

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Klimapolitik und Solidarität

- Anthony Giddnes** Klimapolitik
- Leggewie / Welzer** Können Demokratien den Klimawandel bewältigen?
- Ingolfur Blühdorn** Klimadebatte und Postdemokratie
- Wolfgang Sachs** Wem gehört, was übrig bleibt?
- Lukas Meyer** Klimawandel und Gerechtigkeit
- Dirk Messner** Klimawandel, Entwicklung und Sicherheit
- Nadine Pratt** Ich kaufe, also bin ich gut?
- Oliver Geden** Strategischer Konsum statt nachhaltiger Politik
- Chris Niedenthal** Greetings from Hel. Photographien
- Bronislaw Geremek** Sozialgeschichte –
Ausgrenzungen und Solidarität
- Stefan Troebst** Vom Bevölkerungstransfer zum Vertreibungsverbot

Bronislaw Geremek
 SOZIALGESCHICHTE – AUSGRENZUNGEN UND
 SOLIDARITÄT¹

Bronislaw Geremek war ein Freund und Förderer des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen seit den ersten Jahren und hat aktiv an dessen Arbeit teilgenommen. Er gehörte dem Kuratorium des IWM an und war Mitglied des Redaktionskomitees von Transit. Am 13. Juli 2008 verunglückte er tödlich auf dem Rückweg von der IWM-Sommerschule in Cortona, wo er einen Kurs gegeben hatte. Als ein bedeutender Gelehrter und führender Politiker, als Historiker der sozial Ausgegrenzten und Anführer einer Revolte der Unterdrückten, als leidenschaftlicher Pole und vorbildlicher Europäer hat er uns gezeigt, wie man Reflexion und öffentliches Engagement für eine gleichermaßen partikulare wie universale Sache verbinden kann. Geremek war eine lebendige Quelle intellektueller Inspiration und ein Vorbild für kluges Handeln und moralische Integrität. Das Institut schöpfte aus dieser Quelle. Das Gedächtnis an Bronislaw Geremek wird unsere weitere Arbeit begleiten.

Krzysztof Michalski

I Ausgrenzungen im Mittelalter

Ausgrenzungen gehören nicht zum stereotypen Bild eines finsternen und repressiven Mittelalters. Wir können sehen, wie repressive Verhaltensweisen strukturiert waren, in welchen Momenten sie in Erscheinung traten und wann sie wieder verschwanden. Sie wurzeln zwar in den Gegebenheiten und den geistigen Strukturen der mittelalterlichen Gesellschaften, lassen sich jedoch nicht auf das Spezifische dieser Epoche reduzieren. In jeder Gesellschaft ist – auf unterschiedlichen Ebenen – zu beobachten, wie man gewissermaßen nach Feinden sucht. Diese Bestrebung formt die kollektive Imagination und fördert die Entwicklung eines kollektiven Bewusstseins. Ich möchte hier weder die ganze Bandbreite von Geächteten beschreiben noch die zeitliche Entwicklung ihrer Verfolgung studieren, sondern Ihnen nur zwei Fälle zur Untersuchung vorlegen, gleichsam zwei Sequenzen aus einem langen Film.

Ausgrenzung der Juden

Im Jahre 1215 verfügte das Vierte Laterankonzil, dass sich die Juden ebenso wie die Sarazenen² sichtbar von den Christen zu unterscheiden hätten. Zur Begründung erklärten die Konzilsväter, dass in bestimmten Regionen der Christenheit die dort lebenden Juden und Muslime aufgrund des sichtbaren Unterschieds in der Art ihrer Kleidung nicht mit den Christen zu verwechseln seien. Es gebe jedoch andere Länder, in denen kein solcher Unterschied bestehe, was zu gefährlicher Verwirrung führe. Die Gefahr bestand dabei in der sexuellen Promiskuität zwischen Christen und anderen. Daher wurde wie folgt entschieden: »Um zu vermeiden, dass derart verwerfliche Vereinigungen in Zukunft unter Berufung auf die Kleidung entschuldigt werden können, geben wir folgenden Erlass: In jeder christlichen Provinz und zu jeder Zeit sollen sich Personen beiderlei Geschlechts in der Öffentlichkeit durch die Kleidung von anderen Bevölkerungsgruppen unterscheiden.«

Dieser Text fordert verschiedene Interpretationen heraus. Zunächst einmal wäre das sexuelle Argument zu isolieren, das sich im Übrigen in sämtlichen Anklagen gegen Gruppen findet, die Gegenstand von Ausgrenzung wurden, ob es sich nun um die Juden oder die Aussätzigen, um Häretiker oder Hexer handelte. Es handelte sich um einen Verdacht sexueller Begierde in einer Welt erstickter Sexualität, gewiss, aber auch um die Furcht vor einem Eindringen »des Anderen« auf dem Frauen-Markt, der einen entscheidenden Faktor in der Konstituierung jeglicher Gesellschaft darstellt. Zum anderen hebt dieser Text die Bedeutung des Kleidungs-codes hervor. Die Kleidung ist ein Zeichen des gesellschaftlichen Ranges, sie offenbart, zu welcher Gruppe ihr Träger gehört, und ist den strikten Regeln einer sozialen Semiotik unterworfen. Schließlich müsste man die Unterschiede näher untersuchen zwischen solchen Ländern, in denen die Christen seit an Seit mit Muslimen und Juden leben, die sie mühelos erkennen – aber woran? an ihrem Rock, ihrem Hut, oder an ihrem Aussehen (das Gesicht mit der Hakennase taucht in der mittelalterlichen Ikonographie im 13. Jahrhundert auf)? – und anderen Ländern, in denen es schwerfällt, die einen von den anderen zu unterscheiden.

