Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Macht Raum Europa

Otto Kallscheuer Raumordnung und moralische Verwirrung

Pierre Hassner Das Zentrum als Peripherie

Claus Leggewie Space – not time? Raumkämpfe und Souveränität

Juan J. Linz Staatsbildung und Nationbildung

Reinhart Koselleck Diesseits des Nationalstaats

François Fejtö »Ethnische Säuberungen« auf dem Balkan

István Deák Siegerjustiz? Nürnberg heute

Richard Rorty Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit

Cornelia Klinger Kommunitarismusdebatte – ein Streit, der keiner ist?

Magisches Prag?

Peter Demetz Die Legende vom magischen Prag

Ajvaz/Germain/Hodrová Die andere Stadt. Aus drei neuen Prag-Romanen

Bohumil Hrabal Die Laureaten. Begegnungen mit Böll in Prag

Josef Jedlička Umzug nach Prag. Ein Kapitel Alltagsgeschichte

Ivan Diviš Was meine Augen sehen mussten

Witold Krassowski Die Rückkehr der Kosaken. Photographien

verlag neue kritik **7**

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt.

Herausgeber: Krzysztof Michalski.

Redaktion: Otto Kallscheuer (Berlin/Rom) und Klaus Nellen (Wien); Assistenz: Johanna Wagner (Wien)

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Berlin), Tony Judt (New York), Cornelia Klin-ger (Wien), János Mátyás Kovács (Budapest/Wien), Chris Niedenthal, Photographie (Warschau), Susanna Roth (Bratislava), Jacques Rupnik (Paris).

Beirat: Lord Dahrendorf (Oxford), François Furet (Paris), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemér Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York).

Redaktionsanschrift: Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (01) 31358-0, Fax (01) 31358-30. (Unverlangte Einsendungen können nicht in jedem Fall beantwortet werden.)

Anzeigenpreisliste wird auf Wunsch zugesandt.

Transit erscheint zweimal im Jahr. Jedes Heft kostet 20,00 DM. Transit kann im Abonnement zu DM 18,00 pro Heft (in BRD und Österreich portofrei) über den Verlag bezogen werden.

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85.

© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0697-1

Transit is regularly listed in the *International Current Awareness Services.* Selected material is indexed in the *International Bibliography of the Social Sciences.*

©1994 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM, für diese Ausgabe Verlag Neue Kritik Frankfurt/Main.

Transit Heft 7 Frühjahr 1994

Macht Raum Europa

Otto Kallscheuer
Raumordnung und moralische Verwirrung.
Zur Einführung 3

Pierre Hassner
Das Zentrum als Peripherie.
Zur geopolitischen Situation Zentraleuropas 15

Claus Leggewie
Space – not time? Raumkämpfe und Souveränität.
Zu einer »Geopolitik« multikultureller Gesellschaften 27

Juan J. Linz
Staatsbildung, Nationbildung und Demokratie.
Eine Skizze aus historisch vergleichender Sicht 43

Reinhart Koselleck
Diesseits des Nationalstaats.
Föderale Strukturen der deutschen Geschichte 63

François Fejtö
Das zweiköpfige Ungeheuer.
Ideologische Quellen der »ethnischen Säuberung« auf dem Balkan 77

István Deák
Siegerjustiz?
Die Nürnberger Prozesse und die Kriegsverbrechen auf dem Balkan 87

Richard Rorty
Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit 102

Cornelia Klinger
Ein Streit, der keiner ist?
Zur Debatte zwischen »Liberalen« und »Kommunitaristen«
in den USA 122

Magisches Prag?

Susanna Roth, Einführung 140

Peter Demetz
Die Legende vom magischen Prag 142

Die andere Stadt. Aus drei neuen Prag-Romanen
Sylvie Germain, Das große Spiel 162
Daniela Hodrová, Peruns Tag 170
Michal Ajvaz, Die andere Stadt 178

Bohumil Hrabal
Die Laureaten. Begegnungen mit Heinrich Böll in Prag 184

Josef Jedlička
Umzug nach Prag. Ein Kapitel Alltagsgeschichte 191

Ivan Diviš
Was meine Augen sehen mußten 200

Zu den Autoren 203

Photoessay nach Seite 76:
Witold Krassowski
Die Rückkehr der Kosaken. Kasachstan 1993

Otto Kallscheuer

RAUMORDNUNG UND MORALISCHE VERWIRRUNG
Zur Einführung

> Gleichzeitig in der gesellschaftlichen Ordnung und im Naturzustand lebend, finden wir uns den Unbilden beider Zustände ausgesetzt, ohne in einem von beiden Sicherheit zu finden.
>
> *Jean-Jacques Rousseau*

Luftherrschaft

So absurd die Szenen aus dem Krieg in Bosnien auf unseren Bildschirmen auch erscheinen, sie indizieren kein Chaos. Anders gesagt: Die bosnische Tragödie ist eine moralische, keine logische Absurdität. Der im Kalten Krieg siegreiche Westen beherrscht im weiland blockfreien Ex-Jugoslawien zwar den Luftraum – aber er kontrolliert nicht die Region selbst. Diese wird vielmehr vom lokalen Kräftegleichgewicht zwischen den beteiligten Parteien beherrscht, deren Truppen und Freischärler Bosnien mit Waffengewalt in ethnische Zonen aufgeteilt haben. Unter den Bedingungen der Neuen Weltordnung verläuft hier zwar eine »Aufruhrzone« (Aaron Wildawski) – aber diese ist, anders als 1914, nicht unmittelbar mit Hegemonialkonflikten zwischen den europäischen Großmächten verknüpft. In Ex-Jugoslawien selbst haben die meisten westlichen Staaten bestenfalls moralische Interessen, und ihre strategisch-geopolitischen Vorstellungen einer Stabilisierung der Region decken sich keineswegs. Auch aufgrund ihrer räumlichen Nähe zum Kriegsschauplatz erschienen europäische Staaten bislang eher bereit als die USA, einer Friedensregelung zuzustimmen, die mit der ethnischen Aufteilung Bosniens de facto den Aggressor belohnte.

Zu lange – faktisch bis zu seinem Februar-Ultimatum an die Belagerer Sarajevos – hat der europäische (und atlantische) Westen der systematischen Vernichtung von Bosnien-Herzegowina als eines multireligiösen und multikulturellen Gemeinwesens zugesehen. Doch ein direktes Eingreifen von NATO-Truppen in den Kriegs- und Frontverlauf würde Fragen aufwerfen, auf die die westliche Verteidigungsallianz nicht vorbereitet ist. Damit würden auch divergierende politische Optionen innerhalb der

und zwischen den westlichen Staaten selbst zum Thema werden – etwa zwischen europäischer und amerikanischer Sichtweise, zwischen einer internationalistischen und einer isolationistischen Tradition in der US-Außenpolitik und zwischen einer multilateralen (»Wilsonianischen«) und einer interventionistischen Interpretation der weltpolitischen Führungsrolle der Vereinigten Staaten.[1] Und wie soll sich »der Westen« oder »Europa« gegenüber einer in Rußland (allein schon durch die Existenz der wachsenden neoimperialen innenpolitischen Opposition) zunehmend serbienfreundlicheren Einstellung verhalten? Wie integriert man die konträre Parteinahme der NATO-Partner Griechenland und Türkei im Volkskrieg zwischen den Ethnien in Ex-Jugoslawien? Vergessen wir nicht, daß es 1912/1913 die Mazedonienfrage war, welche zu zwei Balkankriegen führte.

Jenseits der Blöcke – zwischen den Mächten

Die euphorische Vorstellung einer mitteleuropäischen Staatengruppe, die als zuvor vom sowjetischen Totalitarismus »gekidnappter Westen« (Milan Kundera) nunmehr, nach dem Ende des Kommunismus, sofort und en bloc der westlichen Gemeinschaft beitreten würde, wurde von den Westeuropäern alsbald auf die lange Bank geschoben. Die Motive dafür liegen nicht – oder jedenfalls nicht allein – in den realen, ökonomischen und sozialpolitischen Schwierigkeiten der postkommunistischen Länder, mit denen sich Heft 6 von *Transit* befaßt hat. Sie liegen auch in realen oder imaginären Interessendivergenzen der westeuropäischen Staaten selbst.[2]

Pierre Hassner beschreibt im vorliegenden Heft die derzeitige Raumordnung im Südosten und Osten Europas in klassischen geopolitischen Kategorien als Machtkonstellation. Dieses Kräfteparallelogramm wird zwar durch soziale und kulturelle Prozesse und transnationale Migrationen unterhöhlt und gefährdet, aber bis auf weiteres bleiben seine Subjekte die staatsrechtlich souveränen Nationalstaaten, mit im wesentlichen zwei Koordinaten: die eigene ökonomische und politische Stärke des jeweiligen Staates und seine Zugehörigkeit zur jeweiligen geopolitischen Zone. Wie sieht also die Machtgeographie nach dem Kalten Kriege aus?

Zwischen dem östlichen Pol Rußland als einer Großmacht (wenn auch nicht mehr Supermacht), die zu den anderen Ländern der Ex-UdSSR zunehmend neue Hegemoniebeziehungen etabliert, einerseits und dem Gegenpol Westeuropa als der militärisch am wenigsten gefährdeten Zone des Kontinents andererseits lassen sich für Hassner zwei bzw. drei voneinander deutlich abgrenzbare Zonen relativer Sicherheit ausmachen: (a) Die Staaten Zentraleuropas, des alten »Zwischeneuropa«, die sich nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell und politisch weitgehend nach Westen orientieren, mögen zwar in ihrer sozialen und innenpolitischen

(postkommunistischen) Neuordnung und in ihrer ökonomischen (nachplanwirtschaftlichen) Entwicklung noch lange labil bleiben; sie sind aber von keinerlei Grenzverschiebung oder Kriegsgefahr bedroht. Die nichtrussischen Staaten der ehemaligen UdSSR (b) hingegen (mit Ausname des Baltikum) und (c) die Länder Südosteuropas (»des Balkan«) sind heute, nachdem die übergeordneten Zwänge von Blockdisziplin und nuklearer Drohung weggefallen sind, erneut reale oder potentielle Kriegsgebiete. Sie bleiben auf absehbare Zeit sicherheitspolitische Krisenzonen, sowohl in bezug auf ihre Grenzen und ihre ethnische Zusammensetzung als auch in ihrer außenpolitischen Ausrichtung.

Die politischen Konsequenzen dieser klassisch geostrategischen Sichtweise lassen sich leicht explizieren.[3] Sie laufen jeglicher Vorstellung eines bald endlich auch institutionell vereinten »Europas der Bürgergesellschaften« zuwider. Vor zu frühen »Vollmitgliedschaften« in den militärischen (NATO) und ökonomischen (EU) Clubs des europäischen Westens muß nach klassischen Kriterien schon deshalb gewarnt werden, weil diese die bestehenden Gleichgewichte verschieben könnten. Auch die Formel von der »Partnerschaft für den Frieden« der NATO gegenüber allen Ländern des ehemaligen Warschauer Pakts verriegelt de facto den unmittelbar eintrittswilligen Staaten Zentraleuropas den Zugang zum westlichen Verteidigungsbündnis – mit mehr oder minder eleganten Vertröstungen, wie nicht zuletzt beim jüngsten NATO-Gipfel in Brüssel deutlich wurde. Die globalen Interessen der westlichen Führungs- und einzig verbliebenen Supermacht an einer stabilen und friedlichen Entwicklung Rußlands (und der russischen Beziehungen zum »benachbarten Ausland«) lassen gerade die USA gegen eine NATO-Osterweiterung plädieren. Denn natürlich gibt es – jedenfalls solange der Westen die Regierung Boris Jelzins trotz (oder wegen) seiner bonapartistischen Neigungen[4] noch als Garanten der Stabilität in der Region ansieht – eine Art russisches de facto-Veto wider einen NATO-Beitritt z.B. Polens. Paradoxerweise hätten die ostmitteleuropäischen Demokratien somit umso bessere Karten, in die westliche Verteidigungsgemeinschaft integriert zu werden, je gefährlicher die Situation in der ehemaligen Sowjetunion einem gigantischen Jugoslawien gliche. Die sicherheitspolitische Zukunft Polens, Ungarns, der Slowakei, Tschechiens – *»cordon sanitaire«* oder »Limes« des Westens? – hängt somit nicht zuletzt davon ab, wie die NATO-Länder selbst die innerrussische Entwicklung und das Verhältnis Rußland-Ukraine einschätzen.

Nach dem Ende der Geschichte

Der Krieg auf dem Balkan wird gerne als »Rückkehr der Geschichte« nach dem Ende der Blockaufteilung Europas interpretiert – oder auch als

Rückfall ins 19. Jahrhundert: Wo bislang in den letzten Jahrzehnten zwei entgegengesetzte »Systeme« herrschten, tauchen jetzt wieder Völker und Nationen, Stämme und Religionen auf. Wurde der Kalte Krieg als »Weltbürgerkrieg« geführt (oder doch legitimiert) – also im Namen universeller letzter Werte, von liberaler Freiheit und kommunistischer Gleichheit –, so ringen im ehemaligen Jugoslawien und in Teilen der ehemaligen Sowjetunion nunmehr bewaffnete Volksgruppen im Namen ihrer eigenen, oft genug fiktiven, unverwechselbaren Partikularitäten. Es geht nicht nur um Territorien, nicht nur um Verkehrsadern oder Zugänge zum Meer, sondern um kollektive Identitäten, Traditionen und »historische Grenzen«, nicht primär um ökonomische, sondern um symbolische Ressourcen, Religions- und Sprachpolitik. Sogar Namen bleiben strittig. Wo liegt Mazedonien?

Der Gewöhnungseffekt von uns nichtbetroffenen Nachrichtenkonsumenten greift schnell. Nach ersten, unmittelbaren Reaktionen von moralischem Gefühl – »Wir« müssen sofort etwas dagegen tun! »Wir« müssen intervenieren ... – folgt in der Regel recht bald beschämtes Schweigen. Eine andere Reaktion ist die beredte Resignation oder auch die zivilisationsgeschichtliche Rationalisierung. Warum geht es »da unten«, auf dem Balkan, so furchtbar zu? Offenbart sich dort etwa ein Hobbes'scher Naturzustand – eine latente, vorsoziale Natur des Menschen? Oder ein atavistischer Rückfall in unsere Vorgeschichte?

Sehen sich die Europäer in Bosnien also nur mit ihrer eigenen häßlichen Vergangenheit konfrontiert? Dann würde die Stellung der Westeuropäer gegenüber dem Bürgerkrieg in Ex-Jugoslawien der eines Mannes gleichen, »der sich mühsam aus einem Leben im Kriminellen- und Drogenmilieu zur Mittelklassenrespektabilität emporgearbeitet hat und an dessen Haustür nun plötzlich ein entfernter Verwandter auftaucht, der sich auf der Flucht vor der Polizei befindet und ihn um Hilfe angeht« (Francis Fukuyama). – Eine gegenteilige europäische Reaktion lautet: Wenn jetzt auch in Europa Krieg herrscht, dann gibt es keine stabilen Zonen des Friedens mehr. Statt am »Ende der Geschichte«, statt im Lande des »letzten Menschen« nach Befried(ig)ung des Kampfs um Anerkennung leben wir somit im Posthistoire eines universellen (latenten) Bürgerkriegs der Identitäten – in dem »jeder U-Bahn-Wagen zu einem Bosnien *en miniature* werden« kann. Und mit der Differenz zwischen Krieg und Bürgerkrieg verliert sich auch der Gegensatz von zielbewußter Strategie und sozialer Anomie: »Was dem Bürgerkrieg der Gegenwart eine neue unheimliche Qualität verleiht, ist die Tatsache, daß er ohne jeden Einsatz geführt wird, daß es buchstäblich *um nichts* geht.« (Hans Magnus Enzensberger) Eine dritte These besagt, daß Kriege in der Neuen Weltordnung an den Bruchstellen zwischen verschiedenen Zivilisationen ausbrechen – hier also: zwischen westlichem umd östlichem Christentum, zwischen Orthodoxie und Islam (Samuel P. Huntington).[5]

Man könnte gewiß weniger schematische »zeitdiagnostische« Thesen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien anführen als die drei genannten: die These von der historischen Rückständigkeit der Region, die von der (post-)modernen Allgegenwart des Bürgerkriegs und die vom zivilisatorischen Bruch zwischen Nationen oder Kulturräumen – und sie reagieren auf eine neue, politische Relevanz des Raumes nach dem Ende des Kalten Krieges.

Der Systemkonflikt als Utopie

Der Kalte Krieg trennte schließlich nicht nur Militärblöcke und sozialpolitische Systeme, er sistierte auch unsere politische Wahrnehmung und zivilisatorische Raumordnung. Der Eiserne Vorhang »erledigte« alle weiteren Fragen nach dem politischen Raum. Ja, auch kritisches Denken schien sich darauf beschränken zu können, die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung als solche (Kapitalismus oder Sozialismus) und die Formen politischer Herrschaft (Demokratie oder Diktatur) zu analysieren. In diesem Sinne waren Herrschaftskritik und Gesellschaftstheorie tatsächlich »utopisch«, ortlos im Wortsinne – sie waren nicht auf den Raum bezogen, sondern vorrangig auf die Zukunft hin orientiert: auf die Zeit des Fortschritts.

Die liberale wie die kommunistische Utopie waren als universalistische Utopien in weitaus geringerem Maße »verortet« als das konservative Denken, aber auch als der moderne Nationalismus. Beide sahen die naturräumliche Gliederung der menschlichen Gesellschaften nur als vorläufige und also durch Freihandel und durch Internationalismus überwindbare Begrenzungen an – und ihre kulturelle Geographie galt in letzter Instanz als irrelevant: Sie präsentierte allenfalls vorläufige Hindernisse und Hürden oder Umwege auf dem allgemeinen Marsch der ökonomischen Entwicklung und sozialen Modernisierung.

Erst in den siebziger Jahren wurde auch über ökologische »Grenzen des Wachstums« diskutiert. Ökonomische Schranken waren zuvor von den meisten Marxisten wie Marktwirtschaftlern im wesentlichen als rein sozial determiniert und d.h. als (durch Entwicklung, Modernisierung, Wachstum) überwindbar gedacht worden. Im 19. Jahrhundert neigten Liberalismus und Kommunismus als zukunftsgeladene Ideologien – wider die Warnungen eines Thomas Malthus – zur Vernachlässigung ökologischer Überlebensbedingungen, geographischer Lebensräume und demographischer Gefahren. Diese aber könnten sich im 21. Jahrhundert sehr wohl als in letzter Instanz bestimmende »Schwellen« zwischen Entwicklung und Verfall, zwischen Krieg und Frieden, sogar als akute Konfliktursachen herausstellen.[6]

Daß die Zugehörigkeit eines Landes zum jeweiligen Block mit seiner eigenen kulturellen Verortung in Gegensatz geraten könnte, war in der Utopie des Kalten Krieges nicht vorgesehen – auch die kulturelle Geographie wurde also auf den Systemkonflikt reduziert. Ein Großteil der Karriere z.B. der »Mitteleuropa«-Idee in den achtziger Jahren war bestimmt durch den potentiellen und später dann aktuellen Widerspruch zwischen der geopolitischen Weltordnung von Jalta und der nationalen Geschichte von Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn in diesem Jahrhundert – und ihrer weitaus älteren kulturellen Geographie. So gesehen mußte es übrigens auch zu Spannungen zwischen einer vorrangig an der östlichen Führungsmacht Sowjetrußland ausgerichteten deutschen Ostpolitik und den antisowjetischen Oppositionsbewegungen in Polen und der Tschechoslowakei kommen. Rückblickend lassen sie sich auch als Konflikt zwischen der bipolaren Systemteilung der Kalten Kriegs-Moderne und älteren geopolitischen Ordnungen Europas lesen.[7] Umgekehrt: Nach dem Ende der Jalta-Ordnung haben die Länder Zentraleuropas ihre herausragende antisowjetische Position im Stellungskrieg zwischen Ost und West verloren. Ihre Hoffnung auf ein uneigennützig westliches Interesse erweist sich als an die Weltordnung des Kalten Krieges gebundene Utopie ...

Der militärische Konflikt schließlich – eine klassische politische Dimension des Raumes – war in Europa durch das atomare Patt eingefroren. Sicherheitspolitisch kam die Jalta-Ordnung einer gewaltsamen Reduktion von Komplexität gleich: Im sowjetisch beherrschten Teil des Kontinents verhinderte sie gewiß weder Unfreiheit noch die gewaltsame Zerschlagung von Freiheitsbewegungen, aber sie verunmöglichte in ganz Europa den Krieg. Kriegerische Spannungen zwischen den Systemen mußten in andere Formen der Systemkonkurrenz transformiert oder aber »exportiert« werden – in anderen Weltregionen fanden bekanntlich Stellvertreterkriege zwischen (pro-) westlichen und (pro-) kommunistischen Ländern oder Bürgerkriegsparteien statt. Mit dem Ende des Kalten Krieges kehren auch die militärischen Konfliktzonen in die Alte Welt zurück.

Nähe und Barbarei

Je näher uns aber der Krieg rückt, je alltäglicher die bosnischen Nachrichten von einem Kriegszustand werden, in dem die Grenzen zwischen regulären Einheiten, Freischärlern und Banden verschwimmen, umso größer ist unser Bedürfnis, ihn – wenigstens historisch – von uns wegzudefinieren. Der andauernde Kriegszustand im ehemaligen Jugoslawien und der latente Krieg in weiten Bereichen der ehemaligen Sowjetunion ist jedoch weder ein vorsozialer Naturzustand noch ein bloßes prähisto-

risches Fossil – das nun nach der kommunistischen Eiszeit wieder an der Oberfläche auftauchte und auftaute.

Die »Zonen der Anomie« (Karl Schlögel), in denen die ethnischen Freischärler des postmodernen Europa operieren, und die »Schutzzonen« von Zivilisation rücken nicht allein in Südosteuropa zunehmend näher aneinander: Territorien kleinräumig organisierter Barbarei und die Territorien relativer Sicherheit lassen sich auch in der multikulturellen Metropolis des Westens immer weniger nach klaren Staats- und Nationengrenzen voneinander abscheiden. In diesem Heft skizziert *Claus Leggewie* die mobil gewordenen Koordinaten politischer Raumordnung innerhalb unserer multikulturellen Gesellschaften.

Nach dem Ende der für das westliche Europa bequemen Gewißheiten des Kalten Krieges müssen wir intellektuell und d.h. auch moralisch verantwortlich *wahr*nehmen lernen, daß nur eine Flugstunde südöstlich von Wien systematisch Völkermord an bosnischen Muslimen betrieben wird. Wodurch aber unterscheidet sich diese moralische Absurdität eigentlich von jener, daß sich auch in Queens oder Los Angeles, nur wenige U-Bahn-Minuten voneinander entfernt – zwischen zwei Stadtvierteln und Straßenzügen – völlig verschiedene Überlebenswahrscheinlichkeiten ergeben, je nach Hautfarbe und Ethnizität? Schließlich: Liegt Solingen etwa auf dem Balkan?

Nun bedeutet die bewußte Wahrnehmung einer geopolitischen Wirklichkeit, in der kulturelle Bruchlinien, Schutz- und Kriegszonen auch innerhalb Europas (wieder) geographisch näher rücken und durcheinandergewürfelt scheinen, nicht nur eine politische Verwirrung, sondern auch einen anthropologischen Schock. Nach der Geschichtsphilosophie der klassischen liberalen wie sozialistischen Moderne ließen sich Grenzen und Grade von Humanität auf einer Zeitachse als historischer Fortschritt abbilden; und nach dem impliziten Selbstverständnis der Länder des Westens gehörten »wir« Westeuropäer und Nordamerikaner zu den fortgeschrittenen Stufen der Zivilisation und Demokratie. Beide Ordnungsvorstellungen sind gewiß in diesem Jahrhundert des Nationalismus und Totalitarismus durch verschiedenste Formen hochmoderner Barbarei widerlegt worden. Gibt es somit überhaupt keine objektive Grundlage für eine Kultur der Humanität mehr? Oder kann sich eine »Menschenrechtskultur« wenigstens auf metaphysische oder moralische Wahrheiten der »Natur des Menschen« berufen? *Richard Rorty* plädiert statt dessen für eine »Schule der Empfindungen«.

Gewiß sollten wir an den inklusiven, universalistischen Intuitionen unserer liberal-demokratischen Kultur festhalten; aber es gibt – so argumentiert der amerikanische Philosoph – überhaupt kein »zwingendes« philosophisches Argument für die Achtung der Menschenrechte jenseits

unserer moralischen Gefühle selbst. Jedenfalls können wir auf nichts »Stärkeres« (oder Objektiveres) zurückgreifen als auf die moralische Empfindsamkeit von Menschen – auf *moral sentiments* und *sentimentality*, im Sinne von Adam Smith oder David Hume. Die Sorge um die tatsächliche Sicherung der Menschenrechte wird damit der (ohnehin fiktiven) Domäne der Philosophie entzogen; sie bliebe eine Frage der Erziehung von Gefühlen und Empfindungen und das heißt: der kulturellen Machtverhältnisse, der politischen Ordnung und der Rechtsordnung. Sie wäre mithin kulturell relativ.

Auch *Cornelia Klinger* setzt sich mit der nachmetaphysischen Situation der Moralphilosophie auseinander, allerdings mit einem anderen Ergebnis als Rorty. Anhand der im Heft 5 von *Transit* vorgestellten amerikanischen »Kommunitarismusdebatte« kommt sie zu einer kritischen Infragestellung des von allen philosophischen Parteien dieses Streits beanspruchten westlich-liberalen Weltbildes.

Ethnokratie und Nationalstaat

In der Geschichte der menschlichen Gesellschaften hat es gewiß viele Formen der gewaltsamen, zumeist religiös motivierten »Säuberung« gegeben, von mittelalterlichen Ketzerverfolgungen bis hin zum modernen Nationalismus. Unlängst konnte man in einer angesehenen Zeitschrift sogar eine »Geschichte der ethnischen Säuberung von Assyrien bis Serbien« lesen.[8] Gegen solche Vereinfachungen betont *François Fejtö* in diesem Heft den spezifisch modernen Charakter der ethnischen Kriegsführung: Der ethnische Krieg habe seinen Ursprung im Versuch, nach dem Auseinanderbrechen der multinationalen Imperien Österreich-Ungarns und des Osmanischen Reiches auf der Balkanhalbinsel zu Beginn des Jahrhunderts homogene Nationalstaaten zu etablieren – und erlebe nun seine Wiedergeburt unter den Erben des Nationalkommunismus.

