund der großen Popularität der von ihm gegründeten *Qadiriyya-tariqa* in Tschetschenien wird er auch heute noch von vielen TschetschenInnen als religiöser Führer verehrt. Man könnte aber auch die durch russische SchriftstellerInnen hervorgerufene große Kaukasusbegeisterung der 1820er Jahre hervorheben, welche den Kaukasus zu einem wahren Tourismusziel transformiert hatte. Schließlich gibt es heute in Russland auch mehrere NGOs, die sich einer Verbesserung der interethnischen Beziehungen angenommen haben, vor allem die Organisation „Memorial“. Das „Andrej Sakharov Museum“ in Moskau setzt sich vermehrt mit den Opfern und den Gräueltaten des Stalinismus an der russischen Zivilbevölkerung auseinander. Die bekannte tschetschenische Zeitschrift „Dosh“ (auch online abrufbar unter www.doshdu.ru, Zugriff: 12.9.2009) hat es sich ebenfalls zum Ziel gesetzt, die jahrhundertlange friedliche Koexistenz und Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen in Russland hervorzuheben.

Trotz dieser Initiativen ist jedoch eine weitgehende Wiederversöhnung zwischen Russland und Tschetschenien aufgrund der schweren Menschenrechtsverletzungen und traumatisierenden Ereignisse der Tschetschenienkriege sowie angesichts der rezenten Terroranschläge in Moskau auch mittelfristig äußerst unwahrscheinlich. Kaufman (2006: 214) deutet darauf hin, dass die meisten *reconciliation*-Initiativen daran scheitern, dass die entsprechenden EntscheidungsträgerInnen diese nicht konsequent verfolgen. Dies ist wohl auch vor allem darauf zurückzuführen, dass sich durch chauvinistische Politik und Schaffung von Feindbildern oft leichter Leute mobilisieren und die eigenen Machtpositionen absichern lassen. Auch der russische Staat ist sich keiner Schuld in den beiden Tschetschenienkriegen bewusst und erkennt auch nicht das Unrecht an, das von russischen SoldatInnen an tschetschenischen ZivilistInnen begangen wurde. Wie schon erwähnt ist heute in vielen Teilen Russlands die Meinung vorherrschend, dass der

Einmarsch russischer Truppen in Tschetschenien 1994 durch das aggressive paramilitärische Regime von Dudajew provoziert worden ist. Weiters wird auch der Tschetschenienkonflikt – u.a. aufgrund der russischen „Tschetschenisierungspolitik“ – heute nicht mehr als solcher wahrgenommen und die Situation in der nordkaukasischen Provinz von staatlicher Seite als „normalisiert“ dargestellt. Da jedoch immer noch TschetschenInnen unter der Willkür des Kadyrow-Regimes leiden müssen und auch ums Leben kommen, wird dadurch nur erneut Hass gegen die russische Führung und deren StellvertreterInnen in Grozny geschürt und somit jegliche Wiederversöhnungsbemühungen untergraben. Durch die mangelnde Strafverfolgung von russischen SoldatInnen durch den russischen Staat erfahren die TschetschenInnen zudem nicht einmal „partielle Gerechtigkeit“. Oft sind russische Behörden sogar an einer Vertuschung von Menschenrechtsverletzungen beteiligt. Auch aufgrund der unterschiedlichen russischen Kampfeinheiten im zweiten Tschetschenienkrieg, die nicht alle der Jurisdiktion der russischen Militärstaatsanwaltschaft unterliegen, ist eine entsprechende Strafverfolgung nicht effizient (Reynolds 2003).

Weiters wächst laut Sokirianskaia (2008) die Jugend in Tschetschenien in einem monoethnischen Umfeld auf, ist aufgrund der beiden Kriege stark traumatisiert und hat aufgrund der weitgehend zerstörten Republik nur schlechte Zukunftsperspektiven. Insofern kann diese jüngere Generation auch auf keine *memories of success* und *memories of multicultural existence* zurückgreifen, welche jedoch für eine Versöhnung zwischen den beiden Gruppen von großer Bedeutung wären. Schließlich herrscht im politischen und medialen Diskurs in Russland immer noch ein negatives Bild von TschetschenInnen vor, welche als „BanditInnen“ oder „TerroristInnen“ gebrandmarkt werden. Eine humanisierende Darstellung von KaukasierInnen in den russischen Massenmedien und durch PolitikerInnen wäre jedoch eine wichtige Grundvoraussetzung, um einen Wiederversöhnungsprozess in Gang zu setzen. Diese negative Darstellung und Stigmatisierung findet dann wiederum in gewalttätigen und xenophoben Übergriffen gegen TschetschenInnen in Russland sowie bürokratischer und polizeilicher Diskriminierung seinen Ausdruck. Laut Seierstad (2008: 253-310) machen

viele RussInnen das tschetschenische Volk auch für die beiden Kriege und die rund 15.000 getöteten russischen SoldatInnen verantwortlich. Zudem sind auch viele junge russische RekrutInnen schwer verwundet und traumatisiert aus Tschetschenien zurückgekehrt und haben große Probleme, sich wieder in die Gesellschaft zu reintegrieren.

Eine Aufarbeitung der Tschetschenienkriege, eine ausgewogene Darstellung der Kriegsur-sachen und entsprechende Schuldeingeständnisse wären somit von großer Bedeutung. Laut Szyszkowitz ist jedoch die Debatte über Rassismus in Russland nur sehr schwach ausgeprägt:

„In Russland wurde bisher kaum eine Debatte darüber geführt, was Rassismus eigentlich ist. Zu Zeiten der Sowjetunion wurde dieses Thema in einer gewissen Weise totgeschwiegen und nicht diskutiert (...) Dennoch wäre es ungeheuer wichtig und sinnvoll, wenn man darüber diskutieren würde, was interethnische Beziehungen und Minderheiten bedeuten und warum nicht pauschal behauptet werden soll, dass alle Tschetschenen Kriminelle sind (...) Die Russen stehen am Anfang jeglicher Debatte über Rassismus und es wäre höchste Zeit, diese zu führen“ (Interview mit Szyszkowitz, Wien-Moskau 2009).

Somit liegt es an der russischen Führung bzw. den gesellschaftlichen EntscheidungsträgerInnen, der multikulturellen Zusammensetzung der Russischen Föderation Rechnung zu tragen und ein friedliches Zusammenleben zwischen allen ethnischen Gruppen zu fördern. Und so kommt auch der aus Tschetschenien emigrierte Khawasch Bisaev zu dem Schluss, dass der erste Schritt zur Lösung des Konfliktes und zur Wiederversöhnung von Russland ausgehen muss:

„Der Krieg geht immer irgendwie weiter und deshalb muss es eine Lösung geben. Um das Feindbild des ‚Tschetschenen‘ zu entschärfen, muss sich die russische Politik ändern, aber auch die Massenmedien hätten die Macht, diesem negativen Bild entgegenzuwirken (...) Zunächst müssten somit die politischen Machthaber in Russland den Willen haben, den Konflikt tatsächlich zu lösen“ (Interview mit Bisaev, Wien 2009).