Die wichtigste Botschaft des Konzilsdekrets besteht jedoch im Aufruf zur Trennung. Obwohl die technischen Mittel nicht näher präzisiert werden, kann man hierin den Beginn des »Judenzeichens« im christlichen

Europa sehen. In der byzantinischen und der arabischen Welt kannte man bereits diese Art der Unterscheidung mittels Kleidung und Farben, die spezifischen Gruppen zugeschrieben wurden. Möglicherweise war die Entscheidung Papst Innozenz III. von der Gesetzgebung der Almohaden³ bezüglich der Juden beeinflusst. Da das Dekret von 1215 keine bestimmte Form von unterscheidender Kleidung oder Kennzeichen festlegte, oblag es den kirchlichen oder weltlichen Autoritäten, darüber zu verfügen. Das einzige päpstliche Dokument, das eine solche Präzisierung vornimmt, ist der Brief, den Gregor IX. im Jahre 1234 an Theobald I., den König von Navarra, schrieb und in dem er verlangte, dass die Juden ein rundes gelbes Stück Stoff tragen sollten, das über der Brust und auf dem Rücken an die Kleidung anzunähen war. In Frankreich und in Italien wurde das runde – seltener auch ovale – Stoffstück zum Kennzeichen der Juden.

Zwei Jahre nach dem Vierten Laterankonzil machte Heinrich III. es den Juden Englands zur Pflicht, ein Abzeichen zu tragen, das auf einem zunächst weißen, später gelben Stück Pergament die Gesetzestafeln des Mose darstellt. In den Ländern des Reichs war der Judenhut distinktiv genug, um im 13. Jahrhundert als obligatorisches Kennzeichen dienen zu können, im 15. Jahrhundert tauchte aber auch hier das gelbe Abzeichen auf. Im Jahre 1418 verpflichtete das Salzburger Provinzialkonzil jüdische Frauen zusätzlich zum Tragen von Glöckchen. Wie die Rassel der Aussätzigen sollte dieses Merkmal die Christen vor der Gefahr des direkten Kontakts warnen. Zwar waren Formen und Farben der Kennzeichen unterschiedlich – neben Gelb und Weiß taucht auch Rot auf –, doch offensichtlich sollten sie der Herabwürdigung dienen. Kirche und Fürsten kooperierten bei der Umsetzung dieser Maßnahmen, die erste Initiative aber lag, wie es scheint, bei der Kirche.

Hatte Innozenz III. die Absicht, die Segregation der Juden einzuführen (den die Muslime betreffenden Bestimmungen kam außerhalb der iberischen Halbinsel keine wirkliche Bedeutung zu), wollte er sie mit Schimpf und Schande brandmarken? Schon ein Jahr nach dem Konzil zeigte er sich in einem Brief an die Bischöfe Frankreichs über die Umsetzung des Konzilsbeschlusses beunruhigt. Er forderte die Bischöfe auf, die Juden nicht zum Tragen einer distinktiven Kleidung zu zwingen, wenn sich dadurch eine Gefahr für Leib und Leben ergeben könnte. Die Aufhebung der Verpflichtung für auf Reisen befindliche Juden bestätigt den Eindruck, dass das Tragen des Kennzeichens für die in der mittel-

alterlichen Gesellschaft lebenden Juden tatsächlich eine Bedrohung darstellte.

Die Verfügung aus dem Jahre 1215 war gewiss nicht der erste Akt der Verfolgung von Juden im christlichen Europa. Dies geht aus einer Instruktion des Papstes vom vorangegangenen Laterankonzil hervor, die verlangt, dass man die Juden nicht verfolgen solle, indem man ihnen Land, Güter oder Geld wegnimmt, dass man sie während ihrer Gottesdienste weder beleidigen noch körperlich angreifen solle und dass man ihre Friedhöfe nicht schänden solle. Von Zeit zu Zeit kam es zum Ausbruch antijüdischer Gewalt, die insbesondere den religiösen Eifer der Kreuzzüge begleitete. Anschuldigungen der Blasphemie oder des Sakrilegs führten zu Massakern wie dem von York im März 1190 oder dem von Bray-sur-Seine Ende 1191.

Gleichzeitig belegen Zeugnisse aus dem Alltagsleben, etwa aus Südfrankreich, auch eine gewisse wechselseitige Anpassung zwischen jüdischen und christlichen Nachbarn, Koexistenz und sogar Geselligkeit. Wie sind in diesem Kontext die Ausbrüche kollektiven Hasses zu verstehen? Im *Gespräch zwischen einem Christen und einem Juden* legt Gilbert Crispin Ende des 12. Jahrhunderts einem Mainzer Juden folgende dramatische Frage in den Mund: »Wenn aber das Gesetz [Mose] eingehalten werden muss, warum setzt ihr die, die es einhalten, den Hunden gleich, verprügelt, verstoßt und verfolgt sie überall?«⁴

Sind die Juden das Objekt einer religiösen oder sozialen Segregation seitens der christlichen Gesellschaft des Mittelalters? Ja, sie sind – oder werden – ausgegrenzt, und zwar im striktesten und schlimmsten Sinne dieses Wortes: 1291 werden sie aus England vertrieben. Aus Frankreich werden sie nach einigen Vertreibungen von kurzer Dauer im Jahre 1394 endgültig verjagt. Spanien mussten sie im Laufe des denkwürdigen Jahres 1492 verlassen. Gegen diese Ausgegrenzten wurden Beschuldigungen vorgebracht, die sie als Feinde des Menschengeschlechts präsentierten, welche die Christen vergiften wollten und bei anderen Ausgegrenzten Unterstützung fänden – zum Beispiel bei den Aussätzigen.