In der Tat: Bereits in den ersten beiden Balkankriegen von 1912 und 1913 (die zuerst wider die Türken und dann zwischen Serbien, Bulgarien und Griechenland um die »mazedonische Frage« geführt wurden) charakterisierte eine internationale Untersuchungskommission – ohne das Wort selbst zu verwenden – die ethnische Säuberung folgendermaßen: »Die lokale Bevölkerung teilt sich in ebensoviele Bruchstücke, wie sie Nationalitäten enthält; und diese kämpfen untereinander, wobei eine jede das Ziel hat, die andere Volksgruppe zu ersetzen. Darum sind diese Kriege so blutrünstig, mit derartig hohen Verlusten an Menschenleben verbunden und führen zur Vernichtung der Bevölkerung und dem Ruin ganzer Landstriche. (Wir mußten wiederholt feststellen,) daß die schlimmsten Greueltaten weder auf das Konto von Exzessen der regulären Armeen

gehen noch in jedem Falle den freiwilligen Milizen zugeschrieben werden können. Die Bevölkerungen schlachten sich gegenseitig ab und verfolgen einander mit einer Wildheit, die durch wechselseitige Kenntnis und alte Haßgefühle und Ressentiments noch gesteigert wird.«[9]

Die jüngere, kommunistische Vergangenheit Jugoslawiens hat diese Haßgefühle nicht beseitigt. Aber anders als 1913 – als erst die Entsendung einer internationalen Kommission das ganze Ausmaß der Greueltaten in den Ländern der westlichen Welt bekannt machte – mangelt es uns heute nicht an Information über die Kriegsverbrechen. Diese sind die Kehrseite der offiziellen Kriegsziele (d.h. der ethnischen Säuberung eroberter Landstriche) der derzeitigen Siegerparteien, in erster Linie der serbischen Partei. Es ist zur Zeit schwer vorstellbar, wie diese Kriegsziele ohne militärischen Druck von außen verhindert werden könnten. Es ist aber auch unklar, ob und wie diese Verbrechen nach einer Beendigung des Krieges beurteilt und bestraft werden könnten und sollten – vor allem: von wem? Vor welchem Gerichtshof? Nach welchem Recht? Nach welchen Kriterien etwa sollte nach dem Kriege ein Internationales Kriegsverbrechertribunal urteilen – wie es der UNO-Sicherheitsrat im letzten Jahr eingerichtet hat? Natürlich gibt es keinen genauen Präzedenzfall, keine Parallele. *István Deák* untersucht den wohl extremsten Vergleichsfall, die Verurteilung der von Deutschland im Zweiten Weltkrieg verantworteten Massenvernichtungen, und kommt selbst in diesem Falle – dem des Nürnberger Prozesses – zu einer skeptischen Bilanz.

Und wie könnte eine Nachkriegsordnung aussehen? Läßt sich vorstellen, daß der Friede zwischen Staaten und Nationen auf dem Balkan einfach dadurch wiederhergestellt wird, daß man auf einen territorialen *Status quo ante* zurückgreift? Aber auf welchen? Auf den vorkommunistischen, oder den vor dem Zweiten Weltkrieg, oder gar auf den vor den Pariser Vorortverträgen bestehenden? Auf die Grenzziehungen des Berliner Kongresses oder zuvor des Friedens von San Stefano (Juli bzw. März 1878)? *Sämtliche* ethnisch begründeten »nationalen« Grenzziehungen bleiben anfechtbar in einer Region, welche vor den Nationalbewegungen Ende des 19. Jahrhunderts überhaupt keinen territorialen Begriff der Nationalität kannte.[10]

Grenzen der Souveränität

Während der ersten Balkankriege sah der Mitteleuropakorrespondent einiger russischer sozialdemokratischer Zeitungen »den einzigen Ausweg aus dem nationalen und staatlichen Chaos auf der Balkanhalbinsel« in einer balkanischen Bundesrepublik, selbstverständlich unter sozialistischen Vorzeichen.[11] Nur die imperialistischen Mächte Europas und des zaristischen Rußland – so meinte damals Leo Trotzki, dem fortschritt-

lichen Zeitgeist gemäß – könnten an einer Zersplitterung und kriegerischen Zerfleischung der Völker der Halbinsel ein Interesse haben. Die Vereinigung hingegen könne entweder »von oben« zustandekommen, d.h. durch Ausweitung eines der bestehenden Balkanstaaten – oder aber (und das war natürlich die politisch korrekte Forderung) »von unten«, indem also die Völker selber sich vereinigen. Die Bundesrepublik Jugoslawien war zwar *de iure* eine freiwillige Föderation »von unten« – *de facto* wurde sie »von oben« zusammengehalten, also durch diktatorische Macht. Heute kann ihre Teilung weder »von oben« erfolgen – also den Interessen Serbiens, der stärksten Partei entsprechend – noch »von unten«, also »gemäß den nationalen Bedürfnissen der Völker« (Trotzki). Oder aber beides liefe auf eine unabsehbare Verlängerung des ethnischen Krieges hinaus. Für die nächsten Generationen läßt sich wohl keine politische Lösung der jugoslawischen Tragödie denken, die ohne eine politische und militärische Sanktion »von außen« auskäme.

Ist aber dann die Vorstellung der nationalen Souveränität, auf der alle nichtkommunistischen Friedensvorstellungen für die Balkanländer bisher aufbauten – nicht zuletzt Präsident Woodrow Wilsons Vierzehn-Punkte-Plan[12] – überhaupt noch als regulative Idee einer stabilen und gerechten internationalen Ordnung brauchbar? Der Doyen der US-amerikanischen Ostpolitik George F. Kennan – er prägte die Konzeption der amerikanischen Eindämmungsstrategie *(»Containment«)* gegenüber der Sowjetunion und war u.a. US-Botschafter in Jugoslawien – hält dies nach den Erfahrungen dieses Jahrhunderts auf dem Balkan für fraglich.[13] Rechte und Pflichten des Begriffs nationalstaatlicher Souveränität müßten neu gefaßt, also eingeschränkt werden, und dies zur Not auch mit dem Einsatz von Gewalt: »minimum force, but force nevertheless«, einer zwar minimalen aber realen, international legitimierten militärischen Gewalt. Auch der politische Philosoph John Rawls ist jüngst zu dem Schluß gekommen, es gelte, »im Lichte eines wohlüberlegten Völkerrechts die Vollmachten der Souveränität neu zu formulieren; und wir müssen dabei vom Recht auf Kriegsführung und dem Recht auf innere Autonomie (Nichteinmischung) Abschied nehmen, also von den beiden Rechten, die in den letzten zweieinhalb Jahrhunderten seit dem Dreißigjährigen Krieg ein Bestandteil des positiven internationalen Rechts als Element des klassischen Staatensystems bildeten«.[14]

Die Beiträge von *Juan J. Linz* und *Reinhart Koselleck* liefern zusätzliche, politologische und historische Argumente für eine Infragestellung des klassischen Begriffs der nationalen Souveränität: Linz vergleicht die Situation in den ehemals kommunistischen Ländern mit Prozessen der »Nationbildung« in der spanischen Geschichte. Man kann sein Plädoyer für ein multikulturelles (oder nichtnationales) Staatsverständnis als eine komparative

Verallgemeinerung der Erfahrungen im ehemaligen Jugoslawien und der Gefahren in der ehemaligen Sowjetunion lesen, die auch normative Implikationen enthält: Eine politische Raumordnung, der es beim Übergang von einer imperialen zur demokratischen Ordnung nicht gelingt, die nationale kollektive Identifikation von der Staatsbildung abzukoppeln, kann zu Prozessen kollektiver Entzivilisierung führen, welche dann für Generationen nicht mehr rückgängig zu machen sind. Zivile Gesellschaften würden demnach eine Raumordnung voraussetzen, in der verschiedene, konkurrierende kollektive Identitäten möglich sind – in der also auch das Sanctuarium nationaler Souveränität begrenzt und geteilt werden muß.

Reinhart Koselleck nun stellt – auch mit Blick auf das heutige Europa – einen für viele überraschenden historischen Vorläufer solch geteilter Souveränität vor: das Heilige Römische Reich deutscher Nation als einen Verbund verschiedenster, einander überlappender »Einungen« zwischen gleichen und später auch verschiedenen Ständen. Gemessen am Ideal des *pouvoir absolu* bzw. des souveränen Nationalstaates war dieses föderativ strukturierte Alte Reich stets ein instabiles Paradox, an dessen Ende das berühmte Todesurteil der Hegelschen »Verfassungsschrift« von 1800 stand: »Deutschland ist kein Staat mehr«. Die diversen Landfrieden, die einander überkreuzenden (z.B. konfessionellen) Loyalitäten, die die deutschen Länder und Fürstentümer mit ihren Nachbarn verschränkenden Bündnisse und Allianzen, die die Konstruktion des Reichs nach dem Westfälischen Frieden bis ins 18. Jahrhundert erhielten, höhlten es doch zugleich als Subjekt eines »gemeinsamen Willens« (Hegel) aus. Was jedoch zu Beginn des 19. Jahrhunderts – im Verhältnis zur »Zentralisation aller Kräfte« in der revolutionären französischen Nation und zum in Europa siegreichen napoleonischen »Militärdespotismus« (Leopold v. Ranke) – als ein ordnungspolitischer Nachteil erschienen sein mag, könnte heute, am Ende des 20. Jahrhunderts durchaus zukunftsweisend sein.

Es sei – schrieb Mitte des 18. Jahrhunderts ein Schweizer Konföderierter im Exil in seinem Überblick über die internationale Politik seiner Zeit – gerade die föderale Verfassung des deutschen Reiches *(»Corps germanique«)*, seine multilaterale Vertragsstruktur und seine strukturell nichtangriffsfähige dezentrale Kleinstaaterei, die dieses (kon)föderale Recht zum öffentlichen Recht ganz Europas machten. Derselbe Autor revolutionierte wenig später die Theorie der Souveränität, indem er die absolute Gewalt des Souveräns zum nationalen Gemeinwillen machte und auf einen republikanischen Gesellschaftsvertrag gründete. Jean-Jacques Rousseau hielt bekanntlich den Föderationsplan des Abbé de Saint-Pierre – die Idee einer »République européenne« – für zu gut, um durchgeführt werden zu können.[15]

Anmerkungen

1 Vgl. für zwei entgegengesetzte Deutungen: Thomas J. Knock, To End All Wars. Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order, New York/Oxford 1992; Robert W. Tucker, The Triumph of Wilsonianism?, in: *World Policy Journal,* Vol. X, No. 4, Winter 1993/94.

2 Gewiß würde die weitere Aushöhlung von »Maastricht« auch in Westeuropa eine Renationalisierung der Außenpolitiken forcieren. Siehe dazu jetzt Dan Diner, Weltordnungen, Frankfurt a.M. 1993.

3 Vgl. Jacques Rupnik, La Communauté européenne face au dilemme de l'Est, in: *transeuropéennes*, No. 1, Herbst 1993.

4 Robert V. Daniels, The Revenge of Russian Political Culture, in: *Dissent*, Winter 1994. Vgl. auch: Philip Zelikow, Beyond Boris Jelzin; Dimitri Simes, The Return of Russian History; Stephen Sestanovich, Russia Turns the Corner, alle in: *Foreign Affairs*, Januar/Februar 1994.

5 Francis Fukuyama, In the Zone of Peace, in: *Times Literary Supplement* vom 26. November 1993; Hans Magnus Enzensberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt a.M. 1993; Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations, in: *Foreign Affairs*, Sommer 1993.

6 Vgl. Thomas F. Homer-Dixon, On the Threshold: Environmental Changes as Causes of Acute Conflicts, in: International Security, Vol. 16, No. 2, Herbst 1991.

7 Vgl. Timothy Garton Ash, Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent, München 1993. 8 Andrew Bell-Fialkoff, A Brief History of Ethnic Cleansing, in: *Foreign Affairs*, Sommer 1993.

9 Carnegie Endowment for International Peace, Division of Intercourse and Education, Publication No. 4: Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars, Washington D.C. 1914, S. 148.

10 Vgl. John Plamenatz, Two Types of Nationalism, in: E. Kamenka (Hg.), Nationalism, London 1973; Werner Conze, Ethnogenese und Nationsbildung – Ostmitteleuropa als Beispiel, in: Studien zur Ethnogenese, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 72, 1985; Uri Ra'anan u.a., Staat und Nation in multiethnischen Gesellschaften, Wien 1991.

11 The War Correspondence of Leon Trotsky: The Balkan Wars 1912-1913, hg. von George Weissman und Duncan Williams, New York 1980, S. 30, S. 40 ff. und passim.

12 Punkt 11 lautet u.a.: »(…) and the relations of the several Balkan states to one another (should be) determined by friendly counsel along historically established lines of allegiance and nationality; and international guarantees of the political and economic independence and territorial integrity of the several Balkan states should be entered into». (The Papers of Woodrow Wilson, hg. von Arthur S. Link u.a., Vol. 45, Princeton N.J. 1984, S. 538).

13 Siehe George F. Kennan, The Balkan Crisis: 1913 and 1993, in: *The New York Review of Books* vom 15. Juli 1993.

14 John Rawls, The Law of Peoples, in: On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993, hg. von St. Shute und S. Hurley, New York 1993, S. 49.

15 The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, hg. von C.E. Vaughan, Cambridge U.P. 1915, Vol. I,S. 372, S. 388 und S. 396: »Qu'on ne dise donc point que, si son système (das Projekt des immerwährenden Friedens des Abbé de Saint-Pierre) n'a pas été adopté, c'est qu'il n'était pas bon; qu'on dise au contraire qu'il était trop bon pour être adopté.«.

Pierre Hassner

DAS ZENTRUM ALS PERIPHERIE
Zur geopolitischen Situation Zentraleuropas

Spiel mit wechselnden Regeln

Charakteristisch für die neue Geopolitik seit Beginn der neunziger Jahre ist, daß sie sich immer weniger als Spiel zwischen rationalen Akteuren verstehen läßt. Weder die Grenzen des Systems noch die Einsätze oder Regeln der Interaktion, ja nicht einmal die Identität der Akteure scheinen festzustehen, sondern einem unbestimmten, mehrdeutigen und unkontrollierbaren Prozeß unterworfen. Dies steht nicht im Widerspruch zur Zersplitterung des strategischen Feldes Europa, verhindert aber eine präzise Bestimmung von Grenzen und Strukturen. Es schließt auch nicht aus, daß es Akteure gibt, die über eine Strategie verfügen: Im Gegenteil, Slobodan Milošević' Trumpf besteht darin, daß er offenbar ein hervorragender Stratege ist, der Wagemut mit Vorsicht und Gewalt mit Manipulation zu verbinden weiß, was ihn von allen seinen exjugoslawischen und internationalen Gegnern unterscheidet. Allerdings ist er zugleich der Gefangene von Prozessen, die er selbst ausgelöst hat, und er paßt seine Ziele dementsprechend an.

Natürlich ist all dies nichts grundsätzlich Neues. Man sollte nur nicht vergessen, daß die theoretische Unterscheidung zwischen rationalen und irrationalen Akteuren oder die völkerrechtliche Unterscheidung zwischen Bürgerkriegen und zwischenstaatlichen Kriegen immer weniger greifen: Aus Bürgerkriegen werden nationale Unabhängigkeitskriege oder Sezessionskriege und später Kriege zwischen Staaten. Was den einen als Polizeiaktion erscheint, sehen die anderen als imperialistische Aggression. So entspricht z.B. auf der regionalen Ebene der von den Russen gern gebrauchte und von den Betroffenen mit erheblichem Mißtrauen aufgenommene Ausdruck »benachbartes Ausland« sehr wohl der Absicht, sich ein neoimperiales Aufsichtsrecht über die exsowjetischen Länder zu sichern, sei es im Namen des russischen Minderheitenschutzes oder gemeinsamer strategischer Interessen. Umgekehrt verstehen sich einige ehemalige sowjetische und sogar russische Republiken immer mehr als Mitglieder eines regionalen Gebildes, das Moskau ausschließt, und sind bestrebt, dafür Sicherheitsgarantien zu finden.

In gewisser Hinsicht haben somit die neuen regionalen Gleichgewichtsstrukturen nichts mehr mit der Unterscheidung zwischen der ehemaligen Sowjetunion und ihren ehemaligen Satelliten zu tun. So ist z.B. die Ausübung unmittelbaren militärischen Drucks, der in den Beziehungen zwischen Rußland und den anderen exsowjetischen Republiken immer noch eine wichtige Rolle spielt, auf die Länder des früheren Warschauer Paktes kaum mehr vorstellbar.

Vier geopolitische Regionen

Es ist mithin wichtig, die aus dem Zerfall des sowjetischen Imperiums hervorgehenden regionalen Einheiten auf die Macht- und Interessengleichgewichte zu beziehen (wobei sich beide nicht völlig decken). So lassen sich unter dem Gesichtspunkt von Krieg und Frieden in Europa – grob vereinfacht – vier regionale Gebilde voneinander abgrenzen:

1. Westeuropa (mit Ausnahme des EG-Mitglieds Griechenland und des NATO-Mitglieds Türkei) steht vor keinerlei Kriegsgefahr. Selbstverständlich ist auch diese Region nicht gefeit vor terroristischen Angriffen, beispielsweise vor punktuellen Raketenangriffen aus Afrika, dem Mittleren Osten, ja sogar aus Serbien. Die Gefahr eines wirklichen Krieges und einer – insbesondere russischen – Invasion auf sein Territorium kann jedoch für die Zukunft so gut wie ausgeschlossen werden.

2. Rußland bleibt sicherheitspolitisch gesehen der andere Pol des europäischen Kontinents. Von Zerfall oder Bürgerkrieg bedroht, zeigt das Land gleichzeitig Reflexe, Ambitionen und Verhaltensweisen eines großrussischen Neoimperialismus. Russische oder exsowjetische Truppen operierten oder operieren in Transnistrien, Georgien, Berg-Karabach, Tadschikistan; bedrohen implizit oder explizit die baltischen Länder oder die Ukraine. Sie könnten durchaus versucht sein, ihre Macht in Zentraleuropa (beispielsweise im Fall einer Auseinandersetzung mit Polen) oder am Balkan (zur Unterstützung Serbiens) zu beweisen. Und in entfernter Zukunft könnten sie auch wieder Westeuropa bedrohen.

3. Für die kommenden Jahre hat diese Bedrohung jedoch selbst für Zentraleuropa rein abstrakten Charakter. Wie wichtig für die Zukunft des Friedens in Europa auch die Frage der Beziehungen zwischen Rußland und der Ukraine sein mag und die Gefahr, daß sie dem serbisch-kroatischen Beispiel folgen könnten – also russische Rückeroberung Ost- und Zentraleuropas, insbesondere der Länder der Visegrád-Gruppe[1] –, ist nur schwer vorstellbar.

4. Südlich und östlich von Zentraleuropa erstrecken sich zwei Regionen, deren Länder (abgesehen vielleicht von Estland und Lettland, die unter dem Einfluß der nördlichen Hemisphäre stehen, und dem von

Österreich ins Schlepptau genommenen Slowenien) im Unterschied zur Visegrád-Gruppe derzeit keinerlei Aussicht haben, für »NATO-reif« befunden zu werden, die aber dem Krieg oder unmittelbarer Kriegsgefahr ausgesetzt sind: einerseits der Balkan und andererseits der europäische Teil der Ex-Sowjetunion.

Bis heute wütet in Ex-Jugoslawien und im Kaukasus ein erbarmungsloser Krieg. In Transnistrien hat eine militärische Intervention stattgefunden. Keineswegs auszuschließen sind weitere Bürgerkriege mit Interventionen Moskaus innerhalb der russischen Föderation oder außerhalb, etwa im Falle eines Zusammenbruches der Ukraine. Ebensowenig auszuschließen ist eine Ausweitung des jugoslawischen Konflikts auf den gesamten Balkan, sei es durch die Mazedonien-Frage, sei es durch die Verschlechterung der griechisch-albanischen Beziehungen. Hinzu kommt, daß all dies die heute in Griechenland wie in Serbien ohnehin herrschende Bereitschaft zu politischen Abenteuern weiter steigert; und schließlich trägt hier auch der unweigerlich wachsende Einfluß des Islams zu weiteren Spannungen bei.

Im Vergleich mit diesem Konfliktpotential mutet in der Tat die Hypothese etwa eines russischen Angriffs auf die tschechische Republik höchst unplausibel an. Während nämlich die Länder der Visegrád-Gruppe unweigerlich in das Gravitationsfeld Westeuropas geraten werden (und zwar auch dann, wenn dies nicht in der von ihnen gewünschten Geschwindigkeit geschieht), so wird selbst ein völlig friedfertiges und kooperationswilliges Rußland (schon aufgrund seiner Größe und seines asiatischen Hinterlandes) keinen analogen Platz innerhalb der Europäischen Union oder der NATO finden können.

Ebenso herrscht völlige Ungewißheit über eine entsprechende Stellung der Balkanländer und der europäischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion und über deren zukünftige institutionelle und geopolitische Strukturen. Das Fehlen von verbindlichen Sicherheitsstrukturen, die Existenz von klassischen zwischenstaatlichen Konflikten ethnischer oder territorialer Natur und die Gefahren der Instabilität, ja sogar blutiger Anarchie im Inneren, all diese Faktoren ermutigen nicht zu Hoffnungen auf eine friedliche Zukunft dieser beiden Regionen, sondern plazieren sie in das Zentrum der geostrategischen Aktualität.

Zentraleuropa als Peripherie

Ich glaube, daß Zentraleuropa immer schon die Peripherie darstellte. Vormals die Peripherie des sowjetischen Imperiums, wurde es jetzt zur Peripherie des westlichen Zentrums. Die Probleme dieser Region scheinen zunächst ökonomischer und sozialer Natur zu sein. In sicherheitspoli-

tischer Hinsicht muß man unterscheiden zwischen den Beziehungen der Mitteleuropäer untereinander, den Beziehungen zum Westen und denen zum Süden und Osten. Gewiß, auch innerhalb der zentraleuropäischen Region gibt es Probleme und Spannungen: das Auseinanderfallen der Tschechoslowakei, die Situation der ungarischen Minderheiten in der Slowakei und in Rumänien, der Streit um den Staudamm von Gabčíkovo-Nagymaros. Doch werden sich daraus wohl kaum größere Konflikte ergeben wie jener, der das ehemalige Jugoslawien ausblutet.

Die Beziehungen Zentraleuropas zum Westen durchlaufen derzeit offensichtlich eher eine kühlere Phase, bedingt durch einen Klimawechsel, der in Westeuropa durch die ökonomische Krise, ansteigenden Protektionismus und Probleme mit Maastricht gekennzeichnet ist. Die langfristige Tendenz geht jedoch in Richtung Integration. Das Problem der Erweiterung nach Osten stellt sich nun für die NATO genauso wie für die Europäische Union. Und auch hier ist die Frage, wie und mit welchem Tempo.

Am heikelsten aber sind die Außenbeziehungen Zentraleuropas mit dem Süden und dem Osten. Und hier vor allem begegnen wir dem Erbe der Geschichte eines zwischen drei Imperien eingekeilten Zentraleuropa: zwischen dem Osmanischen, dem Russischen und dem Deutschen Reich. Ich sage manchmal im Scherz zu meinen griechischen und serbischen Freunden: Was wir heute nach dem Niedergang des Russischen Reiches erleben, ist die Revanche der beiden im Ersten Weltkrieg besiegten Reiche. Nach diesem Szenario würde sich das Deutsche Reich nach Zentraleuropa ausdehnen und hier (gewiß in neuer, ökonomischer Form) den Norden einnehmen; das Osmanische Reich hingegen orientierte sich auf den Balkan und nach Transkaukasien. Gewiß betrifft der türkische Einfluß Zentraleuropa heute nur sehr indirekt – insofern ist die Schlacht von Mohacs (Niederlage der Ungarn 1526) weitaus weniger historisch präsent als die Schlacht auf dem Amselfeld (Niederlage der Serben 1389). Außerdem hat die Türkei, ebenso wie Deutschland, eher den Weg der inneren Stärke beschritten als den imperialer Abenteuer: In beiden Fällen fände somit die Zunahme von Macht und Einfluß eher in ökonomischer und kultureller Form statt als in militärischen Kategorien.

Doch die entscheidende Frage betrifft die Zukunft des dritten großen Staates mit seiner nationalstaatlichen und imperialen Identität: Wird sich Rußland auf sich selbst zurückziehen und im Bürgerkrieg versinken? Oder wird es wieder zu einer bedrohlichen Macht aufsteigen? Die immer gespanntere Atmosphäre zwischen den verschiedenen Flügeln der russischen Elite bezeugt, daß dies keine fiktiven Probleme sind. Man denke z.B. nur an die Erklärung Boris Jelzins im Februar 1993, welche Rolle der Westen Rußland für die Sicherheit des gesamten Territoriums der ehemaligen UdSSR einräumen solle.

Im Sommer letzten Jahres nahm die Perspektive eines möglichen Zusammenbruchs der Ukraine für einen Augenblick konkrete Gestalt an – samt der russischen Versuchung, davon zu profitieren und wenigstens die östlichen Teile der Ukraine unter Kontrolle zu bekommen. Und schließlich hat auch die Entwicklung im europäischen nichtrussischen Teil der ehemaligen Sowjetunion, also in der Ukraine, in Weißrußland, in den baltischen Staaten etc. direkte Auswirkungen auf Polen, Ungarn und auf Rumänien, das nicht der Visegrád-Gruppe angehört, aber am unmittelbarsten von den Ereignissen in Moldavien betroffen ist. Die diffizilste und zugleich wichtigste Frage lautet: Welche Position nimmt die Ukraine ein? Zu welcher Region wird sie gehören, und welche Konsequenzen hat dies für Zentraleuropa?

Die für alle europäischen Länder auf lange Sicht einzige Perspektive – unabhängig davon, ob innerhalb oder außerhalb der Europäischen Union – liegt in der Integration. Eine ökonomische und kulturelle Interdependenz mit Westeuropa hätte zweifellos auch eine friedensstiftende Funktion.

Ich unterscheide im folgenden drei Typen möglicher internationaler Beziehungen: die diplomatisch-strategische Interaktion, die ökonomische Interdependenz, sowie die wechselseitige soziokulturelle Durchdringung. Nehmen wir zunächst die für die Länder Zentraleuropas dringlichste Frage der wirtschaftlichen Beziehungen und des Verhältnisses zur Europäischen Union.

Die ökonomische Interdependenz

Bekanntlich haben die Visegrád-Länder ein vordringliches Interesse daran, möglichst bald in die Europäische Union aufgenommen zu werden – und bekanntlich hält sich innerhalb der Gemeinschaft die Begeisterung darüber in Grenzen. Im Prinzip ist zwar fast jeder einverstanden, aber mit der praktischen Umsetzung läßt man sich sehr viel Zeit. Zudem gibt es wohl auch genug bösen Willen, nicht zuletzt, weil eine Erweiterung nach Osten ihren Preis hätte, bedeutete sie doch Konkurrenz. Die südlichen Mitgliedsländer Spanien, Portugal und Griechenland sehen in den Neuankömmlingen – übrigens zu Recht – Konkurrenten um die Brüsseler Gelder. Daher die Suche nach schönen Worten und Formeln (und dies gilt im Übrigen ebenso für die NATO), die den Beitrittswilligen das Gefühl geben sollen, in den Europaclub aufgenommen zu sein, ohne daß die eingesessenen Mitglieder sich konkret zu etwas verpflichten.

Den Visegrád-Ländern geht es freilich nicht so sehr um ihren formellen Beitritt zur Europäischen Union als vielmehr um ihren realen Zugang zum europäischen Binnenmarkt. In der Tat ist ihr Handelsanteil

mit dem Westen stark gestiegen; in einigen Ländern, vor allem in Ungarn und in der Tschechischen Republik, hat, zumindest in den ersten zwei Jahren der Transformation, eine geradezu spektakuläre Umorientierung stattgefunden. Im Gegenzug macht sich in der letzten Zeit im Westen gegen die Öffnung der westlichen Märkte für osteuropäische Produkte Widerstand breit, von französischen Bauern bis zu westdeutschen Stahlarbeitern – d.h. genau in jenen (wenigen) Branchen, in denen die Länder Zentraleuropas überhaupt konkurrenzfähig sind. Doch scheint bei allem Hin und Her wenigstens die Richtung festzustehen: Integration.