6. Literatur- und Quellenverzeichnis

Akhtaeva, Tamara (2005): „The tragedy of Samashki: Testimonies of the survivors“ in: Dosh Digest. Chechen Independent Magazine. The true mirror of the life in Chechnya. Issue No. 1. Moscow-Grozny, S. 16-19.

Anderson, Benedict (1996) [1983]: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Campus Verlag. Frankfurt/Main-New York.

Arutiunov, Sergei et al. (Hrsg.) (1995): Ethnic conflict and Russian Intervention in the Caucasus. Institute on Global Conflict and Cooperation. IGCC Policy Papers. University of California. Paper PP16. Quelle: <http://repositories.cdlib.org/igcc/PP/PP16/> (Zugriff: 12.9.2009).

Arutiunov, Sergei (1995): „Ethnicity and Conflict in the Caucasus“ in: Sergei Arutiunov et al. (Hrsg.): Ethnic conflict and Russian Intervention in the Caucasus. Institute on Global Conflict and Cooperation. IGCC Policy Papers. University of California. Paper PP16, S. 15-18. Quelle: <http://repositories.cdlib.org/igcc/PP/PP16/> (Zugriff: 12.9.2009).

Auch, Eva-Maria (2006): „Mythos Kaukasus“ in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. 11/2006, S. 29-38. Quelle: <http://www.bpb.de/files/HM5NZ3.pdf> (Zugriff: 12.9.2009).

Bagge Laustsen, Carsten/Waever, Ole (2000): „In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization“ in: Millennium – Journal of International Studies. Vol. 29. No. 3, S. 705-739.

Barbashin, Maxim U. (2008): „Informal power structures in Russia and ethno-political conflict in the Northern Caucasus“ in: Moshe Gammer (Hrsg.): Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder. Routledge. London-New York, S. 1-18.

Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hrsg.) (2004) [1996]: Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Routledge. London-New York.

Barrett, Thomas M. (1997): „Crossing Boundaries: The Trading Frontiers of the Terek Cossacks“ in: Daniel R. Brower/Edward J. Lazzerini (Hrsg.): Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917. Indiana University Press. Bloomington, S. 227-248.

Bar-Siman-Tov, Yaacov (Hrsg.) (2004): From Conflict Resolution to Reconciliation. Oxford University Press. Oxford.

Bar-Tal, Daniel/Bennink, Gemma H. (2004): „The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process“ in: Yaacov Bar-Siman-Tov (Hrsg.): From Conflict Resolution to Reconciliation. Oxford University Press. Oxford, S. 11-38.

Barth, Frederik (Hrsg.) (1969): Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference. Universitetsforlaget. Bergen-Oslo.

Barth, Frederik (1969): „Introduction“ in: Frederik Barth (Hrsg.): Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference. Universitetsforlaget. Bergen-Oslo, S. 9-38.

Bauman, Zygmunt (2004): Identity: conversations with Benedetto Vecchi. Polity Press. Cambridge-Malden.

Bisultanov, Aпти (2004): Schatten eines Blitzes. Gedichte von 1982-2003. Kitab Verlag. Klagenfurt-Wien.

Borofsky, Robert (Hrsg.) (1994): Assessing Cultural Anthropology. McGraw Hill. New York.

Brower, Daniel R./Lazzerini, Edward J. (Hrsg.) (1997): Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917. Indiana University Press. Bloomington.

Brower, Daniel R./Lazzerini, Edward J. (1997): „Introduction“ in: Daniel R. Brower/Edward J. Lazzerini (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana University Press. Bloomington, S. xi-xx.

Brown, Rupert (1995): *Prejudice. Its Social Psychology*. Blackwell. Oxford.

Brubaker, Rogers (1996): *Nationalism reframed: nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge University Press. Cambridge.

Coppieters, Bruno/Huyseune, Michel (Hrsg.) (2002): *Secession, History and the Social Sciences*. VUB Brussels University Press.

Coppieters, Bruno/Myhul, Ivan M./Huyseune, Michel (2002): „Introduction“ in: Bruno Coppieters/Michel Huyseune (Hrsg.): *Secession, History and the Social Sciences*. VUB Brussels University Press, S. 11-35.

Damir-Geilsdorf, Sabine (2005): „Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten“ in: Clemens Six/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hrsg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Studienverlag. Innsbruck-Wien-München-Bozen, S. 201-226.

Dosh Digest (2005): *Chechen Independent Magazine. The true mirror of the life in Chechnya*. Issue No. 1. Moscow-Grozny.

Eriksen, Thomas Hylland (2002) [1993]: *Ethnicity and Nationalism*. Pluto Press. London.

Eriksen, Thomas Hylland (1991): „Ethnicity versus Nationalism“ in: *Journal of Peace Research*. Vol. 28. No. 3, S. 263-278.

Fowkes, Ben (Hrsg.) (1998): *Russia and Chechnia: The permanent crisis. Essays on Russo-Chechen relations*. MacMillan Press. Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London.

Fowkes, Ben (1998): „Introduction“ in: Ben Fowkes (Hrsg.): *Russia and Chechnia: The permanent crisis. Essays on Russo-Chechen relations*. MacMillan Press. Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London, S. 1-24.

Fox, Jonathan (1999): „Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict“ in: *Nations and Nationalism*, 5 (4), S. 431-463.

Gammer, Moshe (Hrsg.) (2008): *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder*. Routledge. London-New York.

Gammer, Moshe (2006): *The Lone Wolf and the Bear. Three centuries of Chechen defiance of Russian Rule*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.

Gammer, Moshe (2002): „Nationalism and History: Rewriting the Chechen National Past“ in: Bruno Coppieters/Michel Huyseune (Hrsg.): *Secession, History and the Social Sciences*. VUB Brussels University Press, S. 117-140.

Gammer, Moshe (1999): *Collective Memory and Politics: Remarks on some competing historical narratives in the Caucasus and Russia and their use of a “national hero”*. The International Association for Caucasian Regional Studies. *Caucasian Regional Studies*. Vol. 4. Issue 1. Quelle: <http://poli.vub.ac.be/publi/crs/eng/0401-03.htm> (Zugriff: 8.5.2012)

Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Blackwell. Oxford.

Gellner, Ernest (1964): *Thought and Change*. Weidenfeld and Nicholson. London.