Ausgrenzung der Aussätzigen

Ich komme damit zu meinem zweiten Fall: dem sogenannten Komplott der Aussätzigen im Jahre 1321. Die Angelegenheit beschränkt sich auf das Gerücht, dass die Aussätzigen Frankreichs versucht hätten, sämtliche

Brunnen zu vergiften, sowie auf ein Gerichtsverfahren gegen sie, dem in einigen Regionen Frankreichs eine wilde Repression folgte. Mehrere Chronisten jener Zeit berichten davon. Wir müssen also annehmen, dass die Angelegenheit über den Horizont vermischter Meldungen hinausging und die allgemeine Imagination betraf.

Einige Chronisten wollten hinter den Machenschaften der Aussätzigen die Hand der Juden oder eine Aktion des Islam erkennen; andere sahen darin nur den Plan der Aussätzigen selbst. Bernard Gui (1266-1331) beschrieb die Affäre als »perverse Machenschaft der Aussätzigen gegen die Gesunden«: Die Vergiftung des Wassers sollte letztere umbringen oder zumindest anstecken. Auf diese Weise würden die Aussätzigen in der Welt zur Mehrheit werden und die Macht übernehmen. Darauf folgt die unglaubliche Erklärung: »In den Städten und Dörfern strebten sie nach der Macht und hatten diese, je nach Gegend, bereits unter sich aufgeteilt, und sie hatten sich für den Fall, dass ihr Vorhaben gelingt, in den verschiedenen Gegenden die Titel von Herren, Grafen und Freiherren gegeben.« Ein anderer Chronist notiert, die Aussätzigen hätten die Königreiche Frankreich, Deutschland und England sowie die Grafschaften Flandern und Blois untereinander aufgeteilt. Bei den Verhören – Bernard Gui war lange Zeit Inquisitor, bevor er Bischof von Lodève wurde – hätten sie zugegeben, diesen Plan schon lange vorbereitet zu haben, auf Konzilen, zu denen sich Aussätzige aus der gesamten Christenheit versammelt hätten, wo auch ein Kapitel gewählt worden sei, das die Verschwörung anführen sollte.

Man könnte meinen, dass die Chronisten auf diese Weise Gerüchte wiedergaben, die damals von Mund zu Mund gingen, oder dass sie literarische Fiktionen ersannen, doch liefern die Archive auch dokumentarische Belege. Das Inquisitionsregister von Jacques Fournier enthält drei Aussagen eines aussätzigen Klerikers aus der Gegend von Pamiers namens Guillaume Agassa, in denen die Vorbereitungen für die Verschwörung detailliert geschildert werden. Auf einer im Jahre 1320 im Aussätzigenhospital von Toulouse tagenden Versammlung habe Jordan, der Verwalter dieser Einrichtung und Organisator der Zusammenkunft, das Programm zur Vergiftung der gesunden Christen der ganzen Welt sowie zur Machtergreifung durch die Aussätzigen vorgestellt. Jordan habe sich auf die Unterstützung des Königs von Granada und des Sultans von Babylon berufen.

Weitere Dokumente – muss man betonen, dass es sich natürlich um Fälschungen handelte? – stützten diese Enthüllungen. Der Bailli⁵ von

Mâcon leitete die Übersetzung eines Briefes des »Königs von Tunis« nach Paris weiter, in dem den Juden als Belohnung für die Vergiftung der Christen Gold und Silber versprochen wurde. Philippe de Valois, Graf von Anjou (und später französischer König) sandte Papst Johannes XXII. einen langen Bericht über einen Brief, der im Haus eines Juden namens Bananias gefunden worden sei. Der Brief berichtet von einer Übereinkunft zwischen dem König von Jerusalem und dem König von Granada, aufgrund derer die Juden den Sarazenen das Königreich Frankreich zugestanden und sich mit den Aussätzigen verständigt hätten, die Christen umzubringen.

Da haben wir das Komplott. Falls es damals aber tatsächlich eine Verschwörung gegeben haben sollte, bestand sie nicht im Komplott der Aussätzigen, sondern vielmehr in einem Komplott gegen sie. Ein Chronist aus Rouen zögert nicht, von einer »Schändlichkeit gegenüber den Aussätzigen« zu sprechen, denen die Gesunden den Zugang zu ihren Brunnen verwehren und die sie sämtlich umbringen wollten: »Sie wollten sie im ganzen Königreich töten«. Die Konfiszierung der Güter der Aussätzigenhospitäler und der gewaltige Tribut von 150 000 *livres tournois*, der den Juden im Juni 1321 von Philipp V. auferlegt worden war, lässt die Annahme zu, dass die königliche Schatulle von der Aussätzigen-Affäre unmittelbar profitierte. Die politischen Interessen der Monarchie konnten auch in anderer Hinsicht im Spiel sein, da diese Affäre dabei half, die Kleinbauernbewegung⁶ zu unterdrücken, die im Jahr zuvor zu Massakern an Juden angestiftet hatte. Die legitime Macht nahm ihnen so ein Aktionsmittel aus den Händen, das in der Bevölkerung auf breiten Widerhall gestoßen war.