Die strategische Interaktion

Zur Frage der ökonomischen Beziehungen gibt es durchaus einige Analogien im zweiten Typus internationaler Beziehungen, den man strategisch-diplomatische Interaktion nennen könnte. Die Länder Zentraleuropas wollen bekanntlich der NATO beitreten – aber diese zeigt sich bislang darüber wenig begeistert. So ist man auch hier um diverse Übergangslösungen und Formeln bemüht, man denke etwa an den 1991 geschaffenen Nordatlantischen Kooperationsrat (oder an die im Januar 1994 auf dem Brüsseler Gipfel proklamierte »Partnerschaft für den Frieden«, Anm. d. Red.). Anders als bei der Frage des Beitritts zur Europäischen Union geht es hier allerdings weniger um materielle Hindernisse als um strategische Grundfragen nach dem Ende des Warschauer Pakts. Dabei stellen sich zwei Fragen. Zum einen: Welchem Sicherheitssystem gehören wir an, und worin besteht die zukünftige Rolle der NATO? Zum andern: Welchen neuen Platz im europäischen Sicherheitssystem nimmt Zentraleuropa ein?

Vorab jedoch einige Bemerkungen zur begrifflichen Klärung der verschiedenen Sicherheitssysteme. Erstens: Die kollektive Verteidigung besteht in einem Gleichgewichtssystem von Militärbündnissen, in dem die Verbündeten ihren tatsächlichen oder potentiellen Gegnern gegenüberstehen. Ein solches System militärischen Kräftegleichgewichts kann multipolar sein wie das flexible europäische Gleichgewicht des 19. Jahrhunderts oder bipolar wie beispielsweise während des Kalten Krieges.

Davon zu unterscheiden ist, zweitens, die Vorstellung von kollektiver Sicherheit. Nach dem Ende des Kalten Krieges meinten einige Länder wie die Tschechoslowakei oder Vertreter der KSZE für einen kurzen Augenblick, daß es mit den Bündnissen und Blöcken nun vorbei sei. Jetzt sei der Moment der kollektiven Sicherheit gekommen, »einer für alle, alle für einen«, genau das, was man immer nach dem Ende eines Krieges sagt. Darum wurden auch nach dem Ersten Weltkrieg der Völkerbund und nach dem Zweiten die UNO gegründet. Genauso hatten nach den Ereignissen von 1989 einige Länder große Hoffnungen in die KSZE gesetzt;

inzwischen hat sie sehr an Bedeutung verloren. Zeitweilig wurde die kollektive Sicherheit als Ersatz für das Gleichgewicht oder für Militärbündnisse angesehen. Darüber hinaus bezeichnete man mit diesem Ausdruck – sei es in der zur Zeit von der UNO propagierten Form, sei es in Gestalt der der KSZE verbliebenen Aufgaben – auch eine Diplomatie der Vermittlung und gegebenenfalls der Konfliktvermeidung. Sie besteht weiterhin darin, Beobachter zu entsenden, ohne die wirkliche Überzeugung (wie sie einen Moment lang im Kuwaitkonflikt herrschte), daß bei einem Angriff die internationale Gemeinschaft zum Schutz des Opfers und zur Bestrafung des Täters eingreifen würde. Allerdings gewinnt die Vorstellung einer international verantworteten »Friedenserzwingung« (peace enforcement), die über die klassische »Friedenssicherung« (peacekeeping) hinausginge, immer mehr Anhänger.

Und drittens gibt es die Idee des Imperiums. Hier gibt es nur einen einzigen Pol, nur ein wahres Machtzentrum, das seine Peripherie zu steuern versucht. Wir leben gegenwärtig – gewissermaßen abwartend, ob Rußland oder irgendein anderes Land möglicherweise zu einer neuen Supermacht aufsteigt – in einer solchen Situation, und zwar auf globaler wie auf europäischer Ebene. Der industrialisierte Westen bildet dabei das imperiale »Zentrum«. Auf globaler Ebene sind dies die OECD-Länder inklusive Japan; und auf europäischer Ebene bilden die Länder der Europäischen Union und (sicherheitspolitisch gesehen) noch die Vereinigten Staaten und Kanada das Zentrum. Auch hier geht es darum, wie das Zentrum seine Beziehungen zur »Peripherie« steuert: d.h. wie der entwickelte Westen mit den Unruhen im Osten und im Süden fertig wird, die einander erstaunlich ähnlich sind. (Allerdings stellt sich noch das Zusatzproblem, daß es sich beim Westen um ein »Imperium« ohne Imperator handelt.) Und so läuft diese neue Konstellation in einigen Extremfällen praktisch auf eine Art »Rekolonisierung« hinaus: Ohne daß irgendeiner der Beteiligten die geringste Lust verspürte, alte Rollen in neuem Gewande zu übernehmen, müssen wir uns mit der Problematik »humanitärer Interventionen« auseinandersetzen oder der Idee eines internationalen Mandats bei der Verwaltung von Städten, Regionen oder Ländern, die Opfer von Anarchie oder Krieg geworden sind.

Risiken der NATO-Erweiterung und Versagen des Westens

Welche sicherheitspolitischen Optionen ergeben sich nun aus dieser Typologie für die Länder Zentraleuropas? Es gibt hier mehrere Positionen. Eine – im Prinzip die französische – läuft auf eine Verlängerung des Status quo hinaus: Die NATO soll als Struktur kollektiver Verteidigung bestehen bleiben, aber sie soll weder ihre Aufgaben noch ihre Mit-

gliederstruktur erweitern – und für die nicht aufgenommenen Länder muß man schließlich noch ein paar schöne Worte finden.

Eine andere Vorstellung sieht die Erweiterung der Mitgliederstruktur der NATO vor. (Einige Nostalgiker der nach dem Ende des Warschauer Pakts schnell in Mißkredit geratenen Vorstellung, Militärbündnisse durch Strukturen »kollektiver Sicherheit« zu ersetzen, würden gerne die NATO selbst aus einer Verteidungsorganisation in eine Organisation kollektiver Sicherheit umwandeln: etwa in Gestalt einer regionalen UNO-Organisation oder eines bewaffneten Arms der KSZE.) Und hier stellt sich sogleich die große Frage: erweitern, aber bis wohin? Wen aufnehmen? Wo verläuft die Grenze?

Und: Welche Konsequenzen hätte der Beitritt der Visegrád-Gruppe zur NATO-Verteidigungsgemeinschaft? Würde sich außer der Tatsache, daß die Länder Zentraleuropas das Lager gewechselt haben, nichts ändern? Der entscheidende Punkt ist natürlich das Verhältnis der zukünftigen NATO zu Rußland. In der amerikanischen Diskussion (aber auch in Frankreich: man denke etwa an die von Mitterand vorgebrachte Konföderationsidee) spielte das Argument eine wichtige Rolle, daß man den Russen auf keinen Fall das Gefühl vermitteln dürfe, man wolle sie isolieren und den cordon sanitaire der Zwischenkriegszeit wieder errichten. Wenn man das frühere Zentraleuropa in die NATO aufnähme, dann müsse dies von den Russen als feindliche Geste aufgefaßt werden; dies umso mehr, als Rußland selbst (jedenfalls unter Boris Jelzin) NATO-Mitglied werden möchte.

Derzeit allerdings wäre ein Beitritt Rußlands zur NATO kaum noch vorstellbar (und noch weniger ein Beitritt zur Europäischen Union) – es sei denn, es kämen ganz neue Faktoren ins Spiel (etwa eine von China ausgehende Bedrohung). Manche Russen glauben sogar, das eigentliche Problem liege in der Bedrohung durch den Süden (sie denken dabei vor allem an den Islam), dem alle Europäer und der ganze Westen die Stirn bieten müssen. Auch Charles de Gaulle meinte schließlich einmal, Rußland solle sich seiner selbst als kultiviertes und reiches Land bewußt werden, da es von China bedroht werde: von jenen »gelben Menschenmassen, die die Weiten Sibiriens in dem sicheren Wissen betrachten, daß sie eines Tages ihnen gehören werden«.

Aber die Problematik der strategischen Interaktion betrifft schließlich nicht nur die genannten beiden Extremfälle, die Frage des NATO-Beitritts der Visegrád-Gruppe bzw. die Frage einer Miteinbeziehung Rußlands. Es geht um die sicherheitspolitische Zukunft des südlichen und östlichen Europa. Soll man etwa Rumänien, Bulgarien, Albanien in westliche Bündnissysteme miteinschließen? Und was, vor allem, geschieht mit der Ukraine? Die Ukrainer sagen: »Wir gehören zu Zentraleuropa; wir sind eine mittelgroße Macht, und wir brauchen daher Sicherheitsgaran-

tien gegenüber Rußland.« Aus diesem Grunde möchten sie entweder der NATO beitreten oder mit den zentraleuropäischen Staaten ein analoges Bündnis gründen.

Die große Bewährungsprobe, der sich der Westen ausgesetzt sah und vor der er tragischerweise versagt hat, ist Jugoslawien. Es war deshalb eine Tragödie, weil sie vermeidbar gewesen wäre: Gleich zu Beginn des Konflikts hätte man das Problem durchaus in den Griff bekommen und eine Ausweitung des Krieges verhindern können. Aber der Westen gab vor, nichts von diesen fernen Problemen zu verstehen, und schließlich handelte es sich ja auch nicht um den Untergang der Welt, sondern bloß um das Ende Jugoslawiens. Hätte sich Ähnliches in Rußland oder in der Ukraine zugetragen, so wäre der gesamte Konflikt ganz anders verlaufen. Sobald sich die Gefahr eines Bürgerkrieges unter Einsatz von Nuklearwaffen abzeichnet, ist jeder betroffen. Sofort müsse etwas geschehen, heißt es da, sonst werden sie »den Planeten in die Luft jagen«. In der Tat droht Europa, vielleicht sogar der Menschheit, die größte Gefahr von einem mit dem Krieg zwischen Serbien und Kroatien vergleichbaren russisch-ukrainischen Konflikt. Für die Amerikaner, die heute die Sicherheitspolitik dominieren, haben jedenfalls die Frage der Kernwaffen im allgemeinen und das Problem der russischen Atomwaffen im besonderen viel höhere Priorität als Zentraleuropa. Daher die Anstrengung, nicht zur Destabilisierung Rußlands beizutragen. Dieser Position bleibt die Frage der Aufnahme Zentraleuropas in die NATO einstweilen untergeordnet, ebenso wie auch die Bosnienpolitik der Westmächte Rücksicht auf die proserbischen Kräfte in Rußland nimmt. Je mehr Jelzins Position in Rußland untergraben wird, desto mehr kommt das außenpolitische Argument, ihm nicht zu schaden, zum Zug und erschwert damit beispielsweise die westlichen Öffnungsversuche der NATO für die Länder Zentraleuropas.

Umgekehrt wächst in Zentraleuropa ebenso wie in allen Nachbarstaaten Rußlands das Schutzbedürfnis in dem Maße, wie die russische Politik von der Armee beeinflußt und auf die Wiedererrichtung des Imperiums abzuzielen scheint. Die Divergenz in Einschätzung und Einstellung zwischen den ost- und zentraleuropäischen sowie den westlichen Ländern, vor allem Amerikas, könnte beunruhigende Ausmaße annehmen.

Ein weiteres Problem betrifft die Grenzstreitigkeiten innerhalb der NATO-Allianz, konkret den griechisch-türkischen Präzendenzfall. Darf man Länder aufnehmen, die das Risiko eines Grenzkonflikts mit ihren Nachbarn in das Bündnis einbringen? Hier kann man, auch im Hinblick auf den Beitritt zur Europäischen Union, antworten: Wenn man schon Griechenland aufnimmt, dann kann man auch jeden anderen in den Club lassen. Schließlich leben wir schon etliche Jahre mit den türkisch-griechischen Grenzstreitigkeiten, und niemand kann unerträglicher sein als diese

beiden. Ihr Beitritt zur NATO hat keine Änderung ihrer politischen Kultur bewirkt, weder wurde die Macht der griechischen Militärs beschnitten noch die türkische Invasion auf Zypern verhindert, verringert haben sich allerdings die Gefahren eines Krieges. Dennoch bleibt die Frage: Würde sich bei einem polnisch-litauischen oder ungarisch-rumänischen Grenzkonflikt die NATO für Polen oder Ungarn im selben Maße wie für Belgien engagieren?

Grenzen – Minderheiten – Migrationen

Die dritte Ebene der Analyse – die wechselseitige soziokulturelle Durchdringung – ist gleichzeitig die wichtigste und die am schwierigsten zu erfassende. Abgesehen von den gewiß gravierenden Kriegsfällen im ehemaligen Ostblock (Ex-Jugoslawien, Kaukasien, Moldavien usw.: es sind immer noch viel zu viele, dennoch stellen sie bisher eher die Ausnahme dar als die Regel) hängt die Zukunft der europäischen Sicherheitspolitik vermutlich weitaus weniger von Faktoren des militärischen Gleichgewichts oder der Gefahr von Invasionen ab. Langfristig entscheidender scheinen mir die oftmals indirekten, nicht sofort greifbaren Einflüsse der Gesellschaften aufeinander: die Auswirkungen auf die Nachbarn, die Folgewirkungen einer militärischen oder sozialen Krise einer Region in anderen Ländern usw. Diese Wechselbeziehungen zusammenfassend läßt sich für alle europäischen Länder ein rapider Verlust an »societal security« feststellen.[2] Damit ist nicht einfach der Verlust sozialer Sicherheit gemeint (wenngleich sie durchaus einen Bestandteil davon ausmacht), sondern eine wachsende »soziokulturelle Unsicherheit«: Es geht um ein wachsendes Gefühl der Ungewißheit, Unüberschaubarkeit, Unsicherheit, das den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die soziale Identität betrifft und, nicht zuletzt mit Bezug auf die massiven Flüchtlingstragödien, für Zentral- und Westeuropa gemeinsam ist. Ich möchte dies an drei miteinander verbundenen Fragen andeuten: Grenzen – Minderheiten – Migrationen.

1. Grenzen: Ihr Verlauf dürfte innerhalb der zentraleuropäischen Region für die absehbare Zukunft wohl kaum bedroht sein. Nehmen wir ein Beispiel: Die Situation der ungarischen Minderheiten ist rein numerisch durchaus mit der der serbischen Minderheiten vergleichbar – Ungarn war im Juni 1920 bekanntlich der Hauptverlierer der Verträge von Trianon, und ein Drittel aller Ungarn lebt seither außerhalb des ungarischen Territoriums in den Nachbarländern. Aber hier hat sich die Mentalität geändert. In der Zwischenkriegszeit dachte jeder in Ungarn: Wenn wir Siebenbürgen zurückbekommen, wäre das ungarische Problem gelöst. Heute wird der Vertrag von Trianon immer noch als Ungerech-

tigkeit empfunden, aber kaum jemand hegt mehr die Illusion, durch eine Rückgabe der Gebiete sei dies wiedergutzumachen.

2. Minderheiten: In gewisser Weise sind die Zigeuner, von Norden nach Süden und von Osten nach Westen wie ein Pingpongball hin und her gespielt, zum Symbol einer neuen Instabilität des Kontinents geworden. Minderheiten implizieren nicht nur die Gefahr eines Konflikts, wenn sie verfolgt werden, sondern auch die Gefahr von Flüchtlingsströmen in das Mutterland. Dies kann das politische Leben im Inneren und die Beziehungen zu den Nachbarn schwer belasten. In diesem Sinne geben auch die indirekten Auswirkungen des Jugoslawienkonflikts Anlaß zur Sorge.

So nehmen sich viele Russen ein Beispiel an Milošević: Unsere heilige Pflicht, sagen sie, ist es, die Sicherheit der russischen Minderheiten in den Ländern der Ex-Sowjetunion zu garantieren. Wir erleben derzeit eine Verhärtung der russischen Politik unter dem Druck von nationalistischen Kreisen und Armeefraktionen, die ihre eigene Politik betreiben. General Lebeds 14. Armee in Transnistrien behauptet unverblümt (ob nun mit oder ohne Moskaus Segen), daß Transnistrien der russischen Föderation angehören müsse, wenn nicht freiwillig, dann mit Gewalt.

Diese Einstellung kann allerdings auch ansteckend wirken.

3. Migrationen: Wenn Minderheiten überall Verfolgungen ausgesetzt sind, wenn die Grenzen überall in Frage gestellt werden, vergiftet dies mit Sicherheit das politische Leben im Inneren der einzelnen Länder. Die Ungarn werden ihre Nachbarn wohl nicht angreifen, aber bei dieser ansteckenden Art von Vergiftung, die in allen Ländern zu beobachten ist, nehmen Nationalismus und Chauvinismus mit der Suche nach Sündenböcken zu. Darin beruht die indirekte Wirkung der Minderheitenfragen, die sich zu den direkten Folgen des Flüchtlingsstromes gesellt. Und dies wird sich auch auf Zentraleuropa auswirken.

Laut Meinungsumfragen wollen viele Polen, insbesondere jüngere, emigrieren, und sicherlich gilt dies in noch größerem Maße für die südosteuropäischen Länder Rumänien und Bulgarien. Umgekehrt wollen Flüchtlinge aus Ex-Jugoslawien oder Zigeuner (die rumänischen Flüchtlinge sind großteils Zigeuner) nach Polen, Tschechien oder in die Slowakei emigrieren. Hinzu kommen die Auswirkungen möglicher Bürgerkriege oder einer Verschlechterung der Lage in Rußland. Noch kommen die Russen eher, um zu arbeiten oder um Handel zu treiben als um wirklich zu emigrieren. Und Zentraleuropa, eingezwängt zwischen beiden, ist die Durchzugsregion für Emigranten auf ihrer Fahrt in den Westen – und der wiederum schickt sie, so die neue Politik Deutschlands und der Europäischen Union, in den Osten zurück.

So finden sich heute der Süden und Norden, der Westen und Osten Europas vereint in dem Gefühl einer sozialen und kulturellen Unsicher-

heit – einer Destabilisierung, die als Konsequenz der Öffnung erlebt wird. Gegen diese übergreifende Gefühlslage zeichnet sich – östlich wie westlich des ehemaligen Eisernen Vorhangs – die Tendenz ab, sich abzuschotten. Dabei wäre es vernünftigerweise angezeigt, die großen gemeinsamen Probleme auch gemeinsam zu lösen, ob es sich nun um Atomreaktoren, Einwanderungspolitik, den Kampf gegen den Drogenhandel oder um die Umweltpolitik handelt. Wenn sich aber die betroffenen Staaten nicht zusammentun – und d.h. solange sie nicht europäische (bzw. weltweite) institutionelle Formen der Zusammenarbeit entwickeln, die nicht nur die Zirkulation von Gütern, sondern auch von Menschen und Ideen zu steuern vermögen –, wird die wachsende soziokulturelle Durchdringung eher als Bedrohung erlebt und damit zur Gefahr werden. Soziale und kulturelle Ängste und ihre Kettenreaktionen könnten dann nicht allein auf der ökonomischen Ebene, sondern letztlich sogar für die diplomatisch-strategische Ebene der Machtpolitik extrem negative Folgen zeitigen.

Aus dem Französischen von Andrea Marenzeller

Anmerkungen

Der hier stark gekürzte Artikel basiert auf einem 1993 gehaltenen Beitrag zu einem Kolloquium über die Geopolitik Zentraleuropas. Die Ergebnisse des Brüsseler NATO-Gipfeltreffens im Januar 1994 finden somit keine Berücksichtigung. Kürzungen und Zwischenüberschriften stammen von der Redaktion.

1 Mit dem Ausdruck »Visegrád-Gruppe« werden (nach dem in Visegrád abgeschlossenen regionalen Wirtschaftsabkommen zwischen diesen Ländern) die Tschechische und Slowakische Republik, Polen und Ungarn bezeichnet.

2 Vgl. O. Weaver, B. Buzan et al., Identity, Migration and the New Europe, London 1993.

Claus Leggewie

SPACE – NOT TIME? RAUMKÄMPFE UND SOUVERÄNITÄT

Skizzen zu einer »Geopolitik« multikultureller Gesellschaften

Samuel Huntington hat die These aufgestellt, die zusammen- und ineinanderwachsende Weltgesellschaft sei nunmehr, nach dem Wegfall des über mehr als vier Jahrzehnte vorherrschenden Ost-West-Konflikts und nach der transnationalen Durchdringung der nationalstaatlichen Ökonomien, vornehmlich durch die Konkurrenz von Welt*bildern* und *kulturellen* Identitätsmustern gekennzeichnet. Nicht mehr so stark von politisch-wirtschaftlichen Blöcken beherrscht und nicht länger so markant durch nationalstaatliche Territorien begrenzt, sei die politische Oberfläche des Globus von nun an kulturregional geschichtet und kulturhegemonial gewichtet. Die These ist, ob ihres impliziten »Kulturrassismus« und ihres agonalen Tons, auch als westliche Apologie der eigenen Kulturhegemonie, einer zum Teil wütenden Kritik unterzogen worden.[1]

Doch enthält sie mindestens eine richtige Beobachtung. Herkömmliche, nationalstaatlich dimensionierte Souveränität wird durch zwei starke Einflüsse verformt: Sie wird supranational übergangen und ethnisch-regionalistisch unterlaufen. Dadurch werden in der Tat die traditionellen Ordnungsgrößen des internationalen Staatensystems obsolet, die einem »natürlich-metrischen«, im wahrsten Sinne des Wortes raumgreifenden Begriff des Staates (nach dem Modell der Landnahme) verpflichtet waren und staats- bzw. völkerrechtlich die Kongruenz von Staatsvolk und Territorium postulierten. Wenn nach dem irreversiblen Wegfall der bipolaren Blockspannung nun im Weltsystem eine doppelte Tendenz zur Globalisierung und Fragmentierung erkennbar ist, wird auf der einen Seite durch die permanente Vernetzung der kommunikationsfähigen Weltgemeinschaft und die extreme Verkürzung der Kommunikations- und Transportzeiten die rhetorisch-utopische Figur des »Weltdorfes« zum realen Topos. Auf der anderen Seite schweben unterhalb dieses globalen Standardmusters zwischen den überkommenen Gliederungseinheiten (Nationalstaaten) und Oppositionen (Zentrum/Peripherie) nunmehr unkalkulierbare ethnisch-kulturelle Fraktale. Auch die Konstrukte *race* und *gender* nehmen als neue Markierungen und attraktive Selbstdefinitionen rasch an Bedeu-

tung zu. Damit verliert die Flächendimension globaler politischer Konflikte, die für Grenzziehungen und Grenzkonflikte grundlegend war und bis heute, gerade nach dem Fall des Ordnungs-Kondominiums der Supermächte, die Konfliktszenarien bestimmt, langfristig immer mehr an Bedeutung.

Meine These ist, daß an ihrer Stelle »immaterielle« Grenzziehungen und Demarkationslinien jenseits und innerhalb nationalstaatlicher Ordnungs- und Gliederungsgrößen an Bedeutung gewinnen. Die unausrottbare Hoffnung des Kosmopolitismus war, daß dieser Zerfallsprozeß der antagonistischen Staatenordnung den Durchbruch zur supranationalen politischen Gemeinschaft der Völker herbeibringen könnte. Aber unter dem rasant zerschmolzenen Eispanzer des Kalten Krieges erblühen neue, auf den ersten Blick chaotische und völlig unberechenbare Konfliktpotentiale, die nicht mehr an herkömmlichen Raumparametern festzumachen sind. Die Kategorie des Raums wird in einer »konstruktivistischen« Perspektive nachhaltig virtualisiert. Dieser Vorgang unterhöhlt auch die Fundamente der überkommenen Geopolitik. Der alte historisch-geographische Realismus, der zum Beispiel die Konflikte und die Stellung Deutschlands in Europa aus seiner Mittellage ableitete, ist nachhaltig erschüttert. Auch Huntingtons Alternative eines Kulturregionalismus bleibt hier ganz konventionell. Eine zeitgemäße Geopolitik (wenn danach Bedarf besteht) muß die andere Bedeutung des Raums, insbesondere die Bedeutungszunahme unsichtbarer Grenzen, ins Auge fassen und in ihren Wirkungen analysieren.

Als Prolog und historischen Fall möchte ich zunächst die Konfliktstrukturen der franko-algerischen Rassengesellschaft vor 1962 in Erinnerung rufen, die nicht durch eine formale Apartheid mit strikter räumlicher Rassentrennung gekennzeichnet, sondern von unsichtbaren Grenzen durchzogen war. Sodann möchte ich eine Replikation dieser *invisible frontier* in postmodernen »Rassengesellschaften« aufgreifen – am Fall Kaliforniens, des ersten (postmodernen) multikulturellen Flächenstaates der Welt. Schließlich soll die Kategorie des Multikulturalismus, den seine Verächter immer noch als Landnahme durch fremde Eroberer identifizieren (und an die Wand malen), theoretisch mit der Kategorie des Raums in der postmodernen Weltgesellschaft verknüpft und auf den komplexeren Begriff der Situation hin erweitert werden.

Algerischer Prolog[2] *– die Pathologie unsichtbarer Grenzen*

Nach der kontinuierlichen Proletarisierung durch die europäische Landnahme und einem rasanten Wachstum war die eingeborene, arabisch-berberische Bevölkerung seit dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

über vorkoloniale soziale und ethnische Schranken hinweg entwurzelt und verarmt. Lediglich eine schmale Schicht von Bauern und mit der Kolonialverwaltung kooperierende Mittelschichten konnten sich aus der egalisierten Masse der *indigènes* herausheben. Die in mehreren Auswanderungswellen entstandene »europäische« Gesellschaft im kolonialen Algerien (1830-1962) setzte sich aus Grundbesitzern, Exportkaufleuten, Militärs, Beamten und Verwaltungsangestellten, kleinen Selbständigen und Lohnarbeitern zusammen. Die Sozialstruktur dieser siedlungskolonialen Minderheitsherrschaft unterscheidet sich insofern von den übrigen französischen und britischen Kolonialstaaten, als in Algerien – gewissermaßen *top down and bottom up* – eine vollständige europäische Gesellschaft implantiert war. Vor allem die kleinen *pieds noirs,* die ihre Arbeitskraft verkaufen mußten oder nur magere Renditen aus kleinem Landbesitz und Handel zogen, standen unter ständiger Angst vor Proletarisierung. Gerade für sie war die Aufrichtung einer Rassenschranke gegenüber der autochthonen Bevölkerungsmehrheit unverzichtbar, weil sie damit den Preis ihrer Arbeitskraft unter dem Schutz des kolonialen Protektionismus steigern konnten und eine klassenübergreifende Allianz der weißen *classes populaires* mit den siedlungskolonialen Eliten möglich war, während auf der eingeborenen Seite das politische Gewaltverhältnis mit dem juristischen Ausnahmestatus eine soziale Ausdifferenzierung des ländlichen und zunehmend städtischen Proletariats nachhaltig verhinderte. Hier liegt die Wurzel für einen säkularen Auswanderungsprozeß nach Norden, dessen Folgen bis heute spürbar sind.