Gökay, Bülent (1998): „The longstanding Russian and Soviet debate over Sheikh Shamil: Anti-Imperialist Hero or Counter-Revolutionary Cleric?“ in: Ben Fowkes (Hrsg.): *Russia and Chechnia: The*

permanent crisis. Essays on Russo-Chechen relations. MacMillan Press. Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London, S. 25-64.

Götz, Roland/Halbach, Uwe (1994): Politisches Lexikon Rußland. Die nationalen Republiken und Gebietseinheiten der Rußländischen Föderation. Verlag C.H. Beck. München.

Grandits, Hannes/Promitzer, Christian (2000): „Former Comrades' at War: Historical Perspectives on 'Ethnic Cleansing' in Croatia" in: Joel M. Halpern/David A. Kideckel (Hrsg.): Neighbors at War. Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture and History. Pennsylvania State University Press. University Park/Pennsylvania, S.125-142.

Halbach, Uwe (2003a): „Russlands muslimische Ethnien und Nachbarn“ in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. B16-17, S. 39-46. Quelle: <http://www.bpb.de/files/TZMY5R.pdf> (Zugriff: 12.9.2009).

Halbach, Uwe (2003b): Rußlands Welten des Islam. Stiftung Wissenschaft und Politik-Studie 15. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. Berlin. Quelle: http://www.swp-berlin.org/common/get_document.php?asset_id=199 (Zugriff: 12.9.2009).

Halbach, Uwe (2003c): „Erdöl und Identität im Kaukasus“ in: Internationale Politik und Gesellschaft. 1/2003, S. 140-166.

Halbach, Uwe/Müller, Friedemann (2001): Persischer Golf, Kaspisches Meer und Kaukasus. Entsteht eine Region strategischen europäischen Interesses? Stiftung Wissenschaft und Politik-Studie. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. Berlin. Quelle: http://www.swp-berlin.org/de/common/get_document.php?asset_id=333 (Zugriff: 10.2.2008)

Halbach, Uwe/Kappeler, Andreas (Hrsg.) (1995): Krisenherd Kaukasus. Nomos Verlag. Baden Baden.

Halbach, Uwe (1995): „Von Mansur zu Dudajew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker“ in: Uwe Halbach/Andreas Kappeler (Hrsg.): Krisenherd Kaukasus. Nomos Verlag. Baden Baden, S. 196-215.

Halpern, Joel M./Kideckel, David A. (Hrsg.) (2000): Neighbors at War. Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture and History. Pennsylvania State University Press. University Park/Pennsylvania.

Hassel, Florian (Hrsg.) (2003): Der Krieg im Schatten. Russland und Tschetschenien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/Main.

Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hrsg.) (1995) [1983]: The Invention of Tradition. Cambridge University Press. Cambridge.

Hobsbawm, Eric (1995) [1983]: „Introduction: Inventing Traditions“ in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hrsg.): The Invention of Tradition. Cambridge University Press. Cambridge, S. 1-14.

Hobsbawm, Eric (1992): „Ethnicity and Nationalism in Europe Today“ in: Anthropology Today. Vol. 8. No.1, S. 3-8.

Horowitz, Donald (1985): Ethnic Groups in Conflict. University of California Press. Berkeley-Los Angeles.

Hosking, Geoffrey/Schöpflin, George (Hrsg.) (1997): Myths and Nationhood. C. Hurst and Co. London.

Hughes, James (2007): Chechnya. From Nationalism to Jihad. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Hughes, James (2005): „The Peace Process in Chechnya“ in: Richard Sakwa (Hrsg.): Chechnya. From past to future. Anthem Press. London, S. 265-288.

Huntington, Samuel P. (2003) [1996]: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster. New York.

Huntington, Samuel P. (1993): „The Clash of Civilizations?“ in: *Foreign Affairs. An American Quarterly Review*. Vol. 72. No. 3, S. 22-49.

Huysseune, Michel/Coppieters, Bruno (2002): „Conclusion“ in: Bruno Coppieters/Michel Huysseune (Hrsg.): *Secession, History and the Social Sciences*. VUB Brussels University Press, S. 275-295.

Ignatieff, Michael (1998): *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*. Holt. New York.

Jackson, Robert H. (1990): *Quasi-States. Sovereignty, International Relations, and the Third World*. Cambridge University Press. Cambridge.

Jaimoukha, Amjad (2005): *The Chechens. A Handbook*. Routledge Curzon. London-New York.

Janda, Alexander/Leitner, Norbert/Vogl, Mathias (Hrsg.) (2008): *Chechens in the European Union*. Österreichischer Integrationsfonds. Wien.

Jeismann, Michael/Ritter, Henning (Hrsg.) (1993): *Grenzfälle – über neuen und alten Nationalismus*. Reclam Verlag. Leipzig.

Jenkins, Richard (2002): „Imagined but Not Imaginary: Ethnicity and Nationalism in the Modern World“ in: Jeremy MacClancy (Hrsg.): *Exotic No More. Anthropology on the Front Lines*. University of Chicago Press. Chicago, S. 114-128.

Jersild, Austin Lee (1997): „From Savagery to Citizenship: Caucasian Mountaineers and Muslims in the Russian Empire“ in: Daniel R. Brower/Edward J. Lazzerini (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana University Press. Bloomington, S. 101-114.

Kappeler, Andreas (1993) [1992]: *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*. Verlag C.H. Beck. München.

Kappeler, Andreas/Simon, Gerhard/Brunner, Georg (Hrsg.) (1989): *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität. Politik. Widerstand*. Markus Verlag. Köln.

Kappeler, Andreas (1989): „Die zaristische Politik gegenüber den Muslimen des Russischen Reiches“ in: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität. Politik. Widerstand*. Markus Verlag. Köln, S. 117-130.

Kashurko, Stepan (2005): „The native land will...not forget you!“ in: *Dosh Digest. Chechen Independent Magazine. The true mirror of the life in Chechnya*. Issue No. 1. Moscow-Grozny, S. 2-6.

Kaufman, Stuart (2006): „Escaping the Symbolic Politics Trap: Reconciliation Initiatives and Conflict Resolution in Ethnic Wars“ in: *Journal of Peace Research*. Vol. 43. No. 2, S. 201-218.

Kaufman, Stuart (2001). *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War*. Cornell University Press. New York.

Khodarkovsky, Michael (1999): „Of Christianity, Enlightenment, and Colonialism: Russia in the North Caucasus, 1550-1800“ in: *The Journal of Modern History*. Vol. 71. No. 2, S. 394-430.

Khodarkovsky, Michael (1997): „„Ignoble Savages and Unfaithful Subjects“: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia“ in: Daniel R. Brower/Edward J. Lazzerini (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana University Press. Bloomington, S. 9-26.