Der politische Kontext dieser Affäre, die komplexe Strategie, mit deren Hilfe König und Kirche ihren Einfluss auf die Gesellschaft zu stärken suchten, sollte uns aber den schlicht menschlichen Aspekt dabei nicht vergessen lassen: die Tatsache, dass Aussätzige, Männer, Frauen und Kinder auf dem Scheiterhaufen starben. Einige Jahre später, 1325, erklärte etwa eine Begine aus Montpellier vor Gericht, dass die Ermordung der Aussätzigen der Ermordung der unschuldigen Kinder von Bethlehem durch Herodes gleichkomme. Aufgrund eines königlichen Erlasses von 1321 landeten tatsächlich alle, die ihre »Verbrechen« – unter Folter – gestanden, auf dem Scheiterhaufen. Diejenigen, die nicht gestanden, sowie Kinder unter 14 Jahren wurden zu lebenslänglichem Kerker verurteilt. Es lässt sich unmöglich feststellen, wie viele Aussätzigenhospitäler auf diese Weise zerstört wurden, wie viele Aussätzige starben.

In Uzerche in der Diözese Limoges verbrannte man, noch vor der Veröffentlichung des königlichen Erlasses, zwischen Mitte Mai und Mitte Juni 1321 siebenunddreißig Aussätzige. Ende August wurden fünfzehn Frauen und Kinder in einem Aussätzigenhospital eingesperrt, nachdem man sie an der Schulter gebrandmarkt hatte. Einen Monat später wurden diese Frauen und Kinder jedoch wieder freigelassen. Angesichts der Proteste lokaler Herren, die sich in ihren Rechten verletzt sahen, suspendierte der König im August die Konfiszierung und Zerstörung der Aussätzigenhospitäler, während einige Bischöfe die Aussätzigen verteidigten. 1338 erklärte Papst Benedikt XII. – derselbe Jacques Fournier, der siebzehn Jahre zuvor den Aussätzigen Agassa verhört hatte – die Aussätzigen für unschuldig, da sich die gegen sie erhobenen Anschuldigungen als grundlos erwiesen hatten.

Die Absurdität des Gerüchts von einer internationalen Verschwörung gegen die Christenheit, das von Richtern und Chronisten gestützt wurde, ist offenkundig. Dennoch erstaunt – und hier berufe ich mich auf das Recht und bisweilen die Pflicht des Historikers, zu staunen –, wie jäh sich die Einstellung des mittelalterlichen Menschen gegenüber den Aussätzigen änderte. Angst und Barmherzigkeit hatten einen karitativen Elan ausgelöst, der überall im Abendland dafür sorgte, dass Aussätzigenhospitäler mit beträchtlichen Einkünften ausgestattet wurden. Obwohl die Einstellung gegenüber den Aussätzigen schon immer von einer gewissen Ambiguität geprägt war, galt der Aussätzige als »der Arme in Christo« par excellence, in mittelalterlichen Erzählungen erscheint Christus bisweilen in Form eines Aussätzigen. Das Erbarmen mit dem Kranken konnte sogar die heroische Gestalt eines Kusses annehmen, den man dem Aussätzigen gab. Die mit hygienischen oder theologischen Gründen gerechtfertigte Absonderung war nicht unbedingt mit Schande verbunden. Die Aussätzigen-Affäre von 1321 war Ausdruck – und auch Werkzeug – einer Entwicklung, die den Aspekt der Schande einführte, und zeugt von einem langen Prozess der Ausschließung der Aussätzigen aus dem Sozialkörper.

1320, im Jahr der durch die Kleinbauernbewegung ausgelösten Unruhen, forderten die Konsuln von Carcassonne in einer Bittschrift an den König, die Aussätzigen einzusperren und Männer und Frauen zu trennen, damit sie sich nicht fortpflanzen können. Man versucht also nicht, den Aussatz auszurotten, sondern die Aussätzigen.

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert gilt Häresie als »lepra animae«, auch die Homosexualität wird mit dem Aussatz verglichen, dasselbe gilt für die Prostitution. Die Anschuldigungen gegen sämtliche Gruppen, die im Vergleich mit der christlichen Gesellschaft als marginal betrachtet wurden, bedienen sich derselben Argumente, die auswechselbar zu sein scheinen. Juden, Aussätzigige und Häretiker werden in der Ausgrenzung und im Hass einander angeglichen. Ebenfalls zu dieser Zeit verpflichtet man die Ausgegrenzten zum Tragen von sogenannten Schandmalen: und zwar nicht nur die Juden, sondern auch die Prostituierten, die Häretiker und die Aussätzigigen.

Was war die Ursache der mittelalterlichen Ausgrenzungen? Politisch artikulierter Hass, der mit einem eher volkstümlichen Hass Hand in Hand geht oder ihn gar organisiert? Eine repressive Gesellschaft, wie sie sich im christlichen Europa des 12. und 13. Jahrhunderts etabliert? Die Kehrseite eines Kristallisationsprozesses der Christenheit, in welchem sie sich, wie jede Gemeinschaft, stärkt, indem sie sich vom Anderen abgrenzt? Oder ein Ausdruck sozialer Frustrationen in Zeiten der Krise und enttäuschter Ambitionen? Was immer die Antwort ist, diese Obsessionen und Phantasmen beschränken sich nicht auf das »finstere Mittelalter«, und sie gehören auch nicht zu einer endgültig überwundenen Vergangenheit. Man denke nur an die kollektiven Einstellungen gegenüber Aids oder an die Hassausbrüche in Rostock, Dresden oder Berlin!

II Nach 1989: Von der Solidarität zu neuen Feindbildern

Es ist kaum vier Jahre her, da herrschte überall im östlichen Teil Deutschlands Freudentaumel, schöpften die Menschen Hoffnung und verspürten Solidarität. Zunächst waren da die massiven Fluchtbewegungen der Menschen in den freien Westen mit seinem Wohlstand, dann fiel die Berliner Mauer und es ging in rasendem Tempo in Richtung Wiedervereinigung der beiden Deutschlands. Fernsehzuschauer in der ganzen Welt sahen, bisweilen mit angehaltenem Atem, auf ihren Bildschirmen ergreifende Bilder von der Mauer, die Stein für Stein, Ziegel für Ziegel abgetragen wurde, oder von einer Menschenmenge, die sich um einen Barden mit Gitarre herum versammelte, der die Freiheit besang, oder eine andere Menge um einen Redner herum, der die Wahrheit sagte und

dem man sie glaubte. Das war ein Fest der Freiheit – zumindest schien es so.