Die Siedler waren nach Nordafrika gegangen, um dort eine profitable Existenz aufzubauen. Der *Colon* lebte hemmungslos nach der Parole *enrichissez-vous!,* meist als *homme nouveau,* der seine überseeische Existenz aus dem Nichts geschaffen hatte und nun rasch zu Geld zu kommen trachtete. »Nichts als der Tod bremst ihn in seiner frenetischen Energie. Er zerstört und baut auf nach seiner Vision, die nicht unbedingt die beste ist. *›Toujours plus oultre!‹* könnte seine Devise lauten. Ohne Plan und Methode verändert er die Landschaft, bildet sie nach seiner Vorstellung, richtet sich irgendwo ein, um zu suchen (...). Parallel zu diesem Dünkel des Machers stellt er den Tand des Parvenus zur Schau (...). Oder er posiert als *›grand Seigneur‹,* als *›bourgeois gentilhomme‹,* der peinlichst jede Mesalliance mit den Eingeborenen vermeidet, als wenn blaues Blut in seinen Adern flösse. Oder – was genauso unerfreulich ist – er rühmt sich ausdrücklich wie ein von Geld umnebelter Bauernlümmel seiner ultraplebejischen Herkunft«, schreibt ein Kritiker im Jahre 1955 über die »Persönlichkeit des Siedlers«.[3] Die koloniale Wirklichkeit blieb, allen Pazifizierungserfolgen zum Trotz, immer gewalttätig. Trotz der alten Distanz gegen das ursprüngliche »Säbelregime« der Kolonialarmee, die über Landarbeit

oder merkantile Arbeit die Nase rümpfte, wurden Eroberertum und Pionierideologie des Militärs Leitbilder der sozialen Organisation und »Demonstration einer physisch ausgeübten Übermännlichkeit«.[4]

Vor diesem Hintergrund ist nun die spezifische Form der Rassendiskriminierung zu sehen, die nicht als extreme, räumlich dokumentierte Apartheid erscheint, aber die Imagination beider Seiten des kolonialen Gewaltverhältnisses beherrscht. Die algerische Rassengesellschaft – kein sozialer Archaismus, sondern Produkt der Moderne des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts – war kastenartig und konservativ. Soziale Rollen wurden in ihr durch die Rassentrennung zugewiesen und dienten als lebenslanges »Korsett« (Memmi). Da generalisierte Rechts- und Tauschbeziehungen fehlten, war der entscheidende Interaktionsmodus zwischen *colons* und *colonisés* auf allen Ebenen die Gewalt, aber es bedurfte keineswegs ihrer permanenten manifesten Anwendung. Der Rassismus in Algerien war nicht doktrinär zur natürlichen Vormacht einer »Herrenrasse« stilisiert, sondern eine alltägliche Attitüde, die geradezu als körperlicher Reflex verinnerlicht war. Zwar fühlten sich die Siedler gelegentlich auch als Vorkämpfer des Abendlandes und ausgesuchte Zivilisationsbringer; aber dieses okzidentale Superioritätsgefühl wurde durchkreuzt durch das widersprüchliche Verhältnis zum Mutterland, das sich bis in das Drama des Befreiungskrieges steigerte, der auch als eine »antikoloniale« Sezession der *pieds noirs* von Frankreich zu verstehen ist. Schon um die Jahrhundertwende kursierte unter den Siedlern die Parole *»Êtes-vous Français? – Algériens nous sommes!«*. Dahinter standen nicht nur ökonomische und administrative Differenzen zu Paris, sondern auch das Gefühl der »Algerienfranzosen«, die ja nur zum Teil französischer Herkunft waren, zu einem nordafrikanisch-mediterranen *melting pot* geworden zu sein, aus dem Araber natürlich ausgeschlossen waren.

Das Verhältnis zu ihnen war hochgradig ambivalent. Der ganze Wunsch des Siedlers ging dahin, ganz *chez soi,* also endlich ohne die Kolonisierten leben zu können. Aber ohne sie konnte er gar nicht existieren. »Dieser unverträgliche Widerspruch erfüllt ihn mit Raserei und Haß, die sich jederzeit und bei jeder noch so unpassenden Gelegenheit (...) am Kolonisierten entladen können. Und das nicht nur bei Polizisten oder sonstigen Repräsentanten der öffentlichen Autorität, die in der Kolonie ungeahnte Entfaltungsmöglichkeiten fanden. Ich habe mit Erstaunen beobachtet, wie sich friedliebende Beamte und Lehrer, ansonsten wohlerzogen und gut beleumundet, urplötzlich bei kaum nenneswerten Anlässen in tobende Ungeheuer verwandelten«.[5] In dieser Labilität kommen die Unvollkommenheit bürgerlicher Vergesellschaftung und die Lücken im okzidentalen Verhaltenskodex zum Vorschein. Die Überzeugung vom angeblich inferioren Status des Eingeborenen schlug um in eine Selbsterniedrigung der

Einwanderer. So schwankte ihre psychische Disposition ständig zwischen Mediokrität und Ekstase, Gemütlichkeit und Katastrophenangst.

Der Verkehr mit den Eingeborenen war einerseits anonymisiert – als Bezug auf eine indifferente Masse –, andererseits hochgradig personalisiert durch die direkte Berührung mit den eingeborenen Arbeitskräften und Mittelsmännern, ähnlich wie auch die politisch-ökonomischen Verhältnisse innerhalb der Siedlergruppe persönlich und klientelistisch organisiert waren. Umso stärker waren nun die informellen Schwellen zwischen den ungleichen, antagonistisch verbundenen Gruppen anzuheben und zu beachten. Die Siedler trugen, darin konform mit der französischen Kolonialideologie, die Leitidee der Assimilation wie ein Banner vor sich her und realisierten bzw. imaginierten sie in Form einer »brüderlichen« franko-arabischen Assoziierung. Dieses System war also kein Apartheid-System im engeren Sinne, sondern machte die räumlich schwach strukturierte Rassendifferenz zur »Seelenarbeit«. In den persönlichen Beziehungen des Alltags herrschte ein generöser Paternalismus vor, der sich auch darin äußerte, daß man die Autochthonen duzte. Doch auf der kollektiven Ebene gab es die Entscheidung, »von den Arabern keine Notiz zu nehmen« (Nora). So wurde die enge alltägliche Nachbarschaft und die unfreiwillige »soziale Promiskuität« zwischen Siedlern und Eingeborenen wegrationalisiert. Sowohl in den Städten wie in den Kolonisationszentren herrschte eine faktische Kohabitation, keineswegs die für Rassengesellschaften typische Segregation in Homelands oder Bantustans. Umso wichtiger war deshalb die bewußtseinsmäßige Distanzierung, die beiden Seiten unsichtbare, aber wirksame Grenzen auferlegte. Der *Kampf um Anerkennung,* hier in der kolonialen Variante der Dialektik von Herr und Knecht, konnte auf Dauer, nach dem zwangsläufigen Scheitern der asymmetrischen Assimilation, nur im Inferno enden, so daß sich auch die ungleichen Nachbarn in einem terroristischen Guerillakrieg gegenseitig massakrierten.

Exkurs: Zur Soziologie des Raumes – Inversion von Raum und Zeit?[6]

Raum ist keine prominente soziologische Kategorie. Durch ihn erhalten jedoch nach klassischer Auffassung die sozialen Begrenzungsprozesse eine »unvergleichliche Festigkeit und Anschaulichkeit«. Georg Simmel hat als besondere Qualitäten des Raumes seine Exklusivität, Rahmung und Fixierung herausgearbeitet und bereits die Dynamik angedeutet, die sich aus der Wanderung von großen Menschengruppen und der Anwesenheit von Fremden ergibt, welche die statische Opposition von nah und fern auf eigenartige Weise aufheben. Der Raum hat in sozialer Hinsicht keine substantielle Qualität, wie es Geographen und Geopolitiker gelegentlich unterstellen, wohl aber ist Raum ein wesentlicher »Träger und Ausdruck

soziologischer Wechselwirkung«. Raum ist die formale Außenhaut »seelischer Inhalte«, die wiederum an die phänomenale Unmittelbarkeit des Raumes anschließen.

Der kalifornische Urbanist Edward W. Soja hat zu Recht den Historizismus und die mangelnde geographische Sensibilität der Soziologie beklagt. »Raum wird in der Regel als fest, tot, undialektisch behandelt; Zeit hingegen als Reichtum, Leben, Dialektik, der aufschlußreiche Kontext für kritische Gesellschaftstheorie«.[7] In der europäischen, geschichtsphilosophisch überladenen Tradition hat die besondere Emphase des Nacheinander in der Tat die angemessene Berücksichtigung des Nebeneinander behindert. Der Raum blieb in der Regel der Geographie als einer harmlosen Hilfswissenschaft überlassen, die die anspruchsvollen Konzepte anderer Disziplinen mit Material anzufüllen hatte. Diesem Manko unterlag auch die politische Theorie, deren geopolitische Außenseiter-Strömung durch ihre ideologische Bindung noch zusätzlich kompromittierte.

Gegen diesen Strich haben »postmoderne« Geographen und Urbanisten, insbesondere von der amerikanischen Westküste, den Historizismus der europäischen Sozialtheorie »dekonstruiert« und das Konzept des Raums *(spatialisation)* in den Mittelpunkt gerückt. Der Ort dieser Revision – maßgeblich der äußerste Westen des Westens um die aus dem Rahmen fallende Megalopolis Los Angeles – dürfte kaum zufällig sein. In dieser Region sind nämlich die von Simmel herausgearbeiteten soziologischen Grundmerkmale – Exklusivität, Rahmung und Fixierung – exemplarisch auf den Kopf gestellt. In der kalifornischen *world-city* überlappen sich die Räume mehrerer Weltregionen wie »Fenster« eines Computerprogramms; der hyperurbane Raum sprengt den Rahmen wie die moderne Malerei, und seine räumliche Dynamik überschlägt sich in dem Maße, wie Zeit und Geschichte stillzustehen scheinen.

Kalifornische Variationen – Theme parks and fault lines[8]

Eine paradigmatische Stelle in Tom Wolfes Roman »The Bonfire of Vanities« und viele amerikanische Filme erzählen den Alptraum heutiger Metropolenbewohner: sich durch einen verhängnisvollen Irrtum in einem unbekannten Gebiet, womöglich in einem von Gangs beherrschten Slum, zu verfransen und dort einer gänzlich fremden und unsicheren Welt ausgeliefert zu sein, deren Sprache und Gewohnheiten man nicht kennt, deren Signale man nicht versteht und deren Gewalt man folglich schutzlos ausgeliefert ist. Die Kehrseite dieses unter allen Umständen zu vermeidenden Risikos ist, daß sich die begüterten Bewohner in sogenannten *fortress cities* räumlich und sozial abschotten und ihre eigenen Nachbarschaften

zu veritablen Festungen ausbauen, die von privaten Sicherheitsdiensten rund um die Uhr beschützt werden.

Die Metamorphose der urbanen Öffentlichkeit zu einer inkohärenten Struktur »unberührbarer« Nachbarschaften und einer »Ökologie der Angst« (Mike Davis) läßt sich besser als an den Ostküstenstädten der Vereinigten Staaten am Beispiel der kalifornischen Megacity Los Angeles belegen. Eine »Gegend« wie die sprichwörtliche Bronx gibt es dort nicht mehr. Die *City of Angels,* die aus fünf Counties mit 150 Cities mit etwa fünfzehn Millionen Einwohnern besteht und zuletzt durch die größten »Rassenunruhen« in der jüngeren Geschichte der Vereinigten Staaten auf sich aufmerksam machte, kann als der »fortgeschrittenste Beobachtungsposten« (Adorno) der hier thematisierten Raumkämpfe gelten: Entstanden nicht infolge bestimmter, sondern gegen alle geographischen Opportunitäten, somit Ausbund hollywoodesker Wunschmaschinen, kommt L.A. einer multikulturellen »Gesellschaft der Fremden« sehr nah. Durch ständige Immigration aus dem Mittleren Westen, Mittelamerika und von der anderen Seite des Pazifik ist hier ein solches Maß an ethnischer Diversifikation erreicht, daß bald keine Gruppe mehr die kulturelle Hegemonie für sich reklamieren kann, weil es buchstäblich keine ethnische Bevölkerungsmehrheit mehr gibt. Auch der US-typische Gegensatz von Weißen und Schwarzen ist hier – trotz der einschlägigen Dramaturgie des Rodney King-Falles und seiner Folgen[9] – durch asiatische und »lateinische« Immigranten in letzter Zeit relativiert worden. L.A. ist eine gigantische Transitmetropole. Als sprichwörtlich autogerechte Stadt ist sie vollkommen auf motorisierte Mobilität eingestellt, die keinen Platz mehr für urbanistische Zentralisierung und keinen Gedanken mehr an klassische demokratische Öffentlichkeit läßt.[10] Beider Abwesenheit schlägt sich in der Siedlungsstruktur als extreme vertikale Zerstreuung und rasante Mobilität der Bodenbesitzer nieder, in der Sozialstruktur in Gestalt geradezu »drittweltlicher« Arbeitsverhältnisse und Besitzverteilungen. Auf dem (sandigen, aber künstlich bewässerten) Wüstenboden Kaliforniens vollzieht sich eine radikale Virtualsierung der sozialen Welt, der dem hier nicht zufällig angesiedelten Disneyland der internationalen Medien- und Kommunikationskonzerne immer neue Nahrung gibt. Der Voluntarismus dieser Welt ist faszinierend und beinahe immun gegen die Gegenindikationen der »Ideologiekritik«. Der selbstreferentielle, unverbrüchliche Optimismus der polyglotten Metropole, die angeblich »alles zusammenbringt«[11], wird indessen dauernd konterkariert durch allerhand »Mißverständigungen«. Deren Anlässe sind zumeist harmlos, ihre Folgen aber können fatal sein. In den Nischen der Hyperrealität gedeiht eine Superhysterie und – von Fall zu Fall – rohe Gewalt.

So muß man die *riots* vom April 1992 wohl weniger als Rassen- oder

Klassenkrieg interpretieren denn als Kommunikationskatastrophe, deren Ereignis durch die spezielle Raumstruktur von Los Angeles vorprogrammiert war. Die durch funktionelle Arbeitsteilung und moralische Kommunikationen gewährleistete Kohärenz älterer Metropolen, die z.B. in den Akkulturationsmodellen der Chicago School[12] beschrieben worden ist, besteht hier nicht (mehr). Das Wesen der heutigen Segmentierung liegt nicht vordringlich in der Selbstabschließung der Nachbarschaften durch expliziten Ausschluß Gebietsfremder; die Übertretung vollzieht sich auch nicht in Form der »Invasion« (Burgess) anderer Zonen. Freizügigkeit und Mobilität bleiben weithin gewahrt. Es gibt in L.A. weder klassische Ghettos noch einen öffentlichen Raum. So wie die endlose Stadtlandschaft sich nach außen als »Themenpark« ausgestaltet, ist sie von »Bruchlinien« durchzogen.[13] Werden sie übertreten und verletzt, können gewalttätige Raumkämpfe die Folge sein. Die Konflikte brechen aus, wenn Ortsfremde die ihnen verborgenen Signale mißdeuten oder ignorieren, die ihnen ein bestimmtes soziales Verhalten auferlegen bzw. verbieten. Dadurch sind sie gegebenenfalls »zur falschen Zeit am falschen Ort«. Unsichtbar im Wortsinne sind diese Bruchlinien für den ungeübten Betrachter (z.B. den ortsunkundigen Touristen, aber eben auch für die große Zahl der Angelinos, die nicht *street smart* sind). Wer zu lesen bzw. zu dechiffrieren versteht, der kann die Zeichen, z.B. die *tags* oder Graffiti an der Wand so deuten, daß ihm die Grenzverläufe zwischen den Einflußzonen bestimmter Jugendgruppen, der letzte Stand der Immobilienspekulation und *the hottest places* klar werden – und sich folglich »korrekt« verhalten. Das Restrisiko erzeugt die »Ökologie der Angst« und schränkt die räumliche Mobilität ein, ohne daß die Permeabilität des sozialen Raumes durch explizite Verbote beschnitten werden müßte. Stadtregierung und das Los Angeles Police Department sind eher Bestandteil dieser neotribalen Struktur als ein ihr übergeordnetes Gewaltmonopol.

Diese *race society,* deren Pluralisierung sich seit den letzten großen Unruhen von Watts (1965) deutlich zeigt, hat auch ihre Pathologien. Robert Altman hat jüngst in seinem Film »Short Cuts« anhand von zehn Episoden aus der Mittelklasse von L.A. die Effekte dieses angestrengten Lebens im permanenten Ausnahmezustand[14] beschrieben – eine banale Indifferenz des *tout va bien,* die sich die Urlaubsstimmung auch nicht durch vorbeidriftende Frauenkadaver verdrießen läßt, die Hausfrauenarbeit mit kunstgerechtem Telefonsex kombiniert und die Folgen tödlicher Verkehrsunfälle problemlos virtualisiert, als handele es sich bei den Opfern um die dahingerafften Stehaufmännchen aus Zeichentrickfilmen. Ein anderer Film, Joel Schumachers »Falling down«, führt vor, wozu das altmodische Bedürfnis nach »Flanieren« in L.A. ausarten muß, nämlich zum Amoklauf eines unfreiwilligen Killers, der die stillschweigenden

Übereinkünfte verletzt und die Kodierungen knackt – und folglich am Ende der Geschichte im Kugelhagel über die Brüstung des Santa Monica Piers in den Pazifik geblasen wird.

In ähnlich überentwickelten Gesellschaften wird derselbe Trend zur Privatisierung der öffentlichen Sicherheit sichtbar, begleitet von einer Debatte über die Notwendigkeit, gegen mafiose Zirkel, Bandenbildung und alle Formen der Gewaltkriminalität in den Ballungszentren mit geeigneteren Mitteln vorzugehen. Diese Erbschaft des Ost-West-Konfliktes – ein zerbröseltes Gewaltmonopol im Inneren gegeneinander hochgerüsteter Gesellschaften – haben beide Blöcke gemeinsam zu tragen, die beiden Blockführer allen voran. Die zum Teil in schrillen Tönen geführte, von der etablierten Soziologie deshalb gemiedene Debatte über »Reurbanisierung« hat einen interessanten soziopolitischen Kern: Sie verrät die Verlegenheit des staatlichen Gewaltmonopols, noch Sicherheit für alle zu gewähren, geht also an die Grundsubstanz staatlicher Legitimität. Allmählich sind auch harmlose Großstädte einzuteilen in geschützte und unsichere Viertel, die sich durch spektakuläre Gewalteruptionen und angesichts statistisch ausweisbarer Verbrechensdichte in regelrechte *no-go-areas* verwandeln können. Auch im internationalen Tourismus – durch überschüssige zeitliche und finanzielle Ressourcen reicher Bewohner der nordwestlichen Welthälfte und die Entwurzelung im südöstlichen Teil des Globus *die* säkular boomende Nachkriegsbranche – beschränken spektakulär aufgemachte, durch massierte PR-Aktionen kaum noch korrigierbare Berichte über Gewalt- und Terroranschläge auf Touristen vom wilden Kurdistan bis Miami Vice die freiwillige Mobilität in die »Sonnengebiete« nachhaltig.

Selbst eine um Nüchternheit bemühte Aufzählung von Fakten mag dem Leser als überzogenes Horrorszenario erscheinen. Auch die etablierte Sozialwissenschaft läßt sich ungern die Laune verderben. In der Tat gilt es, im Hinblick auf eine zeitgemäße »Soziologie der Katastrophe« die Proportionen zu wahren. Gebiete, von deren Betreten abzuraten war, hat es immer gegeben, wahrscheinlich mehr als heute. Sicher gab es auch »früher« berüchtigte Stadtviertel, in die sich angesehene Bürger, bisweilen auch die Polizei nicht hineintrauten. Kriegerisch verwüstete Zonen und Landstriche mit krimineller Reputation wurden schon immer gemieden. Das Maß an kollektiver Unsicherheit ist auch deswegen gestiegen, weil sich hochentwickelte Gesellschaften mit zunehmendem Reichtum mehr und mehr in die Illusion verstrickt haben, sich gegen jedes Lebensrisiko versichern und alle Unsicherheiten, inklusive des biologischen Todes, verdrängen und minimieren zu können. Wir sind bei einem Höchstmaß an Gewaltsensibilität und Selbstdisziplinierung angelangt, das womöglich lebensfremd ist und nun seinen Preis fordert.

Die klassische Stadtsoziologie hat gezeigt, wie Stadtviertel und Nachbarschaften in bezug auf ihre Grundstückspreise, ihre infrastrukturelle Ausstattung, ihre sozio-ethnische Komposition und ihr Prestige Zyklen von »gut« nach »schlecht« (und zurück) durchliefen. Das Thema der unsichtbaren Grenze zwischen »besseren Vierteln« und »Problemarealen« ist hier bereits entfaltet. Meine These ist, daß dieser Zyklus neuerdings rascher verläuft, wobei sich die Demarkierungen zwischen den sozialen Gruppen und Milieus dank höherer Mobilität und wachsender Atomisierung weiter immaterialisieren, also rasant bis zur physischen Unmerklichkeit virtualisieren. In dem Maße, wie die Simultaneität und Synchronizität der globalen Kommunikationsgemeinschaft die zeitlichen Differenzen zwischen weit entfernten Regionen minimieren und Geschichte dadurch ständig deaktualisieren[15], wird der Raum der unmittelbaren Umgebung von einer abhängigen Variable der »Raumerfüllung« selbst zu einer elementaren Kraft der »sozialen Wechselwirkungen«. Das städtische Protestpotential – von der populistisch aufgepeitschten Sanktionswahl bis zum Massenaufruhr und Pogrom – bündelt Irritationen, die aus diesem scheinbaren Stillstand der Zeit und der unfaßbaren und verwirrenden »Beschleunigung« des Raums hervorgehen. Nicht mehr der klassische Nationalchauvinismus, auch nicht Ethnizität im ursprünglichen Sinne, prägen die Anerkennungskämpfe der Gegenwart[16], sondern die unsichtbar gewordene Einheit der Region, des Stadtviertels oder der Nachbarschaft. Sie sind Ausgangspunkte heutiger sozialer Bewegungen, gleich ob diese ökologisch-bürgerrechtliche Ziele verfolgen oder rechtspopulistische Aversionen mobilisieren oder bereits wieder faschistoiden Charakter besitzen. Diese Trends zu immaterieller Segregation und Separation werden durch einen weiteren Globalisierungsschub der Kommunikation[17] und die weitere Virtualisierung der Konsumvorgänge[18] nicht etwa korrigiert oder aufgehoben, sondern wahrscheinlich noch akzentuiert. Nur mit höchster ziviler Anstrengung erscheint dagegen eine »Wiedereröffnung« des öffentlichen Raums vorstellbar, die die klassischen Theorien der Zivilgesellschaft wohl ebenso hinter sich lassen muß wie die Vorstellungen einer herrschaftsfreien Diskursgemeinschaft.[19]

Europäische Metamorphosen: Multikulturalismus und Ethnozentrismus[20]

Kalifornien gilt in Europa weithin als negative Utopie eines überdrehten, bürgerkriegsträchtigen Kulturpluralismus. Ein derartiges »Patchwork der (ethnischen) Minderheiten« läuft dem im Abendland hochgehaltenen Universalismus zuwider und scheint durch keine noch so weiche Nationalstaatskonstruktion regierbar zu sein. Daß in Kalifornien und anderen Teilen der USA endgültig die amerikanische Ideologie des *melting pot*

kollabiert und sich ethnozentrische Bewegungen explizit gegen den originären Grundkonsens der Republik wenden, erhöht noch die Bedenken gegen den theoretischen und praktischen Nachvollzug des Multikulturalismus unter europäischen Bedingungen. Europa scheint auf sichererem Grund zu stehen. Die pluralistische Perforation der Nationalstaatlichkeit scheint hier noch nicht so weit gediehen zu sein, so daß eher eine Stärkung des Nationalstaats in seinen räumlichen Grenzen die zeitgemäße Antwort auf die nach 1989 gegebene Verunsicherung durch offene Grenzen, transnationale Wanderung und kulturelle »Überfremdung« zu sein scheint. Daß Nationalstaaten historische Konstrukte von mehr oder minder großer Plausibilität sind, die von intellektuellen Trägergruppen konzipiert worden und in das Massenbewußtsein abgesunken sind, dürfte mittlerweile ein nicht nur in der akademischen Welt verbreiteter Gemeinplatz sein. Weniger durchgedrungen ist die Ahnung, daß die Legitimationskraft des nationalen Mythos angesichts der grenzüberschreitenden Realprobleme sinkt – trotz des nationalistischen Getöses, das ganz Europa wieder erfaßt hat, und der Abschottung oder gar ethnischen Säuberung eingegrenzter Territorien. Diese Vorgänge sind nicht, wie oft behauptet wird, ein Beleg für die Stärke nationaler Identität, sondern eher Ausweis ihrer dahinschwindenden Verbindlichkeit, was durch immer gewagtere und radikalere Rhetorik übertüncht wird.

Dieser Sachverhalt erinnert daran, daß staatlich-bürokratische Herrschaft letztlich immer einer kulturellen Legitimation bedarf, die sich in räumliche und ethnische Formen kleiden kann (aber nicht muß). Die kulturelle Legitimationsbasis nationaler »Gehorsamserwartung« (Max Weber) wird durch den Prozeß »funktionaler Ausdifferenzierung« in kulturell indifferente Subsysteme (Recht, Wirtschaft etc.) unterlaufen und durch die wachsende internationale Interdependenz ihres Kerns beraubt. Öffentlichkeit und Politik in »alteuropäischer« Definition umschloß als übergreifende Einheit lokale Ökonomien (Hauswirtschaften), im Prozeß der Nationbildung assoziierten sich regionale Grundherrschaften. Heute ist es umgekehrt: Die national-politischen Parameter unterschreiten bei weitem die globalen Netze der Kommunikation, Ökonomie und Technologie, so daß sie dysfunktional und reine Ideologie werden. Diesem Trend entspricht eine wachsende segmentäre oder ethnisch-kulturelle Differenzierung, die allerdings auch nicht mehr mit den Grenzen der alten Nationalstaaten (im Sinne der europäischen Staatenordnung vor 1945 oder 1914) übereinstimmt, sondern sich infinitesimal in pseudohomogene Ethnien zersplittert.

Am politischen Raumbegriff gemessen, sind multikulturelle Gesellschaften, wie wir das Resultat dieser gegenläufigen Bewegungen auch bezeichnen können, »ortlose«, raumtranszendente Gebilde, in denen sich unbekannte Leute (Fremde) treffen, die schwer dechiffrierbare Botschaften

(Symbole) austauschen und eine Vielzahl optionaler und ephemerer Beziehungen eingehen. Hierin stehen sie noch ganz in der Tradition moderner Gesellschaftsbildung. Allerdings gehen sie über diese hinaus, indem sich symbolisch und territorial schwer fixierbare Cluster ergeben, die weder den zweckrationalen Voraussetzungen nationaler Identität (Verträge zwischen gleichberechtigten Interessenten) genügen noch eine gemeinsame wertrationale Basis (kulturelle Nähe und Gleichrichtung) besitzen.

Diese Situation stellt für homogenitätsorientierte (autoritär-monokratische wie kontinental-republikanische) Staatstheorien eine Katastrophe dar. Man kann aber auf die alte, frühneuzeitliche Ausgangssituation verweisen, die sich in der neuen ethnisch-religiösen Pluralität Europas zu reproduzieren scheint, in dem sich neuerdings wieder höchst »ungewohnte« Identifikationsangebote überlagern: Das Aufziehen des Eisernen Vorhanges ließ getrennte west-, mittel- und osteuropäische Kulturtraditionen ineinanderfließen, was wegen der höchst asymmetrischen Interpenetration von Ökonomie (Abwicklung der Staatswirtschaften), Politik (Demokratisierung) und Kultur (Alltagsliberalisierung) erhebliche Transplantationsprobleme aufwirft und sich bereits als wechselseitige »Ethnisierung« niederschlägt (Ossis versus Wessis). Dieser *culture clash* reaktualisiert die ältere, bisher meist indifferent hingenommene, durch Migration vorwiegend aus südlichen Weltregionen bedingte »Durchmischung«.