Knafo, Danielle (Hrsg.) (2004): *Living with Terror, working with Trauma. A clinician's handbook*. Rowman and Littlefield Publishers. Lanham.

Kowaljow, Sergej (1997): *Der Flug des weißen Raben. Von Sibirien nach Tschetschenien: Eine Lebensreise*. Rowohlt. Berlin.

Layton, Susan (1997): „Nineteenth-Century Russian Mythologies of Caucasian Savagery“ in: Daniel R. Brower/Edward J. Lazzerini (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana University Press. Bloomington, S. 80-100.

Layton, Susan (1994): *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge University Press. Cambridge.

Leitner, Georg (2010): „Wie ‚neu‘ sind die rezenten Tschetschenienkriege? Über (Dis-)Kontinuitäten in der tschetschenischen Widerstandstradition gegen Russland“ in: ÖSFK/Georg Leitner/Andreas Hackl/Thomas Roithner (Hrsg.): *Kriege, Konflikte und Gewaltaustragung im Wandel. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration*. SAFRAN 06. Wien-Stadtschlaining, S. 26-42 (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2009/safran06.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

Leitner, Georg (2009): „Eine ‚Normalisierung‘ der Lage in Tschetschenien? – Die Entstehung einer Bürgerkriegsökonomie, die Transformation von Gewalt und Zusammenhänge von Armut und Krieg im Tschetschenienkonflikt“ in: ÖSFK/Georg Leitner/Rita Glavitz/Thomas Roithner (Hrsg.): *Krieg und Armut. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration*. SAFRAN 05. Wien-Stadtschlaining, S. 36-53 (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2008/safran05.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

Leitner, Georg (2008): „Der geopolitische Wettstreit um Rohstoffe in der Kaspischen Konfliktregion – eine Analyse russischer und US-amerikanischer Interessen“ in: ÖSFK/Georg Leitner/Rita Glavitz/Thomas Roithner/Alexandra Elbling (Hrsg.): *Rohstoff- und Energiesicherheit: Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration*. SAFRAN 04. Wien, S. 25-38 (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2007/safran04.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

Leitner, Georg (2007): „Die kriegsmobilisierende Funktion russischer Medien im zweiten Tschetschenienkrieg“ in: ÖSFK/Rita Glavitz/Georg Leitner/Thomas Roithner/Alexandra Elbling (Hrsg.): *Medien und Krieg: Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration*. SAFRAN 03. Wien, S. 24-33 (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2006/safran03.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

Leitner, Georg (2006): *Die Bedeutung von Nationalismus im Tschetschenienkonflikt*. SAFRAN 01 (Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung). Herausgegeben vom ÖSFK (Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung), Thomas Roithner, Alexandra Elbling. Wien.

Lermontov, Michail (2000): *Gedichte*. Russisch/Deutsch. Philipp Reclam jun. Stuttgart.

Lévi-Strauss, Claude (1967) [1958]: *Strukturelle Anthropologie*. Suhrkamp. Frankfurt/Main.

Lieven, Anatol (1998): *Chechnya. Tombstone of Russian Power*. Yale University Press. New Haven-London.

Long, William J./Brecke, Peter (2003): *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution*. MIT Press. Cambridge/MA.

MacClancy, Jeremy (Hrsg.) (2002): *Exotic No More. Anthropology on the Front Lines*. University of Chicago Press. Chicago.

Malek, Martin (2008): „Understanding Chechen Culture“ in: Alexander Janda/Norbert Leitner/Mathias Vogl (Hrsg.): *Chechens in the European Union*. Österreichischer Integrationsfonds. Wien, S. 27-54.

ÖSFK/Leitner, Georg/Hackl, Andreas/Roithner, Thomas (Hrsg.) (2010): *Kriege, Konflikte und Gewaltaustragung im Wandel. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration*. SAFRAN 06. Wien-Stadtschlaining (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2009/safran06.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

ÖSFK/Leitner, Georg/Glavitz, Rita/Roithner, Thomas (Hrsg.) (2009): Krieg und Armut. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration. SAFRAN 05. Wien-Stadtschlaining (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2008/safran05.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

ÖSFK/Leitner, Georg/Glavitz, Rita/Roithner, Thomas/Elbling, Alexandra (Hrsg.) (2008): Rohstoff- und Energiesicherheit: Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration. SAFRAN 04. Wien (auch abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2007/safran04.pdf>, Zugriff: 21.5.2012).

ÖSFK/Glavitz, Rita/Leitner, Georg/Roithner, Thomas/Elbling, Alexandra (Hrsg.) (2007): Medien und Krieg: Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnengeneration. SAFRAN 03. Wien (auch abrufbar unter: http://www.aspr.ac.at/sak_2006/safran03.pdf, Zugriff: 21.5.2012).

ÖSFK et al. (Hrsg.) (1997): Die Zukunft Südosteuropas. Friedensbericht 1997. Theorie und Praxis ziviler Konfliktbearbeitung. Verlag Rüegger. Chur-Zürich.

Overing, Joanna (1997): „The role of myth: an anthropological perspective, or: ‚The reality of the really made-up““ in: Geoffrey Hosking/George Schöpflin (Hrsg.): Myths and Nationhood. C. Hurst and Co. London, S. 1-18.

Payin, Emil (1995): „Understanding the conflict in Chechnya“ in: Sergei Arutiunov et al. (Hrsg.): Ethnic conflict and Russian Intervention in the Caucasus. Institute on Global Conflict and Cooperation. IGCC Policy Papers. University of California. Paper PP16, S. 23-26. Quelle: <http://repositories.cdlib.org/igcc/PP/PP16/> (Zugriff: 12.9.2009).

Quiring, Manfred (2011): „Kaukasischer Krisenkreis“ in: Blätter für deutsche und internationale Politik. Heft 3/2011. Berlin, S. 20-24.

Renan, Ernest (1993) [1882]: „Was ist eine Nation? – Vortrag an der Sorbonne am 11. März 1882“ in: Michael Jeismann/Henning Ritter (Hrsg.): Grenzfälle – über neuen und alten Nationalismus. Reclam Verlag. Leipzig, S. 290-311.

Reynolds, Maura (2003): „Krieg ohne Regeln. Russische Soldaten in Tschetschenien“ In: Florian Hassel (Hrsg.): Der Krieg im Schatten. Russland und Tschetschenien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/Main, S. 124-136.

Riesebrodt, Martin (2005): „Was ist ‚religiöser Fundamentalismus‘?“ in: Clemens Six/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Studienverlag. Innsbruck-Wien-München-Bozen, S. 13-32.

Ryklin, Michail (2003): „Das Bild der Tschetschenen in der russischen Kultur“ in: Florian Hassel (Hrsg.): Der Krieg im Schatten. Russland und Tschetschenien. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/Main, S. 204-221.