Dann flimmerten plötzlich andere Bilder aus Deutschland über die Bildschirme – ebenfalls dramatisch, aber diesmal beunruhigend. Fremdenfeindliche Reden, Jagd auf Ausländer unterschiedlichster Herkunft, Aufrufe zu Hass und Gewalt, denen die entsprechenden Akte folgten. Es schien, als würden die Freiheitsbarden kein Gehör mehr finden und die Wahrheitsredner keine Glaubwürdigkeit mehr besitzen. Eine erstaunliche Umkehrung der Situation.

Damit springe ich – vielleicht etwas allzu rasch – zu den brennenden Problemen der Gegenwart. Das muss sein, denn die Gegenwart Mitteleuropas zu befragen, wird Teil meiner Lehrtätigkeit sein; womöglich ist meine persönliche Erfahrung als Teilnehmer an dieser Geschichte auch eine zusätzliche Rechtfertigung. Ich bin mir nur allzu bewusst, wie schwierig es ist, den Post-Kommunismus zu beobachten und zu analysieren – falls man unter diesem Begriff sowohl die Entwicklung der sich vom Kommunismus befreienden europäischen Länder als auch die Besonderheiten des Übergangs vom Kommunismus zur ökonomischen und politischen Freiheit erfassen kann. Die Hauptschwierigkeit besteht dabei gar nicht so sehr in der Komplexität dieser Aufgabe, auch nicht in unserem mangelnden Wissen, sondern vor allem darin, dass jeder Beobachter hier mit Ungewissheiten konfrontiert wird, die das Wesen und die Modalitäten der Transformationsprozesse selbst betreffen.

Mochte die Situation in Deutschland aufgrund historischer Vorbilder, die in der Erinnerung und im Bewusstsein vieler Europäer noch immer lebendig waren, auch noch so beunruhigend und erschütternd erscheinen, sie zeigte gleichwohl, dass die Dilemmata des Post-Kommunismus auch in einer privilegierten Lage auftreten. Ich werde die Interpretation dieses Falls hier nicht weiter ausführen, da ich Vereinfachungen fürchte. In den Ländern Mitteleuropas ist seit 1989 dieselbe Umkehrung der Situation zu beobachten, trotz aller evidenten Unterschiede des jeweiligen Kontexts. Ohne die Besonderheiten der nationalen Entwicklungen zu untersuchen, habe ich mir hier vorgenommen, einige Fragen zu stellen, die den Ausgangspunkt des Übergangs betreffen, aber auch einige jener Dilemmata oder Paradoxa, die der Abschied vom Kommunismus mit sich zu bringen scheint.

Die Krise der 1980er Jahre, die das Sowjetimperium und die kommunistischen Regime in den Ländern Mitteleuropas mit sich reißen sollte,

war von zwei entscheidenden Phänomenen geprägt: der Entstehung der *Solidarnosc* in Danzig im Jahre 1980 und der »Samtenen Revolution« in Prag im Jahre 1989. Die Kraft der Gesellschaften zu Widerstand und Solidarität, ihre Fähigkeit zur Selbstorganisation sowie zur Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung gewann Oberhand über das, was man das »System« nannte – das ist die eine Seite dieser Ereignisse. Die zweite ist jedoch nicht weniger wichtig: das vollständige und endgültige Scheitern der Wette auf eine Demokratisierung des Kommunismus, auf der die politische Strategie Gorbatschows beruhte, die aber auch der Haltung der polnischen Machthaber zugrunde lag, als sie 1980 die Existenz einer Massenbewegung und schließlich 1989 die Übereinkünfte des Runden Tisches akzeptierten. Es zeigte sich, dass die Einheitspartei des kommunistischen Systems außerstande ist, sich dem politischen Pluralismus der Demokratie anzupassen und dass sie in einem demokratischen Kontext nicht nur die Macht verliert, sondern zum Verschwinden verurteilt ist. Dennoch hat sich nach dem Elan des Jahres 1989 die Vorstellung von einem einfachen und raschen Übergang zur »Normalität« oder einer Rückkehr zur Situation vor dem Kommunismus schnell als Illusion erwiesen. Im Bereich der Wirtschaft wie in der Politik musste man sich auf einen langen und schmerzhaften Übergangsprozess gefasst machen.

Der Schlüsselmoment scheint dabei, zumindest aus heutiger Sicht, der Ausgangspunkt des Übergangsprozesses gewesen zu sein. Lässt man die Unterschiede der jeweils angewandten Transformationsstrategien einmal beiseite, so stellen wir fest, dass alles mit einer positiven Desorganisation begonnen hat. Diese scheint unvermeidlich zu sein, um den Etatismus des Ancien Régime zu brechen und die Mechanismen des freien Markts und der Demokratie in Gang zu bringen. Die erschöpfte Geduld der Gesellschaft, die erdrückende Last der notwendigen Opfer, die unbefriedigten Sehnsüchte führen zu einer gewissen Entzauberung. Die Freiheit hat Ungewissheit über die soziale Lage und den Arbeitsplatz mit sich gebracht, Frustrationen angesichts der raschen Bereicherung der einen bei gleichzeitiger Verarmung der anderen. Auf diese Weise ist ein günstiges Umfeld für verschiedenste Demagogien, Populismen und die Suche nach Sündenböcken entstanden. Wenn im gesellschaftlichen Leben die Hoffnung schwächer wird, gibt es mehr Platz für den Hass.