Darunter befindet sich die Europa am »fremdesten« erscheinende Gruppe von Immigranten aus dem »islamischen Gürtel« von Marokko bis Indonesien. An ihnen läßt sich die von territorialen Bindungen abstrahierte Multiplizierung von Loyalitätsbindungen und Identifikationschancen demonstrieren, die man als kulturpluralistische Clusterbildung beschreiben könnte. In der fiktionalen und wissenschaftlich-pädagogischen Literatur wird diese Raumenthobenheit und diversifizierte Heimatorientierung als eine Lage »zwischen den Welten« beschrieben: Immigranten neuen, sehr viel mehr als früher transitorischen Typs fühlen sich dem Herkunftsland verbunden (Nationalgefühl), verspüren in der Regel aber auch Loyalitäten zum Aufnahmeland und entwickeln ein kollektives Wir-Gefühl der Zwischenlage (z.B. als »Deutsch-Türken«).[21] Sie beziehen sich, in der Fremde oft mehr als ursprünglich, auf die angestammte Religion des Islam und praktizieren sie überwiegend nach den Regeln des westlichen Säkularismus. Sie unterhalten starke familiäre, nachbarschaftliche und vereinsförmige Gemeinschaftsbeziehungen, bewegen sich aber auch in der anonymen Gesellschaftsstruktur der westlichen Großstädte und Ballungsgebiete, etc.

Man muß diese prekären Zwischenlagen nicht einzig als soziales Problem begreifen, sondern als Ausdruck einer zunehmend voluntaristischen Milieubildung, die modernen Menschen dank des sogenannten Individualisierungsprozesses auch abverlangt wird, wenn sie ihr »Gebiet«

nicht verlassen. Die Bekräftigung von »Gleichheit und Differenz« durch die sogenannten *beurs,* die Angehörigen der in Frankreich geborenen und großgewordenen Einwandererkinder arabischer Herkunft, und die Debatte um die »doppelte Staatsangehörigkeit« in der Bundesrepublik Deutschland und das kommunale Wahlrecht in anderen Staaten der Europäischen Union sowie die Minderheitenrechte im Gebiet der gesamten KSZE verweisen auf diese komplizierten Anerkennungskämpfe, die weder mit dem abrupten Rekurs auf die christlich-abendländische Tradition noch mit der Hoffnung auf die patriotische Wirkung säkular-liberaler Verfassungen entschieden werden können. Die Loyalität der Auswanderer gehört weder dem ihnen in der Regel abweisend gegenübertretenden Nationalstaat (eher funktionierenden industriellen Arbeitsgemeinschaften oder ethnisch geprägten Geschäftsbeziehungen und den in der Alltagskultur entwickelten Privatgemeinschaften) noch dem Herkunftsland. Zu ihm (Türkei, Maghrebstaaten, Pakistan usw.) behalten die meisten eine sentimentale, familienorientierte Beziehung, die jedoch in vielen Fällen nicht mehr stark genug ist, um im Alter eine Rückkehr an die angestammten Plätze zu garantieren.

Der Mainstream von Politik, Staatsrecht und öffentlicher Meinung kann sich nicht von der überholten, in Hinsicht auf eine europäische Unionszugehörigkeit völlig obsoleten »Übel-Theorie« verabschieden, die besagt, daß Mehrfachstaatsangehörigkeiten unter allen Umständen zu vermeiden seien. Er läßt verschränkte Loyalitätsansprüche nicht gelten und keinerlei rechtlichen Pluralismus zu. Die Fiktion eindeutiger Legalität kann aber die Legitimationsprobleme multikultureller Gesellschaften nicht mehr bewältigen, weil postmoderne Staatlichkeit nicht mehr auf die Vorstellung eines geschlossenen *power containers* (Anthony Giddens) rekurrieren kann. Als solche haben es die europäischen Nationalstaaten noch mit Mühe (und höchst unterschiedlichem Erfolg) vermocht, territorial eingrenzbare ethnische Minderheiten mit entsprechenden Freiheitsgarantien auszustatten und religiösen Minoritäten effektive Kultusfreiheiten einzuräumen. In vielen Fällen weisen separatistische Strömungen (z.B. im Baskenland) und Religionskonflikte (vor allem in Nordirland) auf erhebliche Mängel dieser föderativen und kultischen Dezentralisierung hin. Noch viel weniger sind die Nationalstaaten in der Lage, die »unsichtbaren Grenzen« der kulturellen Differenzierung staatsrechtlich und politisch adäquat einzufangen. Liberale Theoretiker verweisen (nobel, aber lebensfremd) auf die zwingende Kraft universalistisch-individualistischer Prinzipien; die kommunitaristische Kritik bleibt zweideutig im Hinblick auf den Patriotismus und den Tugendkatalog, den sie »Gemeinschaftsfremden« abverlangt. Multikulturalismus ist eine blinde Stelle der meisten kommunitaristischen Autoren. Es gibt aber auch keine »Kommunikationsrationalität« zur Erar-

beitung und Geltung verbindlicher Spielregeln auf der Basis gemeinsam geteilter Minimalüberzeugungen, gegenseitiger Toleranz und unumstößlicher Menschenrechte. Erst recht fehlen neue politische Institutionen, innere KSZEs gewissermaßen, die sich der Prävention, Schlichtung und Beendigung kultureller Konflikte widmen.

Epilog: Jenseits von Raum und Zeit – Situationen

Jenseits kulturpessimistischer Befürchtungen stellt die mögliche Inversion von Raum und Zeit die Gesellschaftstheorie vor gewaltige Herausforderungen. Es wäre banal, die historizistische Präferenz für Zeit und Geschichte nun simpel durch ein Faible für Raum (und Geopolitik) abzulösen. Es gilt vielmehr, übergeordnete Begriffe und Konzepte zu finden, die beider Konvergenz und Differenz erfassen. Nach meinem Dafürhalten ist dazu das Konzept der Situation am besten geeignet, in dem räumliche und zeitliche Bestimmungen zusammenfallen. Dieses Konzept muß nun eingepaßt werden in eine Theorie der kulturellen Dynamik postmoderner Gesellschaften, in denen funktionale und kulturelle Differenzierung immer stärker auseinanderzuklaffen beginnen. Dazu liegen, außer sporadischen Begegnungen der Philosophie mit dem Terminus Situation, eher »schmutzige« Theorien parasoziologischer Art vor: In den quasigeheimen Schriften der »Lettristischen« bzw. »Situationistischen Internationale« aus den fünfziger und sechziger Jahren, die nur entlegene, avantgardistische Künstler- und Subkulturkreise beeinflußt hat, steht der Begriff der Situation im Mittelpunkt. Guy Debord, ein geistiger Kopf dieser Bewegung, die zu den Vorläufern der antiautoritären Revolte gerechnet wird, thematisiert in seinem Hauptwerk »Die Gesellschaft des Spektakels« (1957) als einer der ersten Heutigen das Verschwinden der Zeit und die Immaterialisierung des Raums. Den Stadtraum erfuhren diese umherschweifenden Theoretiker nicht mehr als aus »Dingen« zusammengesetzt oder als Kulisse von Waren und Macht, sondern als Ensemble »konstruierter Situationen«.[22] Diese Annahme ist heute weit ins Alltagsbewußtsein eingedrungen, hat aber noch zu wenig theoretische Schärfung erfahren.[23] In Systemtheorien kommen Situationen nur als kommunikationsverzerrende Randbedingungen in den Blick, in Theorien kollektiven Handelns fallen rational kalkulierte Akte in ein Meer von Situationskontingenzen. Für eine anspruchsvolle Theorie multikultureller Gesellschaften muß der *konstitutive* Situationsbezug menschlichen Handelns betont[24] und in einer interkulturell aufgefächerten Urteilslehre durchdacht werden, in der das originär politische Denken als »Kommunikationsrationalität« seine einstige Rolle gegenüber Zweck/Mittel- und Systemrationalitäten ein Stück wiedergewinnen könnte.[25]

Anmerkungen

1 Samuel Huntington, The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs,* Sommer 1993, und die Debatte im gleichnamigen *Foreign Affairs Reader,* New York 1993; vgl. auch das Interview mit Huntington in der *Frankfurter Rundschau* vom 14. August 1993, S. 5.
2 Ich beziehe mich hier auf meine ältere Arbeit: Siedlung, Staat und Wanderung. Das französische Kolonialsystem in Algerien, Frankfurt/New York 1979, S. 122 ff. und S. 148 ff., sowie auf die Berichte von Aimé Dupuy, La personnalité du colon, in: *Revue d'Histoire Economique et Sociale,* 1-2, 1955, S. 77 ff. und S. 176 ff.; Albert Memmi, Portrait du colonisé, Paris 1957; Pierre Nora, Les Français d'Algerie, Paris 1961; Frantz Fanon, Les Damnés de la Terre, Paris 1961.
3 Dupuy, a.a.O., S. 189 f.
4 Nora, a.a.O., S. 60.
5 Memmi, a.a.O., S. 96.
6 Ich beziehe mich hier auf die klassische Skizze von Georg Simmel, Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft, Kapitel IX der Soziologie, 1908, Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1992, sowie auf Edward W. Soja, Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory, London/New York 1989.
7 Soja, a.a.O., S. 11.
8 Zum Folgenden beziehe ich mich vor allem auf Mike Davis, City of Quartz. Excavating the future in Los Angeles, London/New York 1990; David Rieff, Los Angeles. Capital of the Third World, New York 1991; Reyner Banham, Los Angeles. The architecture of four ecologies, London 1990; Roger Keil, Weltstadt - Stadt der Welt, Münster 1993. Für wichtige Anregungen danke ich Mike Davis und Svenja Falk.
9 Vgl. dazu H.R. Madhubuti (Hg.), Why L.A. Happened. Implications of the '92 Los Angeles Rebellion, Chicago 1993; M. Davis, L.A. was just the beginning. Urban Revolt in the United States, Westfield/N.J. 1992; und Institute for Alternative Journalism (Hg.), Inside the L.A. Riots, New York 1992.
10 Vgl. dazu Michael Sorkin (Hg.), Variations on a Theme Park. The New American City and the End of Public Space, New York 1992.
11 So der Slogan des von Peter Sellars organisierten L.A. Festivals 1990.
12 R.E. Park/E. Burgess, The City, Chicago 1967; vgl. auch P. Saunders, Social Theory and the Urban Question, New York, 2. Auflage 1986.
13 So der Schriftsteller Rubén Martínez, The Other Side. Fault Lines, Guerilla Saints and the True Heart of Rock n'Roll, London/New York 1992.
14 Hinzu kommt noch die unwiderlegbare, nach außen hin nonchalant vertretene Gewißheit, im räumlichen Bereich eines kommenden Erdbebens zu leben, das in der vermutlichen Stärke eines *big bang* dem urbanen Leben der Megalopolis ein definitives Ende bereiten dürfte. Die Zeit steht still, aber der Boden bewegt sich. Vgl. zu Los Angeles auch mein Buch: Alhambra. Der Islam im Westen, Reinbek 1993, Kapitel 1.
15 Vgl. dazu Georg Franck, Die neue Währung: Aufmerksamkeit. Zum Einfluß der Hochtechnik auf Zeit und Geld, in: *Merkur 8*, 1989, S. 688 ff., und mein Vortrag zu den ZDF-Tagen der Fernsehkritik 1993, »Fernsehen kann gar nicht aktuell sein«, wird 1994 in der Zeitschrift *Medium* erscheinen.
16 Vgl. dazu Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a.M. 1993, und Claus Leggewie, Multikulturalismus und Bürgergesellschaft, in: Hella Mandt (Hg.), Die Zukunft der Bürgergesellschaft in Europa, Baden-Baden 1994 (in Vorb.).
17 Z.B. der *communication highway* mit der Möglichkeit, etwa 500 Programme zu empfangen und interaktiv zu bedienen.
18 In Gestalt von Teleshopping und den Besuch von sogenannten *shopping malls,* einer Miniaturisierung des städtischen Themenparks.
19 Vgl. Craig Calhoun (Hg.), Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass., 1992.
20 Dieses Kapitel führt Überlegungen aus der neuen Einleitung zu meinem Buch: Multikulti. Spielregeln der Vielvölkerrepublik, 3. Auflage Berlin 1993, weiter.

21 Vgl. dazu die von Zafer Senocak und mir herausgegebene zweisprachige Aufsatzsammlung: Deutsche Türken - Türk Almanlar. Das Ende der Geduld, Reinbek 1993.
22 Eine einfühlsame Neuinterpretation der Gruppe versuchen Roberto Ohrt, Phantom Avantgarde. Eine Geschichte der Situationistischen Internationale und der modernen Kunst, Hamburg 1990, und Marcus Greil, Lipstick Traces. Von Dada bis Punk. Kulturelle Avantgarden aus dem 20. Jahrhundert, München 1992, S. 157 ff.
23 Gernhard Giesen hat den Begriff der Situation mit ihrer spezifisch raum-zeitlichen Bestimmtheit und selektiven Funktion in einer evolutionstheoretischen Sicht auf die Postmoderne erörtert: Die Entdinglichung des Sozialen, Frankfurt a.M. 1991, S. 159 ff.
24 Vgl. dazu im Anschluß an John Dewey Dietrich Böhler, Rekonstruktive Pragmatik, Frankfurt a.M. 1985, sowie Hans Joas, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M. 1992.
25 Vgl. dazu den bereits 1939 geschriebenen Text von Talcott Parsons, Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns, Frankfurt a.M. 1994.

Juan J. Linz

STAATSBILDUNG, NATIONBILDUNG UND DEMOKRATIE

Eine Skizze aus historisch vergleichender Sicht

Staatsbildung und Nationbildung sind zwei sich überschneidende, aber begrifflich unterschiedene Prozesse.[1] Soweit sie sich überschneiden, sind sie weitgehend untrennbar ineinander verzahnt, doch dort, wo sie sich nicht überschneiden, handelt es sich um jeweils eigene Prozesse.[2] In meinem Beitrag konzentriere ich mich auf letzteren Aspekt. Staats- und Nationbildung sind historische Prozesse, in beiden Fällen geht es um ursprünglich westeuropäische und neuzeitliche Entwicklungen, die sich vom Westen aus mit unterschiedlichem und gelegentlich nur begrenztem Erfolg auf die ganze Welt ausgebreitet haben.[3] Es sind Prozesse, die sich auch in Europa nicht immer erfolgreich und unangefochten vollzogen haben.

Im europäischen Kontext ging die Staatsbildung der Nationbildung historisch voraus. In einigen Ländern dauerte es sogar ziemlich lange, bis der zweite Prozeß einsetzte.[4] Im Idealfall müßten zumindest in mancher Hinsicht beide Prozesse entweder gleichzeitig oder nacheinander zu sogenannten Nationalstaaten führen. Doch ein solches ideales Ergebnis dieses Doppelprozesses ist in der Praxis eher die Ausnahme. Echte Nationalstaaten lassen sich vermutlich an zehn Fingern abzählen. Unter der Vielzahl von Staaten auf dieser Welt finden sich einige Nationalstaaten im strengen Wortsinn; andere sind etablierte Staaten, die in manchen Fällen mehrere Nationen umfassen oder auf einer dominanten Nation beruhen, aber in unterschiedlichem Ausmaß von nationalen Bewegungen in Frage gestellt werden; und schließlich gibt es Nationen ohne eigenen Staat. Wenn alle potentiellen Nationen jene besondere nationale Identität entwickeln sollten, die zu einem mehr oder weniger erfolgreichen Prozeß der Nationbildung führt, dann wären viele Staaten der Erde in ihrer Existenz bedroht.

Nun könnte man – wie jene Anhänger des Nationalismus, die in der Selbstbestimmung der Völker einen der höchsten Werte sehen – die Auffassung vertreten, alle Nationen sollten danach streben, für ihre Kultur und Identität ein »Dach« in Form eines eigenen Staates zu errichten. Mehr noch: auch jene Menschen, die bislang noch keine nationale Identität anstreben, müßten zum Kampf für eine Eigenstaatlichkeit aufgerufen wer-

den. Die Welt müsse eine Welt der Nationen sein; und es dürfe keinen Staat mehr geben, der nicht mit einer Nation identisch sei, und keine Nation, die kein Staat sei. Leider ist die Zahl potentieller Nationen bekanntlich um ein Vielfaches größer als die gegenwärtige Zahl der Nationen mit oder ohne Staat und noch viel größer als die Zahl der Staaten der Erde.

Wir sprechen zwar von den Vereinten Nationen, doch tatsächlich haben wir es mit den Vereinten Staaten der Welt zu tun. Es gibt allerdings nur sehr wenige, vor allem unter den Intellektuellen, die sich die Idee zu eigen gemacht haben, daß wir uns nach Möglichkeit für einen Prozeß der Staatsbildung einsetzen sollten, auch wenn damit nicht die Bildung von Nationalstaaten gemeint ist. Dies impliziert, daß es möglich sein muß, sogenannte »Staatsnationen« zu bilden, das heißt Staaten, deren Bürger ihnen jene Loyalität entgegenbringen, die nach Meinung der Nationalisten nur die Nation verdient. Wie wir noch sehen werden, ist dies keineswegs unmöglich, auch wenn dies den Verzicht auf die Idee bedeuten kann, jeder Staat müsse danach streben, ein Nationalstaat im klassischen Sinne zu werden.

Diesen Problemen möchte ich nachgehen und schließlich eine Reihe von Fragen formulieren, die für eine künftige Forschung Anregungen geben könnten.

Der Unterschied zwischen Staatsbildung und Nationbildung

Nationalistische Ideologen wie der Katalane Prat de la Riba haben stets den Unterschied zwischen Staat und Nation betont. So lesen wir bei ihm: »Der Staat blieb von der Nation in einem grundlegenden Sinne getrennt, weil der Staat eine politische Organisation war, eine nach außen unabhängige Macht, im Innern die oberste Gewalt mit militärischen und finanziellen Mitteln zur Wahrung seiner Unabhängigkeit und Machtstellung.« Demgegenüber war für ihn die Nation »eine organische, natürliche Einheit. Sie bestand unabhängig von den Gesetzen, von denen sie nicht anerkannt wurde, und aufgrund der Tatsache, daß sie natürlich gewachsen war, unterschied sie sich klar erkennbar von den künstlichen Gebilden des Menschen und unter diesen ganz wesentlich vom Staat.«[5] Der Kapuzinerpater Evangelista de Ibero brachte im Jahr 1906 in einem nationalistischen Katechismus für die Basken dieselbe Überzeugung in einer stärker gefühlsbetonten Sprache zum Ausdruck.[6] Theoretiker des Nationalismus betonen unermüdlich den natürlichen Charakter der Nation im Gegensatz zur Künstlichkeit des Staates. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß die Nation das Ergebnis der Entwicklung einer Kultur ist und eine auf sie gegründete Identität ein ebenso künstliches Gebilde ist wie der Staat.

Beide, Staaten und Nationen, sind demnach »Kunstwerke«, um einen Ausdruck von Jacob Burckhardt zu gebrauchen[7], das Ergebnis bewußter

Anstrengungen von Führern. Unter dieser Perspektive geht es darum, die Schwierigkeiten und Erfolge der beiden Prozesse besser zu analysieren und zu untersuchen, in welchem Maße sie sich ergänzen oder einander zuwiderlaufen. Die Aufgabe, funktionsfähige Staaten zu errichten, ist gewiß alles andere als einfach, doch der »Aufbau« einer Nation dürfte, vor allem gleichzeitig mit der Errichtung eines Staates, noch weit schwieriger sein. Diese Aufgabe wird paradoxerweise beträchtlich erleichtert, wenn der Staat sich in einer Krise befindet oder in Auflösung begriffen ist. Tatsächlich ist überall dort, wo keine komplexe und strukturierte Bürgergesellschaft *(civil society)* besteht, die Formierung einer Nation in gewisser Hinsicht besonders einfach. Die Errichtung von modernen Staaten setzt ein Mindestmaß an differenzierter Bürgergesellschaft voraus. Dazu bedarf es beispielsweise einer Rechtskultur, die auf einem hohen Standard der Rechtswissenschaften beruht, und ohne diese ist es fast unmöglich, einen halbwegs effizienten Beamtenapparat zu errichten, ohne den kein moderner Staat auskommt. Darüber hinaus ist eine produktive und überwiegend monetäre Wirtschaft erforderlich, so daß es möglich ist, Steuern in Geldform zu erheben.

Diese Überlegungen sind besonders bedeutsam für eine Diskussion der Entwicklungen in der ehemaligen Sowjetunion, wo sich der Staat in einer Krise befindet oder gar kurz vor der Auflösung steht, wo einer Partei, die den Platz des Staates eingenommen hatte, jede Legitimitätsgrundlage entzogen ist und wo es nur schwache Ansätze einer Bürgergesellschaft gibt. Wo derartige Bedingungen vorherrschen, scheint die Formierung von Nationen einen einfachen Ausweg aus der Krise zu bieten.[8] Unter diesem Blickwinkel ist es verständlich, daß der Nationalismus in der gegenwärtigen Krise so stark geworden ist.

In einer Reihe europäischer Länder, genauer gesagt in den erfolgreicheren mittelalterlichen Monarchien, zog sich der Prozeß der Staatsbildung über mehrere Jahrhunderte hin: von der Macht der Stände zur absoluten Monarchie, nach der Französischen Revolution dann zur konstitutionellen Monarchie und schließlich zur Phase der Demokratisierung. Dieser lange Prozeß war das Ergebnis dynastischer Kriege und Eheschließungen, in deren Verlauf Territorien hinzugewonnen oder verloren wurden und aus denen für die verschiedenen Kronländer unter demselben König der Staat hervorging: Länder, die später einer zentralen königlichen Macht und Bürokratie und in den konstitutionellen Monarchien einer zentralen Gesetzgebung unterworfen wurden. Dieser Prozeß führte zum Aufbau einer mehr oder weniger schlagkräftigen Armee, einem einheitlichen System der Besteuerung und der Staatsfinanzen, einer zunehmenden Vereinheitlichung des Rechtssystems und einer klaren Festlegung der Grenzen und schließlich zu einem Wandel in der Stellung der Untertanen, die zu

Bürgern ihres Staates wurden. Lange Zeit hindurch gab es kaum Versuche, eine gemeinsame Kultur oder gar eine gemeinsame Sprache durchzusetzen, auch wenn das Prinzip des *Cuius regio eius religio* ein grundlegendes gemeinsames Wertesystem schuf.[9] Die Loyalität des Adels und der Geistlichkeit, noch mehr aber die des einfachen Volkes galt einem Herrscher, und wenn er ein Territorium eroberte oder verlor, so übertrugen dessen Bewohner ihre Loyalität ohne besondere Schwierigkeit auf den neuen Herrn. Tatsächlich wählten viele Adlige den König, dem sie dienstbar sein wollten, unabhängig von ihrer Herkunft.[10]

Die Monarchien Westeuropas, deren Grenzen relativ frühzeitig festgelegt waren – Portugal, Spanien, England und Wales, Schottland, Frankreich und in geringerem Maße die skandinavischen Monarchien –, erzeugten unter ihren Beamten und Untertanen ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Stolzes, das man als protonationalistisch bezeichnen könnte. Diese Empfindung bestand auch in den territorial zersplitterten Königreichen, beruhte jedoch nicht auf einer gemeinsamen Sprache. Zu welchem historischen Zeitpunkt dieses Empfinden zu einer Art Nationalgefühl wurde, läßt sich schwer feststellen. Mit Gewißheit kam es zu einem solchen Umschwung nach der Französischen Revolution, zum Teil als Ergebnis der Verbreitung des jakobinischen Republikanismus, zum Teil auch als Folge des Widerstands gegen Napoleon.

Im Zuge der Einführung einer Rechtsgleichheit für alle Staatsbürger und der beginnenden Demokratisierung wurden diese Staaten zunehmend zu Nationalstaaten. Die republikanische Einstellung war zweifellos mit dem Aufkommen des Nationalismus verknüpft, doch wir dürfen nicht vergessen, daß es vor dem 20. Jahrhundert in Europa nur sehr wenige Republiken gegeben hat. Es gab Versuche, aus Effizienzgründen die an den Höfen und innerhalb der Verwaltung gesprochene Sprache zur Verkehrssprache der Gesamtbevölkerung zu machen, gelegentlich sogar noch vor der Durchsetzung allgemeiner Rechtsnormen. Die erfolgreichsten Varianten der Schriftsprache breiteten sich natürlich im Sprachgebrauch immer weiter aus, doch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts waren solche Veränderungen nicht Bestandteil eines gezielten Prozesses der Nationbildung. Statt dessen vollzog sich dieser Prozeß in den genannten westeuropäischen Staaten langsam und weitgehend ungeplant.

Nun könnte man behaupten, daß die Staatsbildner, wären sie sich über die Implikationen der Nationbildung stärker im klaren gewesen, diesen Prozeß schon vor dem 20. Jahrhundert wesentlich weiter hätten voranbringen können. Doch ist Westeuropa eine Welt von Staaten, die sich zu Nationalstaaten entwickelten, noch bevor die mit der Bildung von Nationen verknüpften Ideen eine vorherrschende Position erlangt hatten. Infolgedessen sind diese Staaten trotz des Aufkommens eines peripheren

Nationalismus in Spanien, Frankreich und dem Vereinigten Königreich (mit Ausnahme Nordirlands) bis heute eine machtvolle gesellschaftliche Realität geblieben. Als die Krise des Francoregimes den spanischen Nationalismus in Frage stellte und zum Ausbruch eines heftigen Nationalismus bei den nationalen Minderheiten führte, sprachen fast alle Führer der nationalistischen Bewegungen, um das Wort »Spanien« zu vermeiden, vom »Staat« oder vom *Estado español*. Sie lehnten zwar – aus Überzeugung oder aus propagandistischen Gründen – die spanische Nation ab, aber nicht den spanischen Staat.

Nationbildung von Staats wegen und multinationaler Staatszerfall

Das 19. Jahrhundert erscheint als das Zeitalter der Nationbildung und bei den unterdrückten Nationalitäten als das des Traums von der Nationbildung. Bei näherem Hinsehen ergibt sich allerdings ein etwas anderes Bild. Es hatte schon seinen Sinn, wenn Massimo D'Azeglio, ein liberaler Politiker aus Piemont, nach der italienischen Einigung im Jahr 1860 den Ausspruch tat: »Italien ist geschaffen, jetzt gilt es, Italiener zu schaffen«, womit er zum Ausdruck brachte, daß es zwar gelungen war, mit weitgehend traditionellen Methoden einen Staat zuwege zu bringen, daß die Lösung der Aufgabe einer Nationbildung jedoch erst noch bevorstand. Trotz des in Deutschland seit den Anfängen des 19. Jahrhunderts stark ausgeprägten Nationalismus war der von Bismarck geschaffene deutsche Bundesstaat Bestandteil eines Prozesses der Staatsbildung unter der Führung Preußens, dessen Eliten einer Nationbildung, von der sie eine Demokratisierung des Staates befürchten mußten, zum Großteil mißtrauisch gegenüberstanden.[11] Nach der Reichseinigung verstärkten sich der Nationalismus und die Bemühungen zur Schaffung einer Nation zunehmend, doch das Zweite Reich beseitigte weder vollständig die kulturelle und sprachliche Vielfalt noch die Vertretung kleinerer Nationalitäten im Reichstag.