Said, Edward (2001): „The Clash of Ignorance“ in: The Nation, 22.10.2001. Quelle: <http://thenation.com/doc/20011022/said> (Zugriff: 14.1.2008).

Said, Edward W. (2003) [1978]: Orientalism. 25th anniversary edition with a new preface by the author. Vintage Books. New York.

Sakwa, Richard (Hrsg.) (2005): Chechnya. From past to future. Anthem Press. London.

Schönfeld-Pfennigbauer, Beatrix (2011): „Auf der Suche nach Sicherheit. Kein Frieden für Tschetschenien“ in: International – Die Zeitschrift für Internationale Politik. Heft II/2011. Wien, S. 19-22.

Schöpflin, George (1997): „The functions of myth and a taxonomy of myths“ in: Geoffrey Hosking/George Schöpflin (Hrsg.): Myths and Nationhood. C. Hurst and Co. London, S. 19-35.

Seierstad, Asne (2008) [2007]: The Angel of Grozny. Inside Chechnya. Virago Press. London.

- Shnirelman, Victor A. (2008): „The Orstkhoy revival: identity and border dispute in the Northern Caucasus” in: Moshe Gammer (Hrsg.): Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder. Routledge. London-New York, S. 139-147.
- Simhandl, Katrin (1998): Samuel Huntingtons Clash of Civilizations. Ein neuer Versuch, die Welt zu ordnen. Österreichisches Institut für Internationale Politik. Arbeitspapiere. AP 21/November 1998. Laxenburg.
- Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hrsg.) (2005): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Studienverlag. Innsbruck-Wien-München-Bozen.
- Slezkine, Yuri (1997): „Naturalist versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity” in: Daniel R. Brower/Edward J. Lazzerini (Hrsg.): Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917. Indiana University Press. Bloomington, S. 27-57.
- Smith, Anthony (1997): „The ‚Golden Age‘ and national renewal” in: Geoffrey Hosking/George Schöpflin (Hrsg.): Myths and Nationhood. C. Hurst and Co. London, S. 36-59.
- Smith, Anthony (1986): The Ethnic Origins of Nations. Blackwell. Oxford.
- Smith, Sebastian (1998): Allah's Mountains: Politics and war in the Russian Caucasus. I.B. Tauris Publishers. London-New York.
- Sokirianskaia, Ekaterina (2008): „Ideology and conflict: Chechen political nationalism prior to, and during, ten years of war” in: Moshe Gammer (Hrsg.): Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder. Routledge. London-New York, S. 102- 138.
- Solschenizyn, Alexander (1976) [1974]: Der Archipel GULAG. Schlußband. Die Katorga kommt wieder. In der Verbannung. Nach Stalin. Scherz Verlag. Bern.
- Starovoitova, Galina (1995): „Is Democracy possible in Russia after Chechnya?” in: Sergei Arutiunov et al. (Hrsg.): Ethnic conflict and Russian Intervention in the Caucasus. Institute on Global Conflict and Cooperation. IGCC Policy Papers. University of California. Paper PP16, S. 9-14. Quelle: <http://repositories.cdlib.org/igcc/PP/PP16/> (Zugriff: 12.9.2009).
- Szyszkowitz, Tessa (2008): Trauma und Terror. Zum palästinensischen und tschetschenischen Nationalismus. Böhlau Verlag. Wien-Köln-Weimar.
- Tambiah, Stanley J. (1994): „Politics of Ethnicity” in: Robert Borofsky (Hrsg.): Assessing Cultural Anthropology. McGraw Hill. New York, S. 430-442.
- Tishkov, Valery (2005): „Dynamics of a society at war: Ethnographical Aspects” in: Richard Sakwa (Hrsg.): Chechnya. From past to future. Anthem Press. London, S. 157-180.
- Tishkov, Valery (2004): Chechnya: Life in a War-torn Society. University of California Press. Berkeley-Los Angeles-London.
- Tishkov, Valery (1994): „Inventions and Manifestations of Ethno-Nationalism in Soviet Academic and Public Discourse” in: Robert Borofsky (Hrsg.): Assessing Cultural Anthropology. McGraw Hill. New York, S. 434-453.
- Tolstoj, Lew N. (2000) [1912]: Hadschi Murat. Eine Erzählung aus dem Land der Tschetschenen. Insel Verlag. Frankfurt/Main-Leipzig.
- Ullrich, Volker/Berié, Eva (Hrsg.) (2005): Der Fischer Weltalmanach aktuell. Russland und der Kaukasus. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt/Main.
- Vetlesen, Arne Johan (2005): Evil and human agency. Understanding collective evildoing. Cambridge University Press.

Volkan, Vamik D. (2004): „Traumatized societies and psychological care: Expanding the concept of preventive medicine“ in: Danielle Knafo (Hrsg.): Living with Terror, working with Trauma. A clinician's handbook. Rowman and Littlefield Publishers. Lanham, S. 479-498.

Voswinkel, Johannes (2005): „Umweht von Weihrauch- und Imperialismusschwaden“ in: Volker Ullrich/Eva Berié (Hrsg.): Der Fischer Weltatlas aktuell. Russland und der Kaukasus. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt/Main, S. 160-162.

Waldman, Amy (2001): „Shackles Off, Russia's Muslims are still chaffing“ in: The New York Times Online, 9.11.2001. Quelle: <http://www.nytimes.com/2001/11/09/international/europe/09RUSS.html?scp=2&sq=shackles%20off&st=cse> (Zugriff: 18.10.2009).

Ware, Robert Bruce (2005): „A multitude of evils: mythology and political failure in Chechnya“ in: Richard Sakwa (Hrsg.): Chechnya. From past to future. Anthem Press. London, S. 79-116.

Wilhelmsen, Julie (2005): „Between a rock and a hard place: the islamisation of the Chechen separatist movement“ in: Europe-Asia Studies. Vol. 57. No. 1, S. 35-59.

Williams, Brian Glyn (2008): „Allah's foot soldiers: an assessment of the role of foreign fighters and Al-Qa'ida in the Chechen insurgency“ in: Moshe Gammer (Hrsg.): Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder. Routledge. London-New York, S. 156-178.

Wörterbuch der Völkerkunde (1999) [1965]: Wörterbuch der Völkerkunde. Begründet von Walter Hirschberg. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

Zelkina, Anna (2000): In quest for God and Freedom. The Sufi response to the Russian advance in the North Caucasus. C. Hurst and Co. Ltd. London.

Zürcher, Christoph (1997): „Wie russische Außen- und Sicherheitspolitik gemacht wird. Eine Fallstudie am Beispiel Tschetscheniens“ in: ÖSFK et al. (Hrsg.): Die Zukunft Südosteuropas. Friedensbericht 1997. Theorie und Praxis ziviler Konfliktbearbeitung. Verlag Rüegger. Chur-Zürich, S. 3-22.