Vor diesem diffusen Hintergrund (der aber nicht zu vergleichen ist mit jenen Regionen im post-kommunistischen Raum, in denen entweder blu-

tige Konflikte oder Stagnation herrschen) wird das wahre Ausmaß der Erfolge des Transformationsprozesses in den Ländern Mitteleuropas deutlich. Sie haben ihre Wirtschaft wiederaufgebaut und neu strukturiert, und zwar bei gleichzeitiger Bewahrung der prekären demokratischen Stabilität, und damit sind sie in der Lage, den ökonomischen, politischen und sozialen Herausforderungen zu begegnen. Das ist wichtig, denn der Abschied vom Kommunismus muss nicht automatisch im westlichen Modell münden, sondern kann auch zu einem Neo-Kommunismus oder einem Faschismus führen. Die Erfahrung der letzten Jahre verdient daher eine aufmerksame Analyse, denn die Entscheidung, nach welchem Szenario der Wandel erfolgen soll, wird sich sehr bald stellen.

Vier Paradoxa des Übergangs

Ich komme damit zu einigen Überlegungen zur Zukunft des Post-Kommunismus bzw. zu den Paradoxa des Abschieds vom Kommunismus.

Das *erste Paradox* betrifft die Rolle des ökonomischen Faktors. Die beschleunigte Verstärkung und Industrialisierung nach Etablierung des Kommunismus weckte in der Bevölkerung der Länder Mitteleuropas die Hoffnung, dass nach den Zerstörungen des Krieges und dem Wiederaufbau eine Zeit des Wohlstands kommen würde. Dem war aber nicht so. Die Aufstände, die der politischen Entwicklung Polens, Ungarns und der Tschechoslowakei den Rhythmus vorgaben, fielen mit Momenten wirtschaftlicher Schwierigkeiten zusammen. Bei jeder Erhebung, den Danziger Werftarbeiterstreik von 1980 eingeschlossen, tauchten Forderungen nach oder Programme für Wirtschaftsreformen auf, und in der Folge kam es jedesmal zu Änderungen in der Wirtschaftspolitik der Machthaber. Die Pathologie des Systems des »real existierenden Sozialismus« hatte ihren Ursprung zunächst im politischen Bereich, doch war es die Wirtschaft, wo sie am schmerzhaftesten und unerträglichsten in Erscheinung trat. Sollen wir den Hauptgrund für den Widerstand gegen den Kommunismus und den Sturz des kommunistischen Systems nun tatsächlich im Ökonomischen suchen? Müssen wir nicht eher Tocqueville folgen und davon ausgehen, dass der wirkliche Ursprung des revolutionären Moments im komplexen Verhältnis zwischen der Geduld der Gesellschaft angesichts der Missstände und dem politischen Willen zur Verbesserung seitens der herrschenden Eliten zu suchen ist? Für den erstarkenden Freiheitskampf

und den Zusammenbruch des autoritären Regimes ist das ökonomische Argument nur von sekundärer Bedeutung, *nach* dem revolutionären Moment hingegen wird es vorrangig. Die neue Situation wird nach dem wirtschaftlichen Erfolg und der Erfahrung wachsenden Wohlstands beurteilt. Im »postrevolutionären« Moment ist das Ökonomische allesentscheidend, und das Politische ist ihm unterworfen: Die Wirtschaft entscheidet über die Demokratie und kann sie bedrohen.

Das *zweite Paradox* betrifft die nationale Frage. Es ist bezeichnend, dass in allen antikommunistischen Erhebungen eine erstaunliche Sensibilität für die nationale Sache zutage trat. Bei einer nationalen Erhebung wie der in Budapest 1956 war das evident: die nach Freiheit strebenden Ungarn sahen sich mit sowjetischen Panzern konfrontiert. Selbst ein Konflikt in der Industrie nahm meist die Form einer politischen Bewegung an, bei jedem Streik tauchten Forderungen zur sowjetischen Präsenz oder zur nationalen Identität auf. Es gab eine enge Verbindung zwischen den Forderungen nach Preissenkung und solchen nach dem Recht auf freie Religionsausübung oder dem Recht auf nationale Identität und Souveränität – all diese Forderungen waren selbstverständlich, appellierten an eine grundlegende Solidarität und tauchten auf, ohne dass eine vorhergehende Absprache nötig gewesen wäre. Der Appell an diese Art von elementarem Verständnis ist unter einem totalitären Regime, das die gesamte Massenkommunikation monopolisiert, von entscheidender Bedeutung. Dieses Monopol verhinderte die Entstehung solidarischer Aktionen nämlich wirkungsvoller als die ganze Unterrichtung in der Ideologie des Klassenkampfes. Das Nationalgefühl – das zumindest im Falle Polens durch das religiöse Gefühl verstärkt wurde – war die entscheidende Kraft des passiven Widerstands gegen eine von außen aufgezwungene Macht, es entwickelte eine Sprache der Wahrheit und erhielt eine defensive Solidarität aufrecht. Wie kam es, dass sich nach dem Sieg über das Regime alles änderte und dasselbe Gefühl zur Grundlage von Aggressivität und Verachtung gegenüber anderen wurde?