Und in der Tat beruhte der Aufstieg des Pangermanismus in Österreich und bis zu einem gewissen Grad auch in Deutschland in hohem Maße auf der Feindseligkeit gegenüber einem Staat, der nicht gewillt war, den Prozeß der Nationbildung radikal zu verfolgen. So ist es kein Zufall, daß Hitler in »Mein Kampf« seine heftige Abneigung gegenüber der deutschen »Staatsgläubigkeit« zum Ausdruck bringen sollte.[12]

Es war also die Existenz von Kernstaaten wie Preußen und Piemont mit ihren Beamten, Diplomaten und Offizieren, welche den Intellektuellen, Professoren, Lehrern, protektionistisch eingestellten Nationalökonomen und Geschäftsleuten die Arbeit der Nationbildung ermöglichte, die dann später zu einem extremen Nationalismus führen sollte.

Für die »kleinen Völker« in Ost- und Südosteuropa unter der Herrschaft der Donaumonarchie und des Zarenreichs war die Lage ganz anders. Dort übernahmen während unterschiedlicher Phasen unterschiedliche Gruppen die Aufgabe, eine Nation außerhalb des Staates und in Opposition zu diesem zu schaffen.[13] Das war unter den von Hroch untersuchten Völkern z.B. bei den Tschechen, den Litauern, den Esten und den Slowaken der Fall. Die frühen Träger der nationalen Idee dachten nicht an die Möglichkeit, einen Staat zu errichten, und der Traum von einer Eigenstaatlichkeit rückte nur sehr langsam in den Vordergrund ihres Denkens. Die Sache lag etwas anders in Norwegen, wo die Existenz quasistaatlicher Organe die Auflösung der Union mit Schweden (1905) erlaubte. Selbst im Fall des Großherzogtums Finnland konnten dessen quasistaatliche Institutionen für den Zweck der Nationbildung genutzt werden, ohne den zaristischen Staat in Frage zu stellen, was sich erst änderte, als die Zaren sich auf eine Russifizierungspolitik verlegten. Doch erst die Niederlage der Habsburger Monarchie im Ersten Weltkrieg und die durch die Februarrevolution in Rußland ausgelöste Krise machten die Bildung neuer Nationalstaaten möglich.[14]

Der Erfolg dieser Bemühung beruhte weitgehend auf außerhalb der Region angesiedelten internationalen Faktoren und indirekt auf den westlichen Ängsten vor der bolschewistischen Revolution. In einer Reihe von Fällen waren die Nation und die nationalistische Bewegung schwach, und die Sowjets konnten ihre Zentralmacht zurückgewinnen, selbst wenn sie den aufstrebenden Nationen gewisse Zugeständnisse machten, die zum Teil in der Praxis bald wieder zurückgenommen wurden. Der Verlauf der Grenzen dieser neuen Staaten war zum großen Teil ungewiß und deckte sich nicht unbedingt mit den ethnisch-sprachlichen Grenzen. Ihre Bevölkerungen waren in der Regel weder national noch sprachlich homogen, was einem Irredentismus benachbarter Nationen und Staaten Vorschub leistete. Das Resultat war eine starke Neigung zur Nationbildung, welche wiederum zur Instabilität dieser Staaten beitrug. Das Streben nach einer eigenen Nation untergrub die Loyalität einer großen Zahl von Bürgern in diesen Gesellschaften und sollte später zu ihrem Zerfall oder ihrer Anfälligkeit beitragen; das betrifft die Tschechoslowakei, Polen und das von den Serben dominierte Jugoslawien.

Heute will es manchen so scheinen, als wären der jugoslawische und der sowjetische Staat durch die neuerwachten Nationalismen gesprengt worden. Doch dabei übersehen wir leicht, daß die neuen unabhängigen Staaten in vielen Fällen das Resultat des Handelns staatlicher Machthaber sind, die auf der einen Seite Gefühle der nationalen Zugehörigkeit mobilisieren und auf der anderen an der staatlichen Struktur und an den Ämtern festhalten, die sie bereits bekleiden, und die die staatlichen Grenzen verteidigen, auch wenn diese nicht mit ethnischen, sprachlichen oder kultu-

rellen Grenzen zusammenfallen. Die baltischen Staaten bilden hier bis zu einem gewissen Grad eine Ausnahme.

Für die nahe Zukunft ist die Frage entscheidend, ob ein Prozeß des demokratischen Staatsaufbaus in Angriff genommen wird, der all jene mit einschließt, die auf den Territorien der ehemaligen Sowjetrepubliken und heute unabhängigen Staaten leben, oder ob die Nationbildung Priorität erhält und es unmöglich machen wird, daß Menschen mit unterschiedlicher nationaler Geschichte und kultureller Identität zusammenleben.

Schwierigkeiten bei der Nationbildung

Unser Ausgangspunkt bei den folgenden Erörterungen ist, daß die Nationbildung entgegen den Vereinfachungen der Befürworter des Selbstbestimmungsrechts – jede Nation ist auf natürliche Art ursprünglich gewachsen und hat ein Recht auf einen eigenen Staat – in den meisten Teilen der Welt ein schwieriger und zuweilen mit extrem hohen Opfern verbundener Prozeß ist. Darüber hinaus ist die Bildung von Nationen nach unserer Meinung nicht in jedem Fall notwendig, um jene kulturelle Vielfalt zu schützen oder zu erreichen, der wir heute einen so hohen Wert beimessen. Und schließlich ist es im 20. Jahrhundert wesentlich schwieriger als im 19. Jahrhundert, aus jedem bestehenden Staat einen Nationalstaat zu machen. Bemühungen in diese Richtung können im Gegenteil in vielen Teilen der Erde den Prozeß des Staatsaufbaus gefährden oder gar völlig vereiteln.

Um die Richtigkeit unserer Behauptungen zu zeigen, müssen wir nun nachweisen, daß es legitime demokratische Staaten geben kann, die keine Nationalstaaten im strengen Sinne des Wortes sind und in denen dem Staat durchaus bis zu einem gewissen Grad jene Loyalität und emotionale Unterstützung entgegengebracht wird, die angeblich nur bei Nationen möglich sind.

Umgekehrt sind unserer Meinung nach diejenigen, die sich mit einer Nation identifizieren, nicht unbedingt auf den Aufbau eines Nationalstaates angewiesen, wenn ein multinationaler Staat ihrer Kultur und Identität ein »Dach« bieten kann, ohne eine bestimmte nationale Exklusivität anzustreben, wie dies bei der traditionellen Nationalstaatsbildung der Fall war.

Wir werden bei unserer Analyse eine neue Terminologie benötigen, mit der sich Nationen innerhalb eines Staates, die keine Nationalstaatlichkeit anstreben, unterscheiden lassen von Staaten, die zwar gewisse Merkmale mit Nationalstaaten gemeinsam haben, jedoch nicht zu einer Politik der Nationbildung übergehen. Die letzteren sind Staaten, die wir als »Staatsnationen« bezeichnen könnten; sie wären multinational oder zumindest multikulturell. Doch wir sind dabei, vorzugreifen, und bevor wir unsere Thesen weiterentwickeln, müssen wir uns einige grundlegende Tatsachen

vor Augen führen, die in der intellektuellen und erst recht in der politischen Debatte über den Nationalismus leicht außer Betracht gelassen werden.

Entgegen den nationalistischen Ideologien ist eine Nation keine Naturerscheinung, die an einem bestimmten magischen Punkt ihrer Entwicklung plötzlich eine Staatlichkeit für sich beansprucht. Darauf hat besonders eindringlich Ernest Gellner hingewiesen[15]; indirekt bestätigt wird er durch die soliden Forschungen von Hroch über die enormen Anstrengungen und den Aufwand an Zeit, derer es bedurfte, um das Nationalgefühl der kleineren Völker zu wecken, und durch die Vergeblichkeit der Versuche, innerhalb der Nationen in den seit langem bestehenden Staaten des fortgeschrittenen Westens einen Nationalismus zu schüren oder gar zu einem separatistischen Kampf aufzurufen.

So läßt sich nachweisen, daß sich »primordiale Bindungen« keineswegs ohne weiteres in ein »Nationalbewußtsein« oder eine »nationale Identität« überführen lassen.[16] Ich selbst habe das heutige Spanien und das französische Baskenland untersucht und dabei festgestellt, daß die »primordiale« Identität, die auf gemeinsamer Sprache und Herkunft beruht, stark sein kann, ohne jedoch eine exklusive nationale Identität hervorzubringen und noch weniger ein Bedürfnis, einen Nationalstaat zu errichten. Es sieht eher danach aus, daß die extremen Nationalisten versuchen, »primordiale« Merkmale als Grundlage einer nationalen Identität aufzugeben, um für die angestrebte Nation eine territoriale Basis zu beanspruchen, die auch jene mit einschließen würde, denen die »primordialen« Kennzeichen fehlen. Das ist ein Positionswechsel, der aus der nationalen Identität eine voluntaristische Entscheidung ohne Berücksichtigung »primordialer« Merkmale macht und stillschweigend unterstellt, daß die Nationalisten all jene ablehnen, die zwar die »primordialen« Kennzeichen aufweisen, aber die nationalistische Bewegung nicht unterstützen.

Der Nationalismus ist nicht einfach eine Umsetzung besonderer »primordialer« Merkmale in Politik, ein Faktum, das schon vor Jahrzehnten unter anderem prägnant von Max Weber konstatiert worden ist.[17] Die Ideologen lassen diesen Umstand außer acht, wenn sie die Anzahl der Sprecher einer Nationalsprache oder der Mitglieder einer Religionsgemeinschaft anführen, die als Basis für eine nationalistische Bewegung herhalten muß, ohne sich darum zu kümmern, wie hoch der Anteil derjenigen überhaupt ist, die in diesem Merkmal eine Grundlage für den Aufbau einer Nation oder gar eines Nationalstaats sehen. Auf der anderen Seite rechnen die Nationalisten bei ihrem Anspruch auf einen eigenen Staat häufig alle Bewohner eines bestimmten Territoriums als Angehörige der Nation, die angeblich einen Staat für sich wollen, gleichgültig, ob sie die »primordialen« Merkmale aufweisen oder überhaupt eine eigene Natio-

nalität oder gar einen Nationalstaat für sich wünschen. Eine empirische Untersuchung (die in den meisten Ländern, in denen ein nationalistischer Konflikt besteht, unterblieben ist und sich nicht mehr durchführen läßt, sobald der Konflikt offen ausbricht) würde den im Namen des Nationalismus vorgebrachten Ansprüchen leicht den Boden entziehen.

Gibt es nur je eine nationale Identität?

Ein weiteres Problem, das von Sozialwissenschaftlern und Politikern gleichermaßen übersehen wird, besteht darin, daß Identitäten (im Sinn subjektiv empfundener Zugehörigkeiten zu einer umfassenderen Gruppe) in der Moderne nicht mehr exklusiv sind. Die Bewohner Nordspaniens beispielsweise sehen sich nicht ausschließlich als Katalanen oder ausschließlich als Spanier und würden sich nur widerstrebend für eine der beiden Gruppen entscheiden, falls man ihnen keine andere Wahl ließe. Heutzutage ist es möglich, daß Menschen mehrere Identitäten zugleich haben. Es spricht sogar manches dafür, daß sie sich in bestimmten Ländern zwei nationalen Identitäten gleich stark verbunden fühlen, daß sie sich ebenso als Katalanen wie als Spanier erleben oder – bis vor kurzem – ebenso als Slowaken wie als Tschechoslowaken und vielleicht ebenso als Kroaten wie als Jugoslawen, falls man ihnen gestattet, eine solche doppelte Identität zum Ausdruck zu bringen. Selbstverständlich werden viele von ihnen eine der beiden Zugehörigkeiten stärker empfinden, und die Nationalisten sehen ihre Aufgabe darin, die Bewohner des betreffenden Territoriums vor eine zugespitzte Alternative zu stellen oder einen gewaltsamen Konflikt heraufzubeschwören, in dem es gar keine Wahl gibt, und sich auf diese Weise auch die Unterstützung derer zu sichern, die eine Gesellschaft nicht nur auf eine einzige Identität gegründet sehen möchten. Es ist diese doppelte Identität, die das Überdauern oder die Errichtung multinationaler Staaten ermöglicht. Das ist ein komplexer Sachverhalt, den ich an anderer Stelle ausführlich dokumentiert habe[18], und für alle Nationalisten eine unbequeme Tatsache. Das gilt für diejenigen, die unter einem Staat einen Nationalstaat verstehen und eine völlige Identifikation mit ihm und der in ihm vorherrschenden Nationalität fordern, ebenso wie für jene, die behaupten, die Existenz ihrer Nation lasse sich mit keiner umfassenderen und andersgearteten Identität vereinbaren. Glücklicherweise gibt es auch Politiker, die ihr politisches Programm an der Vereinbarkeit zweier verschiedener Identitäten orientieren: an der Identität einer Staatsbürgernation und an der einer Nation, die keine Nationalstaatlichkeit anstrebt. Allerdings verfallen in unserer Welt auch diese Politiker gelegentlich in eine nationalistische Pose und übernehmen die Forderung nach einem eigenen Nationalstaat.

Es ist durchaus möglich, sich eine Gesellschaft vorzustellen, deren Mitglieder sogar mehr als zwei Identitäten haben. Sie können sich beispielsweise mehr oder weniger einer Nation zugehörig fühlen, einer Staatsnation oder einfach einem Staat oder einer umfassenderen Gemeinschaft wie Europa, und sie können sich bewußt sein, daß diese drei Zugehörigkeiten jeweils unterschiedliche Auswirkungen auf ihr Leben haben. Dies wären unterschiedliche Identitäten, die für sie grundlegend miteinander vereinbar und wertvoll wären.

Auf die Frage: »Wie stolz sind Sie, Spanier/in zu sein?« antworteten in Katalonien (bei vier vorgegebenen Antwortmöglichkeiten) 33 Prozent der Befragten mit »sehr stolz« und 40 Prozent mit »ziemlich stolz« (im Landesdurchschnitt lagen die entsprechenden Ziffern bei 45 und 40 Prozent.) Bei der in Katalonien gestellten Frage, »Wie stolz sind Sie, Katalane/Katalanin zu sein?«, betrugen die Anteile in den genannten Kategorien 36 bzw. 48 Prozent. Das bedeutet, daß ein hoher Anteil der Befragten auf beide Zugehörigkeiten stolz war und daß eine beträchtliche Anzahl von Einwanderern aus anderen Landesteilen Spaniens stolz darauf war, Katalanen zu sein (ihr Anteil beträgt über 30 Prozent der katalanischen Bevölkerung).[19]

Alle diese Tatsachen sprechen dafür, daß der Aufbau von Nationen und Staaten von den politischen Führern ebenso bewußt betrieben wird wie ihre Zerstörung.[20] Die ersten beiden Prozesse erfordern eine konstruktive, gemäßigte politische Führung, die sich der Komplexität der sozialen Wirklichkeit bewußt ist und Politik nicht als Nullsummenspiel versteht. Die beiden anderen sind dagegen unweigerlich mit Konflikten verbunden, häufig auch mit Gewalt und Unterdrückung im Namen des Staats oder der Nation, die eine Eigenstaatlichkeit anstrebt. In manchen Fällen ist es der Staat, der eine bestehende (und von einem Teil seiner Untertanen als Nation begriffene) »primordiale« Identität durch eine Politik der Denationalisierung, der kulturellen Unterdrückung, nötigenfalls auch unter Einsatz seiner Gewaltmittel, zerstören will. In anderen geschieht die bewußte Zerstörung der vielfältigen Bindungen, wie sie in einer komplexen, multikulturellen Gesellschaft bestehen, im Namen der Nation. Der Erfolg solcher politischen Vorgehensweisen beruht letztlich auf der Bereitschaft, Gewalt anzuwenden, und auf der Haltung des Auslands, das diese Gewaltanwendung zuläßt oder eine der beiden Konfliktparteien unterstützt, indem es ihre Gewaltanwendung für legitim erklärt. Wenn ein solcher Konflikt erst einmal die Form von Gewalt angenommen hat, ist auch nach seiner Beendigung der Aufbau einer zivilisierten Gesellschaft, in der Menschen unterschiedlicher Identität und unterschiedlich stark ausgeprägter nationaler Identifikation in einem Staat zusammenleben können, äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich. Die Folgen der Entzivilisierung sind vielmehr Massenabwanderungen und Flüchtlingsströme.

Grenzen und Gefahren nationalistischer Integration

Aus unserer These, daß alle diese Prozesse nicht naturwüchsig sind, sondern bewußt herbeigeführt werden, folgt zwangsläufig der Schluß, daß ein solches Resultat keineswegs notwendig ist. Dies bringt uns als Sozialwissenschaftler in die Verlegenheit, daß wir mehr darüber nachdenken müssen, wie es sich vermeiden läßt. Leider hegen viele Sozialwissenschaftler, die mit diesen Problemen zu tun haben, vor allem wenn sie in Gesellschaften leben, die von solchen Konflikten selbst nicht betroffen sind, recht simple Vorstellungen vom Selbstbestimmungsrecht und dem normativen oder moralischen Recht von Nationen auf Sezession und fühlen sich all den Volksgruppen verbunden, die tatsächlich oder vermeintlich unterdrückt werden.[21] Doch kann eine Nationbildung gegen den Staat oder durch einen Staat im 20. Jahrhundert zu einer Quelle furchtbarer Konflikte werden.

Nun könnte man einwenden, daß schließlich auch die bestehenden Staaten, die ihre Nationalstaatlichkeit erreicht haben oder zumindest Staatsnationen wurden, in ihren entsprechenden Bemühungen im 19. Jahrhundert erfolgreich waren. An dieser Stelle sei an eine herausragende Untersuchung von Eugen Weber erinnert, in der gezeigt wird, wie es dem französischen Staat – beflügelt von der jakobinischen Idee der »nation unie et indivisible« – gelang, die kulturelle und sprachliche Vielfalt Frankreichs zu überwinden.[22] Der gelenkte Prozeß der Schaffung einer Nation durch den französischen Staat war ein unglaublicher Erfolg, wenn man ihn etwa mit den weitaus beschränkteren Erfolgen des liberalen, zentralistischen spanischen Staats im 19. Jahrhundert vergleicht (wobei wir nicht übersehen dürfen, wie weit Spanien und der spanische Staat in seinem Bemühen um die Schaffung einer spanischen Identität im Lauf der Jahrhunderte und insbesondere in den Jahren 1800-1875 bereits gediehen waren). Unter dem heutigen Blickwinkel erscheinen uns solche Unternehmungen moderner Staaten allerdings alles andere als bewundernswert: Sie haben einen Preis gefordert, den viele von uns heute nicht mehr bezahlen würden.

Es geht freilich weniger um die Frage, wie wir solche vom Staat ausgehenden Bemühungen um den Aufbau einer Nation bewerten, als darum, wieweit sich eine Nationbildung unter den heutigen Bedingungen überhaupt noch bewerkstelligen läßt. Unsere auf soziologische Analysen gestützte Antwort lautet, daß es – unabhängig von unserem Werturteil, wie wünschenswert ein solches Unterfangen heute ist – in den meisten Gesellschaften, zumindest in den liberal-demokratischen, zum Scheitern verurteilt ist. Statt einer detaillierten Begründung dieser Diagnose müssen wir uns hier auf einige wenige Punkte beschränken.

In der modernen Welt bringt jede Gesellschaft, selbst unter noch so unbedeutenden ethnischen, kulturellen oder sprachlichen Minderheiten, eine intellektuelle Elite hervor, die aus emotionalen Gründen, aber auch aus Eigeninteresse die »primordialen« Werte und Merkmale ihrer Gruppe verteidigen wird. Wie Gellner zutreffend hervorgehoben hat, gab es solche Eliten in früheren agrarischen, vorindustriellen Gesellschaften nicht. Heute gibt es sie sogar dort.

Obgleich ich der überragenden Rolle, die den Intellektuellen, Künstlern oder Schriftstellern bei der Ausbildung eines Nationalismus von zahlreichen Autoren zugeschrieben wird, skeptisch gegenüberstehe, bin ich doch bereit zuzugeben, daß die Angehörigen dieser Berufe einen wichtigen Faktor der Nationbildung darstellen. Heute steht ihnen ein umfangreiches und diffuses ideologisches Erbe zur Verfügung, auf dessen Grundlage sie für ihre Sache eintreten können. Wir sollten nicht dem Trugschluß erliegen, nur schlüssig entwickelte und rationalisierte Ideologien fänden bei Intellektuellen Gehör. Wir haben schließlich genug Fälle erlebt, in denen eine unstrukturierte, wenig entfaltete Ideologie die Gesinnungen und Empfindungen von ansonsten höchst rationalen Personen angesprochen hat. Die Grundsätze des Nationalismus lassen sich in jeder Gesellschaft anwenden, sie stehen in einer Weise zur Verfügung, wie dies vor dem 19. und 20. Jahrhundert noch nicht der Fall war. Wirkmächtige Ideologien, wie Kommunismus oder Faschismus in der jüngsten Vergangenheit, finden Anhänger in einem internationalen Meinungsklima, das von Menschen geschaffen und geteilt wird, die wenig oder überhaupt nichts von den Gesellschaften wissen, in denen die Ideologie des Nationalismus heimisch gemacht wird – Gesellschaften, die den eigenen liberalen und fortschrittlichen Überzeugungen häufig widersprechen. Wir wollen uns nicht mit dem Gerede vom Ende der Ideologien aufhalten. In dem Vakuum, das nach dem Abdanken so vieler anderer Ideologien entstanden ist, besitzt die des Nationalismus eine größere Anziehungskraft denn je.

Darüber hinaus treffen diese intellektuellen Eliten auf ein Publikum, das Teil einer gebildeten, durch ein breites Spektrum von Massenmedien informierten Gesellschaft ist. In einem solchen Kontext läßt sich eine Kultur- und Bildungspolitik wie die der französischen Dritten Republik kaum vorstellen.

Wir leben in einem Zeitalter, in dem jedermann die liberal-demokratischen Prinzipien der Legitimität, der Institutionen des Rechtsstaats lautstark proklamiert, auch wenn sie ständig mit Füßen getreten werden. Diese Legitimitätsformel macht es in vielen Ländern, die auf die Anerkennung durch die Weltgemeinschaft angewiesen sind, unmöglich, eine Politik der Unterdrückung und Diskriminierung gegen Bürger zu betreiben, die

»primordiale« Zugehörigkeiten und das Recht auf eine eigene Kultur und Sprache für sich in Anspruch nehmen, oder gegen die Äußerung nationalistischer Gesinnungen, selbst von extremen Nationalisten, vorzugehen. Das ist eine Realität, über die moderne Staaten sich nicht hinwegsetzen können. Es sei denn, sie greifen zu autoritären Mitteln, eine Alternative, die häufig selbst für diejenigen nicht akzeptabel ist, die den Nationalisten und ihrer Absage an die Idee einer staatsgestützten Nationalstaatsbildung weder wohlwollend noch tolerant gegenüberstehen.

Vor diesem Hintergrund kommt es darauf an, nach anderen und neuen Methoden staatlicher Integration zu suchen, die sich nicht auf die Schaffung einer Nation stützen. In der Entwicklung moderner alphabetisierter Industrie- und erst recht Dienstleistungsgesellschaften gibt es auch Tendenzen, die den Bemühungen der Nationalisten zuwiderlaufen. Hier wäre vor allem der Markt zu nennen und der mit ihm verbundene Drang nach größeren Wirtschaftsräumen und größerer Mobilität von Kapital und Arbeitskräften – er stellt eine wichtige integrative Kraft im Innern von Staaten dar, während sie nach außen ihre wirtschaftlichen Beziehungen zu anderen Staaten noch immer gewissen Beschränkungen unterworfen haben. Zwar wird die Sprache, wie Gellner hervorgehoben hat, zu einer wesentlichen Ressource und Grundlage von Macht und Chancen in modernen Industriegesellschaften, so daß die Forderungen nach einer Anerkennung von bislang marginalen Sprachen lauter werden, doch stellen die »großen« und international gebräuchlichen Sprachen in der weltweiten Marktwirtschaft einen Aktivposten dar. Es liegt dort weitaus näher, eine internationale Verkehrssprache wie Englisch zu benutzen anstelle der offiziellen Sprache des Staates oder des Kulturbereichs.

Wir sollten allerdings nicht zu optimistisch darauf setzen, daß rationale ökonomische Überlegungen, die für größere politische Einheiten sprechen, stets die Oberhand gewinnen. Sicherlich war 1991 in Jugoslawien niemand so besorgt um die Einnahmen aus dem Tourismusgeschäft, daß der Krieg deshalb auf die Zeit nach der Sommersaison vertagt worden wäre. Eines der Probleme beim Zerfall der ehemaligen Sowjetunion in Nationalstaaten besteht darin, daß die Planwirtschaft zwar wirtschaftliche Beziehungen über die Grenzen der Einzelrepubliken hinweg geschaffen hatte, daß jedoch die Idee eines gemeinsamen sowjetischen Marktes und dessen Wert für die Kalkulationen seiner Mitgliedsländer damals wie heute keine Rolle gespielt hat. Es gehört vermutlich zu den Kosten des neuen Nationalismus, daß er die Schaffung größerer Märkte und damit zugleich die wirtschaftliche Entwicklung erschwert. In diesem Zusammenhang erzeugt die Vorstellung eines EG-Beitritts, als Alternative zur Bildung größerer Märkte innerhalb der eigenen Staatsgrenzen, eine neue und allzu oft trügerische Hoffnung bei den neuen nationalistischen Staaten.

Ich kann hier nicht weiter auf die Schwierigkeiten eingehen, unter den heutigen Bedingungen mit Hilfe staatlicher Macht Nationalstaaten vom jakobinischen Typ zu schaffen; ebensowenig auf die Gründe, warum in multikulturellen Gesellschaften, in denen die »primordialen« und nationalen Merkmale keineswegs immer homogen auf klar abgegrenzte Territorien verteilt sind, die friedliche Bildung von Nationen schwierig ist, zumal wenn sie innerhalb kurzer Zeit erfolgen soll. Jedenfalls stellen diese Schwierigkeiten eine Ursache für die Gewalt dar, die mit den Bemühungen der Bildung von Nationen von oben durch den Staat oder von unten durch das Volk und die nationalistischen Aktivisten verbunden ist.

Manche sind vielleicht der Meinung, die Demokratie biete eine Antwort auf diese Probleme. Schließlich ist es ihr gelungen, den Klassenkonflikt abzuschwächen und zu kanalisieren, der noch vor wenigen Jahrzehnten die modernen Industriegesellschaften zu zerstören drohte. Ich bin der Überzeugung, daß die Demokratie nur dann zur Lösung der Probleme von heute beitragen kann, wenn wir die Gleichsetzung von demokratischen Prozessen und unangefochtenen Mehrheitsentscheidungen weitgehend aufgeben. Noch fragwürdiger ist für mich ein plebiszitäres Demokratieverständnis, das die Entscheidung über Forderungen nach nationaler Selbstbestimmung einem Wahlverfahren überlassen will. Wenn wir annehmen, daß es in unseren Gesellschaften mehrfache Identitäten unterschiedlicher Intensität gibt, daß es innerhalb jeder territorialen Einheit im Hinblick auf kulturelle Identitäten Mehrheiten und Minderheiten gibt, dann bedeutet das plebiszitäre Prinzip eine Nullsummenentscheidung, die der komplexen sozialen und kulturellen Realität vieler Gesellschaften nicht gerecht wird. Schon auf der Versailler Friedenskonferenz sahen sich idealistische Verfechter eines Selbstbestimmungsrechts der Völker mit dem Problem konfrontiert, daß man »das Volk« gar nicht ohne weiteres entscheiden lassen konnte. Zunächst mußte man nämlich »festlegen, wer das Volk war, das zur Entscheidung aufgerufen wurde, und diese Festlegung nahm das Ergebnis weitgehend vorweg und war nicht notwendig für alle Menschen akzeptabel, die man aufforderte, eine Entscheidung zu treffen«.[23]

Für einen Demokraten scheint die Forderung ein leichtes, das Volk entscheiden zu lassen, doch das gilt allein auf der Ebene abstrakter Prinzipien; die konkrete Wirklichkeit sieht wesentlich komplizierter aus. Die Aufgabe der Sozialwissenschaft ist es, diese Komplexität zu erforschen. Eine überlegt angewandte Meinungsforschung kann hierfür ein wichtiges Instrument sein, andernfalls führt sie zu Vergröberungen. In meiner eigenen Forschung habe ich versucht, die Komplexität des nationalen Phänomens zu erfassen, indem ich bei Fragen nach der »Nationalität« oder nach nationaler Verbundenheit mehr Antwortmöglichkeiten zuließ als das übliche Ja-Nein-Schema.