Zeitungsartikel:

Der Standard (2012a): „Tschetschenischer Rebellenchef stoppt Angriffe auf Zivilisten“. 03.02.2012. Quelle: <http://derstandard.at/1328162495781/Tschetschenischer-Rebellenchef-stoppt-Angriffe-auf-Zivilisten> (Zugriff: 24.02.2012).

Der Standard (2012b): „Schwerste Gefechte im Nordkaukasus seit Jahren“. 17.02.2012. Quelle: <http://derstandard.at/1328508071613/Schwerste-Gefechte-im-Nordkaukasus-seit-Jahren> (Zugriff: 24.02.2012).

Der Standard (2012c): „Furcht vor Chaos und Anarchie“. 28.02.2012, S. 2.

Der Standard (2012d): „Moskau verlegt 30.000 Soldaten in den Kaukasus“. 22.03.2012, S. 4.

Sonstige Internetquellen:

www.barzakhfilm.com (Zugriff: 30.3.2012); Homepage des Filmes „Barzakh“

www.chechenpress.co.uk/content/2009/01/17/main01.shtml (Zugriff: 1.7.2009); Fahne der unabhängigen tschetschenischen Republik Ichkeria mit Emblem des Wolfes

<http://www.chechnyafree.ru/index.php?lng=eng§ion=mifcheeng&row=2> (Zugriff: 25.1.2006); Artikel zu dem Thema „Chechnya and chechens myths and reality“

www.doshdu.ru (Zugriff: 12.9.2009); Tschetschenische Zeitschrift über das tägliche Leben in Tschetschenien

<http://kavkazcenter.com> (Zugriff: 12.9.2009); Website der islamistischen Widerstandsbewegung im Nordkaukasus

http://de.wikipedia.org/wiki/Kiewer_Rus (Zugriff: 29.4.2012); Eintrag zum Thema: „Kiewer Rus“

Interviews:

Interview mit Tessa Szyszkowitz (Russland-Korrespondentin für das österreichische Magazin „Profil“) am 19.6.2009 per Skype-Online-Telefonat von Wien nach Moskau.

Interview mit Khawasch Bisaev (Vize-Präsident der Europäisch-Tschetschenischen Gesellschaft) am 15.6.2009 in Wien.

Interview mit Andreas Kappeler (Professor am Institut für Osteuropäische Geschichte, Uni Wien) am 26.5.2009 in Wien.

7. Anhang



Abbildung 1: Landkarte von Tschetschenien und vom Kaukasus (Quelle: Hassel 2003: 6).



Abbildung 2: *Denkmal an die Deportation in Grozny, das im Zuge des zweiten Tschetschenienkrieges bereits zum zweiten Mal zerstört wurde (Quelle: Foto eines Denkmals, ausgestellt im Andrej Sakharov Museum in Moskau; fotografiert von Georg Leitner, Moskau, September 2008).*

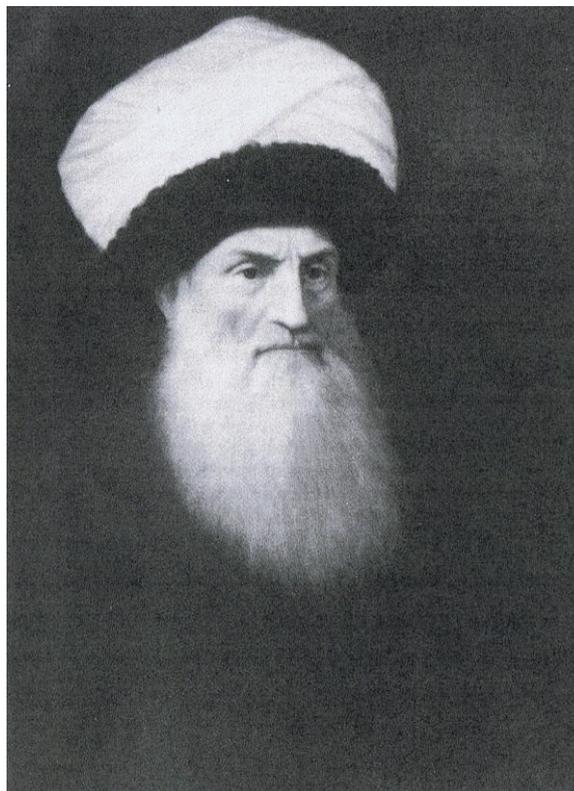


Abbildung 3: *Portrait von Imam Schamil in russischer Gefangenschaft (Quelle: Zelkina 2000: 235).*



Abbildung 4: Fahne der unabhängigen tschetschenischen Republik Ichkeria mit Emblem des Wolfes (Quelle: <http://www.chechenpress.co.uk/content/2009/01/17/main01.shtml>, Zugriff: 1.7.2009).



Abbildung 5: Bild mit dem Namen „Cherkess Returning from a Raid“, welches 1878 in der populären russischen Zeitschrift „Niva“ erschienen ist (Quelle: Layton 1997: 95).



Abbildung 6: Terek-KosakInnen zu Beginn der 1860er Jahre, die „papakhas“, „cherkesas“ und Waffen tragen, die sie wahrscheinlich von den Bergvölkern erhalten haben. Weiters haben sie auch einen „kinjal“ an ihrem Gürtel befestigt (Quelle: Barrett 1997: 236).

8. Abstract

Vorliegende Arbeit beschäftigt sich eingehend mit den ethnischen Mobilisierungsprozessen und der Instrumentalisierung tschetschenischer nationaler Mythen und Symbole in den rezenten Tschetschenienkriegen und versucht dabei aus einer sozialanthropologischen und historischen Perspektive, die Entwicklung der interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen seit der russischen Kolonialisierung des Kaukasus bis in die Gegenwart nachzuvollziehen. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion versuchte die tschetschenische Unabhängigkeitsbewegung die seit Jahrhunderten bestehenden und auf die konfliktreiche Geschichte mit Russland zurückgehenden Mythen des Widerstandes und der Viktimisierung zu instrumentalisieren, um so eine Kontinuität mit der Vergangenheit herzustellen und die eigene Unabhängigkeit in der Gegenwart zu legitimieren. In Bezugnahme auf die „Symbolic Politics Theory“ von Stuart Kaufman sollen dabei die Mechanismen herausgearbeitet werden, die zum Ausbruch des ersten Tschetschenienkrieges 1994 geführt haben. Besondere Beachtung finden dabei die Symbole und Mythen der reichhaltigen tschetschenischen Mythologie, die vom Mythos des „ewigen Krieges gegen Russland“ und dem Topos der „militärischen Tapferkeit“ bis hin zum identitätsstiftenden Symbol des „Wolfes“ reichen.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich daraufhin den interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen seit deren ersten Kontakten, um so auch auf Phasen der friedlichen Koexistenz und kulturelle Gemeinsamkeiten hinzuweisen, die im Zuge der rezenten Kriege zunehmend in den Hintergrund gedrängt worden sind. Neben der Wahrnehmung des oft idealisierten kaukasischen Bergvolkes durch das zaristische Russland, die klassische russische Literatur und kontemporäre russische Medien soll auch das Verhältnis zu den benachbarten kaukasischen Völkern und die Rolle der Religion für die Selbst- und Fremdwahrnehmung der beiden Gruppen behandelt werden. Vor allem die Darstellung des Tschetschenienkonfliktes als ein „Kampf der Kulturen“ nach Samuel Huntington wird dabei einer kritischen Überprüfung unterzogen. Schließlich sollen die Faktoren herausgearbeitet werden, die über die Jahrhunderte hinweg zur Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität geführt haben und Lösungsansätze für eine Verbesserung der interethnischen Beziehungen skizziert werden.