Die entscheidende Durchschlagskraft des großen Wandels im Jahre 1989 – ich komme damit zu meinem *dritten Paradox* – bestand darin, dass es sich, just während der Feiern zum 200. Jahrestag der Französischen Revolution, um eine Revolution ohne revolutionäre Mittel handelte, um eine »friedliche Revolution«. Als Hauptstrategie zur Rückeroberung der Freiheit bediente sie sich des Kompromisses – in Polen wie in

der Tschechoslowakei, Ungarn oder Bulgarien. In Polen stand am Anfang von *Solidarnosc* im Jahre 1980 ein Kompromiss: Die mächtige Gewerkschaft akzeptierte unter der Bedingung, dass ihre eigene Unabhängigkeit gewährleistet werde, die führende Rolle der Einheitspartei. Dieser Versuch ist am 13. Dezember 1981 gescheitert, doch fünfhundert Tage legaler Existenz der ersten *Solidarnosc* haben das Antlitz Polens verändert und dazu beigetragen, innerhalb des Ostblocks bestimmte Zerstörungsmechanismen auszulösen. Die Verhandlungen am so genannten »Runden Tisch« im Februar und März 1989 haben – wiederum aufgrund eines Kompromisses – zu einem Wahlvertrag geführt, in dem politischer Pluralismus und freie Wahlen akzeptiert wurden, wenn auch in einem begrenzten politischen Bereich. In der Bereitschaft zum Kompromiss und der Ablehnung von Gewalt kam das utopische Bild einer »Revolution der menschlichen Würde« zum Vorschein, die der große ungarische Historiker und Philosoph István Bibó am Ende des Zweiten Weltkriegs skizziert hatte. Das war gewiss auch mit einem politischen Kalkül verbunden, nämlich der festen Überzeugung, dass man alles, was erreicht werden musste, auch Schritt für Schritt in einem evolutiven Prozess erreichen würde. Das kollektive Verhalten unterliegt aber nicht immer der Kontrolle der Utopie, und so gut wie nie der Kontrolle politischer Kalküle. Ein Übergang ohne Bruch, ohne Trauma schwächt das Engagement und desillusioniert womöglich auch das Streben nach Erneuerung. Was soll man von den »Lustrationen« halten, das heißt von den Programmen zur »Dekommunisierung«, von den Gerüchten – oder Nachrichten – über Komplote der Nomenklatura, von der Jagd auf Agenten der politischen Polizei und ihre Kollaborateure? Ist hier der Geist der Gerechtigkeit am Werk oder ein Bedürfnis nach Rache? Der Erfolg der »Revolution ohne Revolution« bringt keine Befriedigung mit sich – die fehlende revolutionäre Katharsis führt vielmehr zu kollektiver Ernüchterung.

Das *vierte Paradox*, das ich Ihnen vorstellen möchte, ist das Paradox der Zivilgesellschaft. Während in der Sowjetunion der antitotalitäre Widerstand in den Jahrzehnten nach Stalins Tod die Form des Dissidententums angenommen hat, äußerte er sich in den Ländern Mitteleuropas in Form der Zivilgesellschaft. Der Dissident war, fast schon per definitionem, ein isoliertes und marginalisiertes, zum Ausgegrenztsein verurteiltes Wesen. Der Häretiker par excellence, zuweilen Jude, riskierte die Einweisung in die Nervenheilanstalt – hier wiederholte sich das Muster vergangener

Epochen. In den Satellitenstaaten dagegen verfügte die Opposition über einen stärkeren Rückhalt in der Gesellschaft, war weniger isoliert und auch in geringerem Maße der Repression ausgesetzt. Die Idee der Zivilgesellschaft ging Hand in Hand mit der Idee einer antipolitischen Politik und versuchte einen spezifischen Gesellschaftsbereich zu schaffen, indem sie sich von der Macht und vom Staat absonderte. Die Zivilgesellschaft sollte das Individuum gegen die Absichten des totalitären Staates verteidigen und kollektive Anstrengungen im Bereich der Erziehung, unabhängiges Denken und die Zirkulation von Ideen und Nachrichten fördern. Mag diese Utopie von der Realität der unterworfenen Gesellschaften, die nach den Worten des großen tschechischen Philosophen Jan Patočka unter einer »moralischen Abrüstung« litten, auch weit entfernt gewesen sein, im Falle Polens scheint sie Wirklichkeit geworden zu sein: Innerhalb des Systems hatte sich eine zehn Millionen Menschen umfassende Bewegung formiert, die selbst die Repression zu überleben vermochte, klandestine Verlage und Volkshochschulen einrichtete und sich im Dialog mit der Macht schließlich als unabhängiger Verhandlungspartner präsentieren konnte. Und nun scheint es, dass diese Zivilgesellschaft, die den Widerstand gegen die autoritäre Macht und den Kampf um die Freiheit durchgestanden hatte, angesichts der Herausforderungen des demokratischen Lebens mit einem Mal in sich zusammenbricht. Die Beschwörung von Solidarität, Gemeinwohl und gemeinsamen Werten ist leiser geworden und verliert an Wirksamkeit. Damit verschwindet auch die Fähigkeit zu gesellschaftlicher Selbstorganisation, aus Gründen, die nicht nur mit Partikularinteressen und dem Profitstreben Einzelner zusammenhängen. Die gesellschaftliche und politische Bühne des Post-Kommunismus scheint leergefegt: Demokratische Mentalität und politische Kultur müssen erst entwickelt werden. Ist also die Zivilgesellschaft von ehemals nur ein Potemkinsches Dorf gewesen?