Alternativen im Übergang zur Demokratie

Das Paradoxe der Nationbildung besteht im Folgenden: Nach dem Prozeß der Weckung oder Erzeugung eines Nationalbewußtseins, der Errichtung kultureller Institutionen, der Vereinheitlichung der Sprache, der Organisation einer nationalistischen Bewegung usw. kommt für die nationalistischen Führer der Augenblick, in dem sie sich entscheiden müssen, ob sie ihr Anliegen mit friedlichen und institutionellen Mitteln verfechten wollen oder mit Gewalt, d.h. mit der Bildung von Milizen und äußerstenfalls mit Terrorakten, wenn der Staat ihnen entschlossen Widerstand leistet. Wenn der Staat nicht von innen zerfällt oder die Nationalisten internationale Unterstützung erhalten, kommt es an dieser Stelle meistens zu einer Spaltung unter den Parteigängern der Nationbildung, und ein Teil von ihnen wird sich dafür entscheiden, innerhalb des politischen Systems zu wirken. Diese Option liegt besonders nahe, wenn ein Übergang von einem autoritären System, das die nationalen Bestrebungen unterdrückt hatte, zu einem demokratischen System stattfindet.

Beim Übergang zur Demokratie bestehen zwei Möglichkeiten. Wenn es bereits eigenständige Institutionen unterhalb der Regierungsebene gibt, wie fiktiv oder real auch immer sie unter den Bedingungen des autoritären Staates waren und selbst wenn sie bislang die demokratische Bewegung nicht unterstützt haben, dann werden sich deren Amtsinhaber in der Regel dafür entscheiden, gegen das schwache oder angeschlagene Regime an die nationale Identität zu appellieren. Wenn nicht binnen kurzer Zeit eine legitime demokratische Zentralmacht und eine repräsentative Körperschaft ins Leben gerufen werden, um innerhalb der Grenzen des Staates einen neuen Vertrag auszuhandeln, der landesweite Wahlen vorsieht, denen Wahlen auf der regionalen und lokalen Ebene vorausgehen, dann werden diese Amtsinhaber dafür optieren, die Unabhängigkeit zu fordern.[24] In dieser Situation werden sie ihre Verwaltungseinheit zu einem eigenen Staat umwandeln und einen Prozeß der Staats- und Nationbildung einleiten. Früher oder später werden sie mit den großen Problemen konfrontiert werden, die mit jeder Nationbildung im 20. Jahrhundert einhergehen, und möglicherweise werden die neuen Staaten unter diesen Problemen zusammenbrechen. Diese Prognose gilt vor allem für die ehemaligen Sowjetrepubliken und -territorien, in diesem Fall noch erschwert durch den Umstand, daß die nationalistisch gewordenen Machthaber kaum eine Vorstellung davon haben, was demokratische Institutionen und Liberalismus überhaupt bedeuten.

Wenn sich aber wie in Spanien der Übergang ohne Auflösung des Staates vollzieht, weil es hier möglich war, zwischen dem Staat und dem Regime zu unterscheiden, und weil der Übergangsprozeß vom Regime

selbst eingeleitet wurde (was zur Formel *reforma pactada/ruptura pactada* führte), dann stehen die Nationalisten vor der Entscheidung, ob sie sich an den Wahlen beteiligen oder aber jede Partizipation am bestehenden Staat ablehnen. Die Auseinandersetzungen um die hieraus folgenden unterschiedlichen Strategien werden in der Regel die nationalistische Bewegung spalten. Wenn die nationalistische Bewegung überhaupt keine Aussicht hat, in einem demokratischen Rahmen an der Macht teilzuhaben, wird sie ihre Einheit und ihre radikalen Positionen eher behaupten können. Wird sie jedoch aufgefordert, sich am demokratischen Prozeß zu beteiligen, dann erfolgt wahrscheinlich eine Spaltung zwischen denjenigen, welche unter allen Umständen den Kampf um die staatliche Unabhängigkeit fortsetzen, dabei unter Umständen auch Gewalt anwenden und sogar eine terroristische Bewegung unterstützen werden, und denjenigen, die sich am System beteiligen wollen, um für den Prozeß der Nationbildung möglichst viel herauszuschlagen.

Die letztere Gruppe wird sich vermutlich wiederum in zwei Fraktionen spalten. Die einen wollen den Prozeß der Nationbildung schnell vorantreiben und werden bereit sein, nach einer Beteiligung an den Wahlen und den staatlichen Institutionen wie etwa der Legislative die Verhandlungen um die Unabhängigkeit fortzusetzen und Druck in dieser Richtung auszuüben, während die anderen sich mit der Sicherung bestimmter verfassungsrechtlicher Garantien begnügen und die nationale Frage *ad calendas graecas* vertagen werden. Die letzteren geben zwar ihre nationalistischen Träume nicht auf, sind jedoch bereit, sich an der Regierung über das staatliche Territorium zu beteiligen, während der Staat ihre Volksgruppe als Teil der Nation anerkennt. Kurzum, es wird eine Fraktion geben, die zwar an ihren nationalen Zielen festhält, aber innerhalb der demokratischen Institutionen eine friedliche Opposition betreibt, und eine Fraktion, die angesichts der Unmöglichkeit, ihre Ziele auf demokratischem Weg zu verwirklichen, zu anderen Mitteln greifen wird.

Die nationalistische Bewegung und die politischen Parteien, von denen sie vertreten wird, sehen sich unter den Bedingungen der Demokratie vor der Alternative, den Prozeß der Nationbildung in einem nichtnationalen Staat weiter voranzubringen oder den Kampf fortzusetzen, ohne dabei unmittelbar etwas zu gewinnen. Nur wenn eine nationalistische Bewegung eine Mehrheit in einer territorial ins Gewicht fallenden Teilregion vertritt und wenn sie sich in der einzuschlagenden Strategie einig ist, wird der Staat in eine Krise geraten, der er möglicherweise nur durch den Einsatz von Gewaltmitteln begegnen kann. Unter den Bedingungen von heute wird der Einsatz von Gewalt gegen eine bedeutende, demokratisch vertretene Mehrheit den Staat delegitimieren und in vielen Fällen seine Auflösung herbeiführen. Falls die nationalistische Bewegung sich in Extremisten und

Gemäßigte verschiedener Schattierungen gespalten hat, kann die Selbstbehauptung der Nation durch ihre gewählten Führer mit einem Kompromiß enden, bei dem die Ziele in Verbindung mit der Nationbildung im Rahmen eines Staates weiterverfolgt werden, der im Verlauf der Auseinandersetzungen vielleicht eine demokratische Legitimität angenommen hat. Ein solches Ergebnis ist dann möglich und wahrscheinlich, wenn es nennenswerte Gruppen in der Bevölkerung gibt, die eine doppelte nationale Identität für sich in Anspruch nehmen. Der Appell an diese doppelte Identität wird neue Formeln für eine demokratische Staatsbildung ermöglichen. In unseren Augen ist dies eine offene Situation, in der viel davon abhängt, welche Entscheidungen von den Führern der nationalistischen Bewegungen und den Vertretern des Staates getroffen werden. Viel hängt auch davon ab, wie weit jene Nationalisten Unterstützung finden, die zur Gewalt greifen, und vom Erfolg oder Scheitern der von ihnen in Gang gesetzten Spirale von Terror, Repression, verstärktem Terror und schließlich einer staatlichen Unterdrückungspolitik, die zu einer breit angelegten Konfrontation führt. Die spanische Erfahrung im Baskenland kann uns unter diesem Gesichtspunkt einiges lehren.

In einer solchen Lage hängt alles von den Führern ab. Während des Übergangs können ihre Forderungen und die von ihnen gewählte Sprache leicht in eine Konfrontation münden, so daß gemäßigte Stimmen kein Gehör mehr finden und der Weg, über Verhandlungen zu friedlichen und demokratischen Lösungen zu gelangen, versperrt wird. Der Aufbau eines liberaldemokratischen Staats neuen Typs, der auch jene Nation mit einschließt, die seine frühere Konzeption eines zentralisierten Nationalstaats bekämpft hat, kann eine neue Staatsnation hervorbringen, deren Identität sich damit vereinbaren läßt, daß unter ihrem Dach mehrere Nationen zusammenleben. Es ist möglich, einen demokratischen, multinationalen, multikulturellen und vielsprachigen Staat zu schaffen.

Das bedeutet allerdings nicht, daß es keine langwierigen Konflikte mehr geben wird und daß die während des Übergangs erzielten Vereinbarungen, die Arbeit einer Verfassunggebenden Versammlung und die Aufteilung der Kompetenzen zwischen der Zentralregierung und den autonomen Regionalregierungen nicht einer fortgesetzten Debatte und möglichen Revisionen unterworfen sein werden. Ein demokratischer, liberaler Verfassungsstaat mit Instrumenten wie einem Verfassungsgericht zur Lösung dieser Konflikte, eine Machtbeteiligung der Nationalisten an der Peripherie oder noch besser im Zentrum, die Erfüllung wenigstens eines Teils ihrer Forderungen, all dies könnte einen Staat neuen Typs ermöglichen. Die spanische Erfahrung des *Estado de las Autonomías* war eine Überraschung und in mancher Hinsicht ein unerwarteter Erfolg eines solchen Prozesses.[25] Einen fehlgeschlagenen Versuch in diese Richtung können

wir in Jugoslawien beobachten. Ein Vergleich der Art und Weise, wie die politischen Systeme beider Länder auf die nationalistischen Forderungen reagiert haben, könnte für unser Thema aufschlußreich sein.

Der Aufbau multinationaler Staaten ist kompliziert, aber nicht unmöglich. Er setzt allerdings voraus, daß die beiden vorherrschenden Ideen aufgegeben werden, jeder Staat solle danach streben, zu einem Nationalstaat zu werden, und jede Nation solle danach streben, einen eigenen Staat zu haben. Wie Francesco Cambó, der große katalanische Führer und Politiker, uns vor Augen geführt hat, ist der Prozeß schwierig, wie alles im Leben, aber er kann uns vor den »terribles simplificateurs« (Jacob Burckhardt) bewahren.[26]

Aus dem Amerikanischen von Udo Rennert

Anmerkungen

1 Die beiden englischen Begriffe *state building* und *nation building* werden im Deutschen häufig mit »Staatswerdung« und »Nationwerdung« übersetzt. Das legt vor allem im zweiten Fall die Vorstellung nahe, es handle sich dabei um einen autonomen, quasi naturwüchsigen Prozeß, wie dies von Theoretikern des Nationalismus immer wieder behauptet wird. Die angelsächsische Terminologie ist hier genauer, da sie kenntlich macht, daß es sich in beiden Fällen um einen *aktiven* Prozeß handelt, daß Staat und Nation »Kunstprodukte« (M. Weber) sind, was auch der Position des Autors in diesem Beitrag entspricht. Aus diesem Grund werden hier in Abweichung von der gängigen Übersetzungspraxis die genannten Begriffe mit »Staatsbildung« und »Nationbildung« übersetzt. (A.d.Ü.)

2 Reinhard Bendix hat dieses Problem sehr präzise formuliert. Vgl. Reinhard Bendix, Könige oder Volk, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1982, S. 359.

3 Zu den Schwierigkeiten, Widersprüchen und zur Komplexität des Exports dieser westlichen Erfindungen in andere Teile der Welt siehe Bertrand Badie, L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique, Paris 1992.

4 Vor einigen Jahren schrieb ich auf Anregung Stein Rokkans einen Aufsatz mit dem Titel »Early State Building and Late Peripheral Nationalisms Against the State: The Case of Spain«, in: Stein Rokkan und S.N. Eisenstadt (Hg.), Building States and Nations. Analyses by Region, Bd. 2, Beverley Hills 1973, S. 32-116.

5 Enric Prat de la Riba, zitiert in Jordi Solé-Tura, Catalanismei: revolució burgesa. La sintesi de Prat de la Riba, Barcelona 1967, S. 180 f.

6 Evangelista de Ibero, Ami Vasco, 1906. Er schreibt dort: »Die Nation ist etwas Natürliches, das heißt etwas, das die Natur selbst hervorgebracht hat; der Staat ist etwas Künstliches, das auf dem menschlichen Willen beruht.« Ausführlichere Zitate in J. Linz, Early State-Building, a.a.O., S. 37 f.

7 Das erste Kapitel von Jacob Burckhardts Buch »Die Kultur der Renaissance in Italien« (1860) heißt »Der Staat als Kunstwerk«.

8 Vgl. Juan J. Linz und Alfred Stepan, Political Identities and Electoral Sequences: Spain, the Soviet Union, and Yugoslavia, in: *Daedalus* 121 (1992), Nr. 2, S. 123-139.

9 Abgesehen von den konfessionell gemischten Ländern, die die Idee der Toleranz akzeptierten und zumindest eine gewisse religiöse Vielfalt zuließen.

10 Nikolaus von Preradovich hat in seiner Untersuchung über die Eliten der Habsburger Monarchie (»Die Führungsschichten in Österreich und Preußen 1804-1918. Mit einem

Ausblick bis zum Jahre 1945«, Wiesbaden 1955) die heterogenen Ursprünge ihrer herrschenden Aristokratie nachgewiesen. Ein weiteres Beispiel ist die wichtige Rolle der Baltendeutschen in den oberen Rängen des Militärs und der Bürokratie des russischen Zaren im 18. und 19. Jahrhundert.

11 Vgl. Otto Pflanze, Bismarck and the Development of Germany. The Period of Unification, Princeton, N.J., 1963. Zu einem Überblick über die Positionen einzelner Historiker zu Bismarck und zum Nationalismus siehe ebd., S. 4-13 (von Bismarck als einem »Mann der reinen Staatsräson« bis zu Bismarck als einem preußischen Patrioten, der sich zu einem deutschen Nationalisten wandelt). Zu Bismarcks Haltung gegenüber dem Paulskirchenparlament und den Plänen zu einer deutschen Einheit siehe ebd., S. 113 und 123 f.

12 Zu Hitlers Einstellung zum Staat siehe »Mein Kampf«, München 1933, 2. Band, 2. Kapitel, »Der Staat«, S. 425-487, wo er auch eine Trennungslinie zieht zwischen Nationalismus und völkischem Rassismus. Dort heißt es: »[Der Staat] ist wohl die Voraussetzung zur Bildung einer höheren menschlichen Kultur, allein nicht die Ursache derselben. Diese liegt vielmehr ausschließlich im Vorhandensein einer zur Kultur befähigten Rasse (...). Der Staat ist ein Mittel zum Zweck. Sein Zweck liegt in der Erhaltung und Förderung einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen.« (S. 431 und 433). Zu seinem Haß auf den österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaat siehe ebd., S. 134-137.

13 Dieser Prozeß ist ausführlich dargestellt von Miroslav Hroch, Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas, Prag 1968.

14 Der Zerfall des Zarenreichs in Verbindung mit der vollen Unabhängigkeit Finnlands, der drei baltischen Republiken, der Einheit Polens sowie der Eingliederung Bessarabiens in Rumänien führte in mehreren Fällen zu einer beginnenden, allerdings nur kurze Zeit - ein bis drei oder vier Jahre - währenden Staatlichkeit; das betraf Buchara, Chiwa, Georgien, Armenien, Aserbaidschan und die Ukraine. Andere Regionen konnten ihre staatlichen Anfänge nicht einmal ein Jahr lang behaupten: Weißrußland, die Krim, Baschkirien, die Region der Wolgatataren und die kasachisch-kirgisische Steppe. Vgl. auch Alexander J. Motyl, Sovietology, Rationality, Nationality. Coming to Grips with Nationalism in the USSR, New York 1990, S. 105-118, zur Erörterung der fördernden und hinderlichen Faktoren einer »Staatsbildung« in diesen Gebieten und ihres Verhältnisses zum Nationalismus. Diese Untersuchung zeigt die häufig entscheidende Rolle einer Intervention des Auslands, insbesondere der Deutschen, und des wechselnden Kriegsglücks im Bürgerkrieg zwischen den Weißen und den Bolschewiki.

15 Ernest Gellner, Nationalismus und Moderne, Berlin 1991, S. 86 ff.

16 Vgl. Juan J. Linz, From Primordialism to Nationalism, in: Edward A. Tiryakian und Ronald Rogowski (Hg.), New Nationalism in the Developed West, Boston 1985, S. 203-253. Der Begriff der »primordial ties« wurde von Edward Shils geprägt (Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties, in: British Journal of Sociology, Bd. 8, 1957, S. 130-45) und von Clifford Geertz aufgenommen. Er bezeichnet soziale Beziehungen, die aufeiner gemeinsamen Sprache, Kultur, Religion oder auf Verwandschaftsstrukturen beruhen.

17 Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972, S. 240-244 und 527-530.

18 Juan J. Linz, Conflicto en Euskadi, Madrid 1968; ders., De la crisis de un Estado unitario al Estado de las Autonomías, in: Fernando Fernández Rodríguez (Hg.), La España de las Autonomías, Madrid 1985, S. 527-672, hier vor allem S. 527-574. Im Jahr 1982 bezeichneten sich bei einer Umfrage in Katalonien 32 Prozent der Befragten als Spanier oder zumindest eher als Spanier denn als Katalanen, 40 Prozent ordneten sich gleichmäßig beiden Volksgruppen zu, 17 Prozent sahen sich eher als Katalanen denn als Spanier, und 9 Prozent bezeichneten sich als reine Katalanen. Bei den Befragten, deren beide Elternin Katalonien geboren waren, verteilten sich die Prozentzahlen wie folgt: 11, 48, 26.5 und 14 Prozent; bei den in Katalonien geborenen Nachkommen von

eingewanderten Eltern betrugen die Ziffern 34, 37.5, 12 und 11 Prozent und bei den Einwanderern selbst 64, 26, 4 und 2 Prozent. Juan J. Linz, Peripheries within the Periphery, in: Per Torsvik (Hg.), Mobilization, Center-Periphery Structures and Nation-Building, Bergen 1981, S. 335-389.

19 Vgl. Francisco Andrés Orizo und Alejandro Sánchez Fernández, El sistema de valors dels Catalans, Barcelona 1991, S. 207.

20 Ein interessantes Beispiel dafür, wie der Appell an eine nationale Idee - in diesem Fall an einen Pannationalismus - dazu beitragen kann, einen Staat zu zerstören, ist die Geschichte der Ersten Österreichischen Republik, während die Zweite Republik beispielhaft veranschaulicht, wie die Bildung eines Staates ein Nationalgefühl hervorrufen kann. Vgl. William T. Bluhm, Building the Austrian Nation. The Political Integration of a Western State, New Haven 1973. Zu einem langfristigen Wandel in der öffentlichen Meinung siehe ebd., S. 220-241.

21 Vgl. Allen Buchanan, Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec, Boulder, Colorado, 1991. 22 Eugen Weber, Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914, Stanford 1976.

22 Eugen Weber, Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914, Stanford 1976.

23 Sir Ivor Jennings hat dafür eine prägnante Formulierung gefunden: »Oberflächlich betrachtet schien es vernünftig: Das Volk soll entscheiden. Tatsächlich war es jedoch lächerlich, denn das Volk kann erst dann entscheiden, wenn zuvor jemand entschieden hat, wer das Volk überhaupt ist.« The Approach to Self-Government, zit. in Lee C. Buchheit, Secession. The Legitimacy of Self-Determination, New Haven 1978, S. 9.

24 Vgl. J. Linz und A. Stepan, Political Identities, a.a.O. (Anm. 8).

25 Ich habe mich manchmal gefragt, warum die Erinnerung an den Spanischen Bürgerkrieg von allen als mahnendes Beispiel verstanden wurde, die Konsequenz des »Nie wieder!« zu ziehen und nach Franco einen friedlichen Übergang zu erreichen, während die Erinnerung an das Blutvergießen im jugoslawischen Bürgerkrieg (1941-1945) bei den dortigen Politikern keine vergleichbare Reaktion ausgelöst hat. Vielleicht besteht der Unterschied darin, daß ideologische und klassenspezifische Konflikte sich der nachfolgenden Generation weniger unauslöschlich einprägen, wenn sie die Möglichkeit geistiger, sozialer und geographischer Mobilität hat, also weniger stark an ethnische, sprachliche oder religiöse Identitäten gebunden ist. Solche tiefer verankerten Identitäten können von nationalistischen Führern leichter dazu benutzt werden, alte Haßgefühle und Erinnerungen heraufzubeschwören, als Ereignisse, die vier oder fünf Jahrzehnte zurückliegen, wo Brüder - sogar im buchstäblichen Sinne - im Spanischen Bürgerkrieg gegeneinander gekämpft haben.

26 Über die Auflösung des Habsburgerreichs und die aus ihm hervorgegangenen neuen Staaten schrieb Cambó im Juli 1940 in seinem Tagebuch: »Wenn das alles richtig ist, dann kann man sich fragen, ob der Grundsatz ›jede Nation ein Staat‹ das Wohlergehen der ehemaligen Untertanen der Doppelmonarchie verbessert hat. Steht denn Europa heute auf einem solideren Fundament als vor dem Versailler Vertrag?« Und er beschließt die Eintragung mit den Worten: »Österreich war die bewundernswerteste politische Schöpfung aller Zeiten. Es war kompliziert wie alles im Leben: Deshalb wurde es von einem schlichten Gemüt wie Hitler verabscheut. Unter Österreich war niemand völlig glücklich (...), niemand war verzweifelt. Es gab jedem der Völker, die es in sich schloß, das Größtmögliche (...), und das sollten sie nie wieder bekommen. Es gab allen zwar nicht die ganze Freiheit, die sie begehrten, aber doch alles, was sich mit der Freiheit anderer und dem Fortbestand des Reichs vereinbaren ließ. Alle in Opposition stehenden Nationalismen wurden in ihren Wünschen in einem Ausmaß zufriedengestellt, wie es sich viele heute wünschen würden. Tag für Tag ging Österreich weiter auf diesem Weg.« Meditacions. Dietari (1936-1940), Barcelona 1982.

Reinhart Koselleck

DIESSEITS DES NATIONALSTAATS

Föderale Strukturen der deutschen Geschichte[1]

In Paris föderale Strukturen zu behandeln, ist gewiß zweischneidig. »Le fédéralisme etait une des formes politiques les plus communes employées par les sauvages« meinte Chateaubriand, und es war dieser Begriff, der die Girondisten um ihren Kopf brachte. Nicht anders erging es den Communards – auch sie waren *féderées*. Seit der Revolution enthält der Begriff im Französischen, vorsichtig gesagt, eine ambivalente Erbschaft. Und wer sich heute auf Strukturen beruft, sieht sich einem der vielen Post-Begriffe *(posthistoire, poststructuralisme)* konfrontiert, die einander schnell überholen. So mag es beruhigend sein, daß ich nur von föderalen Strukturen in der deutschen Geschichte sprechen werde. Ich schicke zwei kurze Erläuterungen zu unseren beiden Kategorien voraus.

Fédération deckt in seiner deutschen Variante »Bund« fast alle menschlichen Zusammenschlüsse ab, die von der Ehe über zahlreiche Vereine und Organisationen bis zum Bund mit Gott – oder zu den Vereinten Nationen reichen. Im folgenden werde ich nur von jenen Institutionen handeln, die ihren Sinn oder Gegensinn aus der Relation oder Opposition zum Staat erhalten, zum Staat, wie er in Frankreich vorbildlich entwickelt wurde. Dann sind Bünde, *fédérations,* immer vorstaatlich, innerstaatlich, zwischenstaatlich oder überstaatlich zu definieren – mit dem gewichtigen Sonderfall des Bundesstaates, wie er sich, außer in manchen anderen Ländern, in Deutschland entwickelt hat. Die im 19. Jahrhundert entfaltete Opposition von *confédération* versus *fédération* wird im Deutschen klarer definiert, weil der Staat in der Definition enthalten ist. Der Staat tritt entweder im Plural auf – Staatenbund, *fédération des états* –, oder er wird als Singular zum Bestimmungswort: »Bundesstaat« bezeichnet also primär einen Staat, der sich nur föderal organisiert.

Trotz unendlicher juristischer und emphatisch ausgetragener politischer Streitigkeiten sollte freilich die logische Opposition nicht strapaziert werden: In beiden Fällen, einer *confédération* und einer *fédération,* handelt es sich um den Zusammenschluß heterogener Handlungseinheiten, die sich auf ein Minimum an Gemeinsamkeit einigen, um handeln zu können.

Ungleiche werden rechtlich und politisch gleichgestellt, also auf ein Minimum an Homogenität zusammengeführt, um handlungsfähig zu werden.

Um es auch bleiben zu können, bedarf es freilich einer weiteren Komponente. Jede *fédération* braucht ein Maximum an Ausdehnung, die nicht überschritten oder unterschritten werden darf, um ihre Handlungsfähigkeit zu garantieren. In Montesquieus Worten: »Toute grandeur, toute force, toute puissance est rélative. Il faut bien prendre garde qu'en cherchant a augmenter la grandeur réelle on ne diminue la grandeur relative.« Dieser Satz soll uns im folgenden helfen, den Wandel der föderalen Strukturen in der deutschen Geschichte zu erklären.

Wiederholung und Struktur

Was nun sind in unserem Zusammenhang Strukturen? Strukturen sind jene Bedingungen, die in die menschlichen Handlungen eingehen und sie ermöglichen, indem sie sich wiederholen. Alle Handlungen, in Politik und Gesellschaft, ruhen auf einer Vielzahl von repetitiven Voraussetzungen. Als solche sind Strukturen nun in den Quellen schwer zu finden, was uns gerade Fernand Braudel sehr schön gezeigt hat: weil die Quellen primär den Einzelfall zu erkennen geben, also das, was sich überraschenderweise und von Tag zu Tag ändert.

Wenn sich Strukturen in unserem Sinne wiederholen, so heißt das jedoch nicht, daß sie sich im Kreise vollziehen. Denn auch der Kreislauf ist zielgerichtet, wie dies seit Polybios in zahllosen Varianten gelehrt wurde. Sich wiederholende Strukturen zielen auch nicht auf konjunkturelle Kurven, deren Verlauf und Richtung ebenfalls linear und fast teleologisch gedeutet werden. Ebensowenig zielen sie auf quasi zeitlose Faktoren der menschlichen Natur, auch wenn solche dauerhaften Faktoren in die sich wiederholenden Bedingungen eingehen.

Vielmehr, und das ist entscheidend, sind die sich wiederholenden Strukturen in allen Einzelfällen und ihren Folgen unmittelbar, direkt enthalten, indem sie diese ermöglichen und begrenzen. Sie sind also diachron und synchron zugleich. Sie sind in ihrer Wiederkehr nur real, weil sie im Einzelfall enthalten sind. Lassen Sie mich einige Schichten unserer alltäglichen Erfahrung nennen, die in ihrer Wiederholbarkeit unser Thema der Föderationen bedingt haben.