This paper deals with ethnic mobilisation processes and the instrumentalisation of Chechen national myths and symbols in the recent Chechen wars and tries to depict – from an anthropological and historical perspective – the development of the interethnic relations between Chechens and Russians from the Russian colonisation of the Caucasus up to the present. After the collapse of the Soviet Union the Chechen independence movement tried to instrumentalise the myths of resistance and victimisation, which developed over the centuries in the framework of the wars with Russia, in order to establish continuity with the past and legitimise the Chechen independence in the present. By referring to Stuart Kaufman's „Symbolic Politics Theory“ this paper tries to work out the mechanisms that led to the outbreak of the first Chechen war in 1994. Special attention is paid to the symbols and myths of the comprehensive Chechen mythology, which range from the myth of the „eternal war against Russia“ and the topic of „military braveness“ to the identity-defining symbol of the „wolf“.

The second part of the paper is dedicated to the interethnic relations between Chechens and Russians since their first encounters in order to also emphasise phases of peaceful co-existence and cultural similarities, which were increasingly overshadowed

owed by the recent wars. In addition to the perception of this often idealised Caucasian mountain people by Tsarist Russia, classical Russian literature and contemporary Russian media also the relation to the neighbouring North Caucasian peoples and the role of religion for the self-perception of these ethnic groups will be elaborated on. Especially the depiction of the Chechen conflict as a „Clash of Civilisations” according to Samuel Huntington will be critically examined. Finally it is tried to work out the factors that over the centuries led to the construction of a Chechen national identity and to point out solutions to improve the interethnic relations between Chechens and Russians.

Zum Autor:

Georg Leitner (1983) studierte Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien und Universität Oslo und spezialisierte sich im Rahmen seines Studiums auf Friedens- und Konfliktforschung. Er war 5 Jahre als Praktikant und Mitarbeiter in der Außenstelle Wien des ÖSFK tätig, assistierte bei der Organisation der Internationalen Sommerakademien, ko-organisierte und –leitete den jährlichen JungforscherInnenworkshop und publizierte mehrere Artikel über Konflikte im Kaukasus. Seit 2010 ist er beim „International Institute for Peace“ (IIP) in Wien beschäftigt und absolviert zurzeit einen mehrmonatigen Forschungsaufenthalt bei einer Menschenrechtsorganisation in Armenien.

Danksagung:

Zunächst möchte ich Frau Präsidentin Evelyn Messner sowie Thomas Roithner für die Möglichkeit danken, meine Diplomarbeit im Rahmen der SAFRAN-Reihe des ÖSFK zu veröffentlichen und so einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Weiters bin ich meiner Familie sowie Zsuzsanna Vig für ihre moralische Unterstützung und Geduld im Entstehungsprozess der Arbeit zu großem Dank verpflichtet. Schließlich danke ich auch Franz Zeder, der die Arbeit korrekturgelesen und mit wertvollen Anmerkungen versehen hat.

In der ÖSFK-Publikationsreihe „SAFRAN. Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung“ sind bislang erschienen:

Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), Thomas Roithner (Hrsg.): Georg Leitner: „Wölfe“ in einem „ewigen Krieg“? Ethnische Mobilisierungsprozesse und nationale Mythen in den rezenten Tschetschenienkriegen und die tschetschenisch-russischen Ethnizitätsbeziehungen, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und Nachhaltige Entwicklung, Paper 10, ISBN 978-3-900630-30-0, € 7,-, 123 Seiten, Wien – Stadtschlaining, Mai 2012 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/safran10-leitner.pdf>).

Austrian Study Centre for Peace and Conflict Resolution (ASPR), Zsolt Sereghy, Sarah Bunk, Bert Preiss (eds.): The Arab Revolutions. Reflections on the Role of Civil Society, Human Rights and New Media in the Transformation Processes, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und Nachhaltige Entwicklung, Paper 09, ISBN 978-3-900630-28-7, 60 pages, Stadtschlaining, April 2012 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2011/safran09.pdf>).

Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), Paul Riemer, Moritz Moser, Thomas Roithner (Hrsg.): „Vergessene Kriege“ – Konflikte abseits der öffentlichen Aufmerksamkeit. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnen-Generation, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und Nachhaltige Entwicklung, Paper 08, ISBN 978-3-900630-29-4, ca. 180 Seiten, Wien – Stadtschlaining, Mai 2012 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2010/safran08.pdf>).

Austrian Study Centre for Peace and Conflict Resolution (ASPR), Michael Lidauer, Thomas Roithner (eds.): Peace, Conflict, and Identity. Social Anthropological Explorations on the Continuities and Ruptures between Conflict, Post-conflict, and Peace. SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Paper 07, ISBN 978-3-900630-27-0, € 4,-, 54 pages, Wien – Stadtschlaining, March 2010 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/safran07.pdf>).

Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), Georg Leitner, Andreas Hackl, Thomas Roithner (Hrsg.): Kriege, Konflikte und Gewaltaustragung im Wandel – Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnen-Generation, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Paper 06, ISBN 978-3-900630-26-3, € 7,-, 154 Seiten, Wien – Stadtschlaining, März 2010 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2009/safran06.pdf>).

Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), Georg Leitner, Rita Glavitz, Thomas Roithner (Hrsg.): Krieg und Armut – Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnen-Generation, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Paper 05, ISBN 978-3-900630-25-6, € 4,-, 98 Seiten, Wien – Stadtschlaining, März 2009 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2008/safran05.pdf>).

Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), Georg Leitner, Rita Glavitz, Thomas Roithner, Alexandra Elbling (Hrsg.): Rohstoff- und Energiesicherheit. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnen-Generation, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Paper 04, ISBN 978-3-900630-24-9, € 4,-, 105 Seiten, Wien – Stadtschlaining, Juli 2008 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2007/safran04.pdf>).

Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), Rita Glavitz, Georg Leitner, Thomas Roithner, Alexandra Elbling (Hrsg.): Medien und Krieg. Analysen und Perspektiven einer jungen ForscherInnen-Generation, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Paper 03, ISBN 978-3-900630-23-2, € 4,-, 52 Seiten, Wien – Stadtschlaining, Februar 2007 (abrufbar unter: <http://www.aspr.ac.at/sak2006/safran03.pdf>).

Rita Glavitz: Failed Somalia? Strategien und Prozesse lokaler Akteure zum Nation- und Statebuilding, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Thomas Roithner, Alexandra Elbling, Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (Hrsg.), Paper 02, ISBN 978-3-900630-22-5, € 2,-, 36 Seiten, Wien – Stadtschlaining, Juli 2006, sowie 2. überarbeitete Auflage, November 2006.

Georg Leitner: Die Bedeutung von Nationalismus im Tschetschenien-Konflikt, SAFRAN – Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung, Thomas Roithner, Alexandra Elbling, Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (Hrsg.), Paper 01, ISBN 978-3-900630-21-8, € 2,-, 28 Seiten, Wien – Stadtschlaining, Juli 2006.

Studienzentrum Friedensburg Schlaining

Das Österreichische Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK) hat das Ziel, zur weltweiten Förderung des Friedens und zur Förderung einer friedlichen Konfliktlösung auf allen Ebenen beizutragen. Entsprechend engagiert sich das ÖSFK in Forschung, Ausbildung und friedenspolitischer Praxis. Den Ausbildungsschwerpunkt bilden Programme zur Qualifizierung von Fachkräften für Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen, die sich mit Friedenseinsätzen in Konfliktregionen beschäftigen, wie das »International Civilian Peace-keeping and Peace-building Training Program« (IPT), das »Mission Preparation Training Program for the OSCE« (MPT) und die »Summer Academy on OSCE«. Für die Europäische Union ist das ÖSFK ein wichtiger Partner zur Entwicklung von EU-weiten Ausbildungsstandards und Trainingsprogrammen. Seit dem Jahr 2000 betreibt das ÖSFK das Europäische Museum für Frieden. Die viel besuchte deutschsprachige Sommerakademie findet im Jahr 2012 zum 29. Mal statt.

Im Bereich Mediation in Krisenregionen konnten Dialogworkshops und Vermittlungsprojekte in Kooperation mit dem österreichischen Außenministerium durchgeführt werden. Seit 1996 werden spezifische Programme in Südosteuropa, dem Südkaukasus und Zentralasien – seit 1997 auch in Afrika – durchgeführt.

Konflikt-, Friedens- und Demokratieforschung ist in Zeiten wie diesen stärker gefordert als zuvor. Als Antwort auf diese Situation wurde mit Jahresbeginn 2011 ein aus vier Institutionen bestehender, vorerst bis 2013 befristeter Cluster geschaffen und an Österreichs einziger Fakultät für interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (iff) an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Wien und Graz eingerichtet. Die beteiligten Institute bleiben erhalten, eine innovative Vernetzungsstruktur soll aber permanente inhaltliche und strukturelle Zusammenarbeit ermöglichen.

Die European Peace University (EPU), wurde vom Österreichischen Akkreditierungsrat als Privatuniversität akkreditiert, führt englischsprachige Studienprogramme in »Peace and Conflict Studies«, »European Peace and Security Studies« und »Peacebuilding« durch. Sie verbinden akademische Analyse mit Praxisorientierung und sind durch die Dynamik einer internationalen und multikulturellen Studiengemeinschaft geprägt. Die EPU und das ÖSFK haben beide ihren Sitz in der Friedensburg Schlaining.

Für seine Aktivitäten hat das ÖSFK 1987 den UN-»Peace Messenger«-Status erhalten und 1995, gemeinsam mit der EPU, den UNESCO-Price for Peace Education.

Das ÖSFK veröffentlicht die Reihe »dialog. Beiträge zur Friedensforschung« sowie die Publikationsreihen »workingpapers«, »SAFRAN« (Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung) und »SONIC BOOM« (Schlaining Online International Booklet on Missions and Trainings). Das Institut verfügt über eine Infrastruktur mit den in der Burg Schlaining befindlichen Büroräumlichkeiten, dem »Haus International«, der Friedensbibliothek in der einstigen Synagoge, dem Hotel Burg Schlaining und dem Konferenz- und Seminarzentrum in der Burg.

Seit Jahrhunderten ist das Verhältnis zwischen Tschetschenien und Russland von Kriegen und gewaltsamen Konflikten geprägt, was zur Herausbildung einer reichhaltigen tschetschenischen nationalen Mythologie geführt hat. In diesem Zusammenhang wurde das tschetschenische Volk - u.a. auch in der klassischen russischen Literatur - oft als „freiheitsliebend“ und „unbeugsam“ beschrieben, als „Wölfe“, die sich in einem „ewigen Krieg“ gegen den Erzrivalen Russland befinden. Als 1994 der erste Tschetschenienkrieg ausbrach, wusste die tschetschenische Nationalbewegung diese emotional aufgeladenen Mythen und Symbole geschickt zu nutzen, um so Unterstützung für die Unabhängigwerdung Tschetscheniens zu erlangen.

Welche Rolle kommt der Instrumentalisierung tschetschenischer nationaler Mythen und Symbole in den rezenten Tschetschenienkriegen zu? Wie entwickelten sich die interethnischen Beziehungen zwischen TschetschenInnen und RussInnen über die Jahrhunderte hinweg und welche Rolle spielte der Faktor „Religion“ in diesem Zusammenhang? Wie kam es unter diesen historischen Rahmenbedingungen zur Herausbildung einer tschetschenischen nationalen Identität und welche Lösungsansätze können zu einer Verbesserung der interethnischen Beziehungen beitragen?

Die vorliegende Arbeit geht obenstehenden Fragen auf den Grund und versucht anhand sozialanthropologischer, politikwissenschaftlicher und historischer Theorien und Erklärungsansätze, die Bedeutung von nationalen Mythen und Symbolen in ethnischen Konflikten anhand des Tschetschenienkonfliktes aufzuzeigen. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf kulturelle und historische Gemeinsamkeiten zwischen TschetschenInnen und RussInnen gelegt, um so angebliche „ancient hatreds“ zwischen den Gruppen kritisch zu hinterfragen und die Komplexität von ethnischen und kulturellen Interaktionsprozessen aufzuzeigen.