Es ist sogar noch schlimmer. Der Dualismus zwischen der Gesellschaft und dem Staat, die manichäische Trennung zwischen »Ihnen« und »Uns« kehrt wieder und richtet sich heute gegen die Verankerung demokratischer Einstellungen und Verhaltensweisen. Es gelingt nicht, den moralischen Diskurs in eine überzeugende politische Sprache zu übersetzen. Angesichts der Schwierigkeiten des Übergangs und der Opfer, die er verlangt, scheint es zielführend, sich auf die solidarische Einheit zu berufen. Kann es sein, dass in einer Situation der politischen Leere, in der es an politischen

Parteien mit realen Interessen mangelt, die Idee der Zivilgesellschaft nur die politische Landschaft von ehemals wiedererstehen lässt, wo der Appell an die nationale Einheit notdürftig die totalitäre Wirklichkeit kaschierte? Ist diese – unvermeidliche oder bewusst unterstützte – politische Leere dafür verantwortlich, dass die Gespenster der Vergangenheit triumphierend wiederkehren? Wo es kein politisches Forum mit klarer Artikulation der Interessen gibt, dort schleicht sich ein verallgemeinernder nationalistischer oder populistischer Diskurs ein, dort sucht man nach Feinden in Ermangelung von Gegnern: Das politische Schachbrett ist leer.

Ich halte hier inne. Eine Wirtschaft, die über das Schicksal der wiedererrungenen Freiheit entscheidet; ein Nationalgefühl, das zu einem aggressiven Nationalismus degeneriert ist; eine gewaltlose Revolution, die die Sehnsucht nach Terror und Rache geweckt hat; eine Idee der Zivilgesellschaft, die den Herausforderungen des demokratischen Pluralismus nicht gewachsen ist – diese Liste der Paradoxa oder Dilemmata des Post-Kommunismus ließe sich durchaus fortsetzen. Hinzuzufügen wäre, zumindest im Falle Polens, noch die veränderte Stellung der Kirche im öffentlichen Leben, wie auch das Europa-Gefühl und, allgemeiner gesprochen, die Einstellung, die dieses Mitteleuropa gegenüber dem Westen hegt, ein Mitteleuropa, das sich schmerzlich bewusst ist, in einem bestimmten Moment vom Westen aufgegeben und verraten und bis auf den heutigen Tag schlecht oder gar nicht verstanden worden zu sein. Es gäbe noch zahlreiche weitere Punkte, die zu debattieren wären, aber es war nicht meine Absicht, eine erschöpfende Liste vorzulegen. Ich wollte nur zeigen, dass Mitteleuropa sich an einer Wegkreuzung befindet und vor dramatischen Herausforderungen steht.

Ich habe Ihnen hier sowohl mittelalterliche Phänomene des Hasses als auch beunruhigende Phänomene unserer Zeit vorgestellt, einerseits Praktiken der Ausgrenzung und andererseits das allmähliche Hervortreten eines Gefühls staatsbürgerlicher Solidarität; dabei habe ich versucht, beides auf gleiche Art und Weise in den Blick zu nehmen: die Emotion schweigen zu lassen, während man sie analysiert; in Zweifel zu ziehen, was als gesichert erscheint; manchmal auch Gewissheiten vorzuschlagen, wo etwas als ungewiss erscheint. Wenn ich hier sowohl die mittelalterliche Vergangenheit als auch die Gegenwart im selben Rahmen der Sozialgeschichte untersucht und analysiert habe, so bin ich mir bewusst, dass

meine Vorgehensweise und meine Kompetenz in Bezug auf beide Epochen unterschiedlich ausfallen. Das Engagement des Intellektuellen im politischen Leben kann zu seiner Berufsethik durchaus in Widerspruch stehen. Die Aufgabe des Intellektuellen besteht darin, die Wirklichkeit zu analysieren, nach der Wahrheit zu streben und sie auch auszusprechen. Hannah Arendt, die doch so sehr die Unabhängigkeit des Intellektuellen einmahnte und seiner aktiven Beteiligung am öffentlichen Leben argwöhnisch gegenüberstand, sagte einmal, dass derjenige, der die Wahrheit ausspricht, nicht umhinkomme, die Welt der Politik zu betreten, wenn es darum geht, eine Tatsachenwahrheit zu beweisen. Ich würde noch einen weiteren Grund hinzufügen: wenn er das Glück hat, der Wahrheit zu dienen.

Weil der Historiker so viel über die Vergangenheit nachdenkt, empfindet er sich in seinem Verhältnis zur Aktualität als etwas anachronistisch und zögert, die Nützlichkeit seines Wissens für das Verständnis der Gegenwart zu behaupten. Er spricht die Wahrheit aus über das, was bereits geschehen ist, und er stellt Fragen über den Menschen. Vielleicht darf er aber annehmen, dass er durch seine Untersuchung der Menschen früherer Zeiten auch den Menschen von heute dient.

Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek

Anmerkungen

- 1 *Histoire sociale: exclusion et solidarité*. Antrittsvorlesung am Collège de France, Chaire internationale, 8. Januar 1993, Collège de France, Paris 1993 (Teil III und IV, Zwischentitel von der Redaktion).
- 2 Als Sammelbegriff für »Muslime« zu lesen, im Folgenden im Deutschen z.T. entsprechend ersetzt. (A.d.Ü.)
- 3 Spanisch-arabische Dynastie (1147-1269). (A.d.Ü.)
- 4 Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, lat.-dt., übersetzt und eingeleitet von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, Freiburg 2004, S. 37. (A.d.Ü.)
- 5 Historischer französischer Titel, entspricht in etwa dem eines Vogts. (A.d.Ü.)
- 6 Die erstmals gegen 1250 aufgetretene Bewegung der *Pastouraux* (wörtlich: »kleine Hirten«) bestand aus ausgehungerten Kleinbauern, deren Vorhaben eines »Kreuzzugs« schließlich in wildem Morden und Plündern endete. (A.d.Ü.)