Da ist zunächst die Sprache zu nennen, die sich im Sprechen wiederholt. Ohne die im Sprechen sich wiederholende sprachliche Vorgabe ist keine Verständigung und damit auch kein Handeln möglich oder einsichtig. Konkret: Ohne die deutsche Begriffsbildung von »Bund« und seinen Zusammensetzungen ist die deutsche Geschichte nicht zu verstehen. Die Abfolge der deutschen Bünde, Einungen, Gesellschaften, Ligen, Unionen

und Allianzen wiederholt sich also ständig in der sprachlichen Wahrnehmung. Hinter den einmaligen Vereinigungen, oft von nur kurzer Dauer, schleift sich ein erfahrungsgesättigtes Wahrnehmungsmuster ein, das sich langsamer ändert als die aktuellen politischen Ereignisfolgen ablaufen. Die sprachlich bedingte Wahrnehmungsweise – und Begriffsbildung –, also auch die Mentalität, währt länger, ändert sich nur schleichend und hinkt oft genug hinter den Neuerungen nach.

Damit zusammen hängt die Wiederholungsstruktur des Rechts. Recht ist Recht nur, wenn es wiederholt anwendbar ist. Darin liegt seine Gerechtigkeit enthalten. Auch wenn das Recht sich langfristig – oder schnell – ändert, bleibt ein Minimum an Wiederholbarkeit erforderlich, damit es sich nicht in Unrecht verwandelt. Und so war es gerade eine ständige Aufgabe der Bünde in der deutschen Geschichte, auch Recht zu stiften, zu finden oder zu wahren. Es gehörte – seit dem Hochmittelalter – sogar zu den schwierigsten Aufgaben föderaler Zusammenschlüsse, die heterogenen Rechtsschichten des Landrechts, des Stadtrechts und des Lehensrechts miteinander kompatibel zu machen und dabei ständische Gewohnheitsrechte und Reichsrecht zu beachten. Und dieses Problem wiederholt sich bis heute; denn auch der liberale Rechtsstaat der Neuzeit hat seine vorrevolutionären Wurzeln. In dieser Strukturanalogie findet sich ein Grund, warum in der deutschen Politik Fragen der Legalität und des Verfahrens so penibel und einander hemmend verschränkt werden, bis heute.

Eng verflochten mit den rechtlichen Regelungen, aber auch unabhängig von diesen, sind die Wiederholungsstrukturen der Produktivkräfte und der Produktionsbedingungen. Kein Bund war aktionsfähig, der nicht ein Minimum an Wirtschaftskraft zusammenführte. Sie wurde dadurch größer, als sie die verschiedenen Teilhaber eines Bundes einzeln aufbringen konnten. Steueraufkommen und Finanzleistung und damit militärische Macht einer Einung fußten auf den sich wiederholenden und deshalb berechenbaren Produktionskräften ihrer jeweils zusammengeführten Gebiete.

Schließlich und nicht zuletzt sind zu nennen die institutionellen Bedingungen, die sich, allem Wandel zum Trotz über Jahrhunderte hinweg eingeschliffen und wiederholt haben. Wie sich die heterogenen Partner auf ein Minimum an Gemeinsamkeit einigten, das zeigt die Verfassung der Bünde. Von wem und in welchem Turnus die Hauptleute gewählt wurden, wie sich der Rat zusammensetzte, mit gleichen Stimmen oder Doppelstimmen, wer legal oder de facto ein Vetorecht hatte, ob mit Mehrheit oder einstimmig entschieden wurde, ob sich der Bund regional untergliederte und ob einzelne Teilhaber Sonderrechte hatten – alles das wiederholte sich in der deutschen Geschichte mit großer Regelhaftigkeit vom Hochmittelalter bis heute. Insofern kennt die deutsche Geschichte keinen

Einschnitt um 1500 oder um 1800: Immer ging es darum, ungleiche Partner soweit zusammenzuschließen, daß sie im Rahmen minimal institutionalisierter Gleichheit rechtlich, ökonomisch und damit finanziell und militärisch handlungsfähig wurden.

So lassen Sie mich meine These vorwegnehmen: Die deutsche Geschichte unterscheidet sich, trotz aller Gemeinsamkeiten, von den Geschichten ihrer Nachbarn durch ihre föderalen Strukturen. Es ist die Geschichte vieler Völker in einem Reich, sie hat die deutsche Erfahrung geprägt – bis hin zu der kompensatorischen Parole: »Ein Volk, ein Reich, ein Führer«, die den föderalen Grundzug der deutschen Verfassungsgeschichte außer Kraft setzen sollte und – für zwölf Jahre – auch außer Kraft gesetzt hat.

Der Föderalismus ist keine Leistung und keine Errungenschaft der Deutschen, sondern hat sich aus den Rahmenbedingungen ergeben, die so etwas wie eine deutsche Geschichte ermöglicht haben. Darin unterscheiden sich die Deutschen von den westlichen Staatsbildungen wie von den bis in unser Jahrhundert hinein vorstaatlich gebliebenen Organisationsformen unserer östlichen Nachbarn. Nur die italienische Geschichte, deren Städtebünde vorbildlich über die Alpen auf den Norden einwirkten, bezeugt eine strukturelle Analogie: weil und soweit die politische Selbstorganisation Italiens im Spannungsfeld zwischen Kaiser und Papst, insoweit im Lehensgefüge des Reiches, verblieb, gegen das sich die Städtebünde zur Wehr setzten. Mit den italienischen Städtebünden, die z.B. Friedrich Barbarossa bekämpft hat und dennoch dulden mußte, bin ich unversehens bei der Empirie.

Um meine theoretischen Vorüberlegungen historisch einzulösen, werde ich in zwei Schritten vorgehen. Erstens werde ich die historische Semantik skizzieren.[2] Sie bezeugt europäische Gemeinsamkeiten, aber auch spezifisch deutsche Varianten, ohne die die Geschichtserfahrung östlich des Rheins nicht nachvollzogen werden kann. Zweitens werde ich den Blick auf die politische und Verfassungsgeschichte lenken und danach fragen, was sich im Rhythmus der Wiederholung dennoch geändert hat. Es ist überflüssig zu erwähnen, daß die Semantik und die sogenannte wirkliche Geschichte nur analytisch getrennt werden, um Argumente bereitzustellen. Die erfahrene Geschichte ist immer beides zugleich, sprachlich wahrgenommen und sprachlich induziert sowie ein Wirkungszusammenhang, der sich der bloß sprachlichen Verfügung entzieht.

Institutionelle Routine versus theologische Emphase

Erstens also die Geschichte der Bundessemantik. Wie nicht anders zu erwarten ist die Bundessemantik im deutschen Sprachhaushalt sowohl theologischer als auch juristischer Natur. Beides hängt bis in das 19. Jahr-

hundert hinein eng zusammen, auch wenn sich die Bedeutungen langsam auseinander entwickelt haben. Ich beginne mit dem rechtserheblichen Wortgebrauch.

Obwohl in der lateinischen Sprache zahlreiche Begriffe zur Verfügung standen wie *foedus, liga, unio, confoederatio,* ist der spezifisch deutsche Begriff »Bund« – wie Einung – kein Übersetzungsbegriff. »Bund« ist vielmehr das Ergebnis einer über zwei, drei Generationen hinweg akkumulierten Erfahrung. Verträge wurden zunächst Punkt für Punkt, jede Vereinbarung einzeln verbal und personal beeidet, um rechtliche Verbindlichkeit zu gewinnen. Erst nachdem sich erwiesen hatte, wie dauerhaft gemeinsame Absprachen waren, konnte die Summe der einzelnen »Verbündnisse« gleichsam im Rückblick zum neuen Kollektivsingular »Bund« gerinnen, der die Summe aller Einzelabsprachen zusammenfaßt.

Seit Mitte des 14. Jahrhunderts verdichtet sich »Bund« langsam zu einem Institutionsbegriff, der seitdem abrufbar und wiederholt anwendbar wurde, sobald ein neuer Bund geschlossen werden sollte. Waren zuvor noch die einzelnen Gemeinden (der Städte oder auf dem Lande) die Handlungssubjekte, so daß von einem »Bund der Städte« gesprochen wurde, so änderte sich das mit der Zeit. Sobald ein Bund seine institutionelle Kraft auf einer höher aggregierten Ebene gewann, konnte (wie 1377 beim Schwäbischen Städtebund) auch von den »Städten des Bundes« gesprochen werden. Der Bund selber wurde damit zum Handlungsträger, nicht mehr nur seine einzelnen Teilhaber. Erst seitdem wurde der Terminus auch für das Reichsrecht theoriefähig.

Was besagte ein Bund im Rahmen des Reichsrechts? Jeder »Bund«, ob von Bauern, Städten, Rittern oder Fürsten oder zwischen diesen Ständen geschlossen, blieb zweideutig. Er changierte zwischen geduldeter Legalität und Verschwörung. Denn immer entzog er sich dem Lehensrecht und dem kaiserlichen Recht, indem er Parität unter den Vertragsschließenden herstellte, eine Parität, die sich der Rechtsordnung von oben nach unten, der Hierarchie verweigerte. Das gilt ebenso von den Schweizer Eidgenossen wie für den preußischen Städtebund, der sich gegen den Deutschen Orden zusammenschloß. Und das gilt ebenso noch für den Deutschen Fürstenbund, den Friedrich der Große gegen das kaiserliche Haus Habsburg initiierte. Die prinzipielle Parität der Partner enthielt immer ein republikanisches Element innerhalb der Reichsverfassung, unterschwellig, aber präsent. Nur die Einung der Kurfürsten gewann den Status eines Reichsgrundgesetzes, weshalb Bodin das Reich als Aristokratie deutete.

Der Ausdruck »Bundesrepublik« wurde erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts geprägt, kurz vor der Französischen Revolution. Er gehört zu den zahlreichen neuen Begriffen, die damals einen neuen politischen

Erwartungshorizont auszogen. Genaugenommen war er ein Vorgriff in die Zukunft. Vermutlich geprägt als Übersetzung der Montesquieuschen Formel *»république fédérative«* war »Bundesrepublik« ein neuer Zielbegriff der deutschen Aufklärung. Ohne mit »Staat« assoziiert zu werden, sollten die bündischen Erfahrungen neu geordnet werden, um das Reich in eine Republik gleichberechtigter Stände mit allgemeinen Bürgerrechten zu überführen. Auf diese Transposition des Reiches in einen Bund werde ich noch zurückkommen.

Inzwischen – und damit komme ich zur theologischen Semantik – hatte das Wort »Bund« freilich durch die Reformation eine rigorose Umwertung erfahren. Luther bediente sich nämlich dieses relativ jungen Begriffs, um jenen Bund zu bezeichnen, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat. Dieser Bund entzieht sich entsprechend Luthers Theologie der »zwei Reiche« vollständig der menschlichen Verfügungsgewalt. Wort- und begriffsgeschichtlich hatte das eine enorme Folgewirkung. »Bund« blieb seitdem primär der theologischen Sprache, jedenfalls der Protestanten, vorbehalten. Der Begriff wurde entpolitisiert. Die protestantische Vereinigung zu Schmalkalden, die ja zum Schutz der eigenen Konfession abgeschlossen wurde, hat sich daher auch niemals als Bund bezeichnet (wie sie fälschlich in den Lehrbüchern genannt wird). Nur Gott kann einen Bund stiften.

Hinter dieser bewußten Entpolitisierung des Bundesbegriffs stand freilich auch eine bittere Erfahrung. Denn es waren die aufständischen Massen der Bauern und auch die Wiedertäufer, die sich unter dem Fanal eines »Bundes« zusammengeschlossen hatten: Ihre Bünde zielten entgegen der lutherischen Trennung des weltlichen und des geistlichen Reiches auf eine Konvergenz der geistlichen und der weltlichen Gewalt. Ihre Bundschlüsse waren religiös und politisch zugleich, gewannen daraus ihre revolutionäre Sprengkraft – analog dem englischen *covenant*des 17. Jahrhunderts. Mit der Unterwerfung der Bauern und der radikalen Sekten blieb also in der deutschen Geschichte die revolutionäre Konnotation des Bundesbegriffs tabuiert, seine spirituelle, rein theologische Bedeutung dominant. Wie stark die theologische Ladung des Bundesbegriffs geblieben war, bezeugen noch im 19. Jahrhundert Marx und Engels. Als sie den Auftrag erhielten, ein Glaubensbekenntnis des Bundes der Kommunisten zu formulieren, änderten sie zuerst den Titel. Sie schrieben statt dessen ihr Manifest der kommunistischen Partei. Sie wollten den religiösen Überhang, den außerstaatlichen und vorpolitischen Bundesbegriff der lutherischen Tradition begriffspolitisch eliminieren. Das ist ihnen nur halbwegs gelungen, denn die quasi religiösen Erwartungen und Hoffnungen kristallisierten sich seitdem um den neuen Parteibegriff.

Es ist nun eine Ironie der Sprachgeschichte, daß zur gleichen Zeit, als

Marx und Engels sich des unpolitischen, religiösen Bundesbegriffs entledigten, der rein rechtliche Bundesbegriff seine neue Karriere in der politischen Sprache begann. Alle Nachfolgeorganisationen des deutschen Reiches nannten sich »Bund«: Die *confédération rhénane* taufte sich »Rheinbund«; der 1815 entstandene Staatenbund hieß »Deutscher Bund«; nur der 1867 und 1871 neu geschlossene Fürstenbund gab sich den Namen »Deutsches Reich«, wie es in der Präambel hieß. Aber juristisch war auch das Reich ein Bundesstaat, so wie die Weimarer Republik und die Bundesrepublik Deutschland.

Im gesamten Zeitraum also zeichnet sich die politische Struktur Deutschlands durch eine Gemeinsamkeit aus: Verfassungsrechtlich handelt es sich – mit der Ausnahme der Hitler-Zeit – um eine föderale Selbstorganisation deutscher Staaten bzw. Länder, auch wenn die nationale und demokratische Legitimation erst durch das allgemeine Wahlrecht zum gemeinsamen Reichstag (1867) und durch die parlamentarische Verantwortlichkeit der gemeinsamen Regierung (1918) als neues Strukturelement hinzugekommen ist. Der neue Titel »Bundesrepublik« vereinigt exakt die beiden Stränge: den langfristig sich immer wieder transponierenden föderalen Grundzug der deutschen Geschichte und den gemeineuropäischen einer nationalen Republik, der sich erst 1918, dann nach dem Zweiten Weltkrieg, genau genommen erst seit 1990 vollends durchgesetzt hat.

Was lehrt uns der semantische Rückblick?

Der Bundesbegriff ist rechtlich gesehen älter als die moderne Staatsbildung, er ging dieser voraus und hat sie später kanalisiert. Durch seine theologische Umbesetzung wurde der Begriff spiritualisiert und blieb insoweit spezifisch unpolitisch, bis hin zu seiner säkularisierten Verwendung, um gesellschaftliche Vereinigungen emphatisch – »bündisch« – zu benennen. Aber im neuzeitlichen Gebrauch der Rechtssprache verlor er alle Emphase.

Tocqueville meinte einmal, die Bundessouveränität sei ein Werk der Kunst, die Souveränität der Staaten sei natürlich. Die Gemeinsamkeit eines Bundes sei abstrakt, die der Nation gefühlsmäßig aufgeladen. Das ist natürlich die moderne französische Sicht und eine französische Erfahrung. Mit Vorbehalt gilt das auch für die Deutschen. Ihre emphatischen Selbstbezeichnungen waren Volk oder Nation, auch Staat, und – jedenfalls bis 1945 – Reich. Das traditionsreiche, eherne juristische Gefüge einer föderalen Selbstorganisation behielt immer seinen technisch-pragmatischen Ton. »Bund« als politisch zentraler und unentrinnbarer Begriff wurde seit der Französischen Revolution nie emphatisch verwendet. Das Wort bezeichnet heute alltagssprachlich – halb ironisch – die Armee.

Der Begriff Bund wurde nie zum Symbol der Selbstidentifikation. Es mag erlaubt sein, in dieser Enthaltsamkeit, Ergebnis der Ernüchterung,

ein Unterpfand pragmatischer Politik zu sehen, das sich auch auf die föderalen Herausforderungen Europas erstreckt. Die Demokratie bedarf der einheitsstiftenden Parolen, das Minimum föderaler Homogenität bedarf der nüchternen Kalkulation. Davon zeugt nun auch die Erfahrungsgeschichte der politischen Assoziationen in Deutschland. Ich komme damit zum zweiten Teil.

Zwischen Ständen und Staat

Die deutsche Reichsverfassung hat im Laufe ihrer Geschichte zahllose Definitionen hervorgerufen. Als gesichert dürfen wir nur die negative Aussage wagen, daß das alte Reich niemals ein Staat geworden ist, der mit eigener Truppe, durchgängiger Verwaltung und gleichem Recht hinter fester Grenze als politische Handlungseinheit aufgetreten wäre. Niemals hat sich die politische Willensbildung auf die dualistische Spitze, Kaiser und Reichstag, allein konzentriert wie etwa im britischen *»King in Parliament«.* Das Reich war zu groß, um unter den Bedingungen einer vorindustriellen Gesellschaft Staat werden zu können.

Regionale Bünde haben das staatliche Defizit kompensiert. Die Verfassungswirklichkeit war nicht denkbar ohne die Bündnisfreiheit, die sich die deutschen Stände und Herrschaften erhalten haben. Das Reich blieb ein für wechselnde Koalitionen offener Handlungsraum. In häufig wechselnden Konstellationen ordneten sich die Reichsstände, je nach Bundschlüssen, immer wieder aufs neue einander zu. Und im Konfliktfall zwischen Reichsrechten und Folgepflichten gegenüber dem Kaiser trat ein föderales Widerstandsrecht zutage, das den Ständen ihre relative Unabhängigkeit sicherte. Wie lückenhafte Gitternetze überzogen die Einungen das Land, je nachdem wie viele Herrschaften sich zusammenbanden. Und je nachdem welche Herrschaften sich beteiligten, waren die Einungen mehr oder minder verschachtelt. Unzählig sind die Varianten der Zusammenschlüsse, die im Einvernehmen mit dem Kaiser, ohne den Kaiser oder gegen ihn zustande kamen. Von dem unbestrittenen Verein der Kurfürsten angefangen reicht die Skala über die Einungen der Fürsten und die Gesellschaften der Ritter – alles individuell abgeschlossene Unionen – bis zu den Bünden der Städte als Korporationen und schließlich zu den Bauernbünden, die sich eine analoge Bündnisfreiheit zu ertrotzen suchten. Vergeblich, sie wurden von den übrigen Ständen unterdrückt.

Alle Einungen wurden zunächst zwischen gleichen Ständen geschlossen, sie waren insoweit innerständisch. Das berühmteste Beispiel ist die Hanse, anfangs nur eine Einung der Kaufleute, dann auch ihrer Städte, die im 14. Jahrhundert eine nordeuropäische Großmacht bildeten, weit über

die Reichsgrenzen hinausgreifend. Aber zunehmend häuften sich, neben den innerständischen Einungen, die zwischenständischen Einungen. Dann schloß sich, mehr oder minder dicht, das Gitternetz zu einem regional ausfüllenden Bund aller vorherrschenden Stände zusammen. Ob wirtschaftliche Interessen verfolgt, Frieden gesichert, Rechtshändel unter Kontrolle gebracht oder politische Machtkonflikte ausgetragen werden sollten – alles konnte zugleich gemeint sein –, immer schlossen sich die Herrschaften zu höher aggregierten Handlungseinheiten zusammen. Dann übernahmen sie politische Ordnungsfunktionen des Reiches, aber auf enger umgrenztem Gebiet. Sie näherten sich gleichsam einer Staatsbildung.

So war der Schwäbische Bund, drittelparitätisch aus Fürsten, Rittern sowie Prälaten und Städten zusammengesetzt, um 1500 für Jahrzehnte eine europäische Großmacht. Mit seinen 12 000 Mann Truppen hat er die Bauernrevolution blutig beendet, was dem Reich nicht möglich gewesen wäre. Eine solche Einung war eine politische Selbstorganisation prinzipiell gleichberechtigter Bündner, entzog sich dem Lehensgefälle und dem Reichstag. Man einigte sich auf gemeinsam zu regelnde Bereiche und unterwarf sich im voraus den zu fassenden Mehrheitsbeschlüssen. Damit wurde auch die relative Hegemonialstellung einzelner Fürsten oder reicher Städte in die Union eingebunden. Ein solcher Bund erfaßte keineswegs die einzelnen Herrschaften zur Gänze, nur sektorenweise griff er in deren Zuständigkeiten und Rechte ein. Man kann es das institutionelle Minimum nennen, ohne das ein Bund zerfiel.

Um das Minimum nicht zu gefährden, blieben die zwischenständischen Bündnisse meist zeitlich befristet. Damit wurde die Möglichkeit offengehalten, die Einung ohne Rechtsbruch zu verlängern, zu revidieren oder aufzulösen. Man bewegte sich im Feld des praktisch Handhabbaren. Dort, wo das institutionelle Minimum angehoben und räumliche Geschlossenheit gewonnen wurde, konnten sich die Vereinigungen verselbständigen. Sie konnten gleichsam Staaten werden, ohne deshalb ihre föderale Verfassung aufzugeben. Dies gelang der Schweizer Eidgenossenschaft ebenso wie der Union der Vereinigten Niederlande, beide am Rande des Reiches gelegen.

Aber die föderalen Strukturen enthielten noch andere Überraschungen. Das Ergebnis der deutschen Reformation wird gern als Sieg der Landesherren begriffen, die ihre territoriale Macht in dem Maße zu steigern wußten, wie sie kirchliche Rechte und kirchliche Besitzungen an sich zogen. Das ist richtig, aber möglich war das nur, weil sie sich zu konfessionellen Kampfbünden zusammenschlossen, die ihren erreichten Besitzstand gemeinsam verteidigten. Mehr noch: Auch die Tatsache, daß Deutschland – im Gegensatz zu fast allen anderen europäischen Ländern – konfessionell zweigeteilt blieb, daß diese Zweiteilung schließlich

verfassungsmäßig verankert wurde, auch diese deutsche Lösungsform der Religionskriege ist nur deshalb möglich gewesen, weil das Reichsrecht die seit langem eingespielte föderale Verfassungsform zur Verfügung hielt. Die Einungsform, zum Schutz von Frieden und Recht, war längst eingespielt, sie mußte nur konfessionell neu besetzt werden. Dabei konnten nur reichsunmittelbare Stände beitreten, Stände also, die schon die herkömmliche Bündnisfreiheit besaßen. Wollte jeder Untertan seinen Schutz suchen, wo er wolle, und könnte jede Obrigkeit im Namen des Glaubensschutzes auf fremde Untertanen ausgreifen, *so werden,* meinte Luther, *alle Herrschaften eine Herrschaft und ist eitel confusio*.

Wie auch immer das Auf und Ab des über ein Jahrhundert währenden Ringens um die kirchliche Reichsordnung beurteilt wird, schließlich der dreißig Jahre dauernde, religiös motivierte Bürgerkrieg, der zum europäischen Staatenkrieg ausuferte – der gesamte Verlauf vollzog sich in föderalen Rechtsformen, die vorstaatlich waren, aber die Vermutung reichsrechtlicher Legitimität für sich hatten: vor allem gegen die zentralistischen Ansprüche des Kaisers. Dadurch unterscheidet sich die deutsche Geschichte grundsätzlich von den Austragsweisen des religiösen Bürgerkriegs in Frankreich oder Britannien. In beiden Ländern wurde die jeweils andere große Konfession unterdrückt, der Staat ließ keine regionalisierbaren Eigenrechte zu. Ganz anders das Ergebnis in Deutschland. Die Bünde und Assoziationen haben das Reich unterhöhlt, aber ebenso erhalten: Erhalten blieb es als konfessionell geteilter Verfassungsverband, dessen erzwungene Toleranz dem späteren Europa zum Vorbild diente. Und schließlich noch eine Fernwirkung: Hierin liegt auch eine langfristig wirkende Bedingung des späteren Dualismus zwischen dem katholischen Habsburg und dem protestantischen Preußen.

Was hat sich nun strukturell geändert, bis das Reich mit seinen innerreichischen Bünden insgesamt in einen einzigen Bund, in einen Staatenbund überführt werden konnte? Immer wieder wurde versucht, das Reich durch die effektivere Form einer Bundesorganisation neu zu ordnen. So wurde schon dem Schwäbischen Bund, entgegen seiner Kapazität, von Kaiser Maximilian zugemutet, alle Stände des Reiches auf ihren Antrag hin aufzunehmen. Vergeblich.

So versuchte Karl V. nach seinem Sieg über die lutherische Union von Schmalkalden, das Reich durch einen sächsischen Nordbund und einen schwäbischen Südbund, im Sinne des *divide et impera,* getrennt zu gliedern. Vergeblich.

Die Schweden versuchten, in der Heilbronner Conföderation von 1633 das Reich zu absorbieren. Dabei ist erstmalig der Fall eingetreten, daß eine nichtdeutsche Macht als Bundesmitglied legal integriert werden mußte, und das als Vorstand des Direktoriums. Vergeblich.

Mazarin versuchte, durch den ersten Rheinbund das Reich von innen her zu steuern. Vergeblich. Die Expansionskriege Ludwigs XIV. machten jede verfassungskonforme Zusammenarbeit mit einer deutschen Konföderation zunichte. Nur noch einzelne Fürsten konnte er vorübergehend für sich gewinnen. Und Friedrich der Große nutzte seinen Fürstenbund nur noch dazu, im Rahmen des Reichsrechts seine norddeutschen Interessen abzusichern.

Keinem Bund gelang es, das ganze Reich zu ersetzen. Vier Faktoren haben das verhindert. Erstens wurde das institutionelle Minimum der Bünde gesenkt. Die Bundschlüsse zielten immer weniger auf gemeinsame Verfassungsorgane, wie sie die alten Einungen, aber auch die konfessionell motivierten Ligen und Unionen gekannt hatten. Auf gemeinsame Rechtspflege und ihre Exekutive wurde verzichtet. Und die Finanzverwaltung diente nur mehr dem Kriegsfall. Modern formuliert, aus den Bünden als Verfassungsform wurden Allianzen, Bündnisse, die nur noch außenpolitische und militärische Interessen sichern sollten. All das wurde abgesichert durch den Westfälischen Frieden, 1648, der den deutschen Fürsten ein *ius foederis* auch mit außerdeutschen Staaten zusicherte.

Damit verschoben sich, zweitens, auch die Legitimationstitel. Aus dem ehedem innerreichischen, zwischenständischen Einungsrecht, erst zum Schutz des Landfriedens, dann zur Rettung des Glaubens, wurde ein Bündnisrecht, das die Territorialherrschaften nicht nur reichsrechtlich, sondern auch staats- und völkerrechtlich qualifizierte. Die Erhaltung ihrer selbst, *conservatio* und *securitas,* wurde als von Natur erlaubt zum ersten Rechtstitel. Die mächtigen Stände berufen sich nur noch auf den Naturzustand, ungern auf das Reichsrecht, wie die kleineren Territorialherren resigniert feststellen mußten. Das Reich wurde zum Experimentierfeld der Staatsräson.

Der Minimierung der institutionellen Bedingungen entsprach nun drittens das Ausgreifen in räumlicher Hinsicht. Ein Bund konnte nur im Rahmen des Reiches geschlossen werden, ein Bündnis mit jedem Staat. Luther hatte sich noch dagegen gewehrt, Dänemark oder die süddeutschen Städte in die Schmalkaldener Union aufzunehmen. Die Konfliktanfälligkeit würde durch die räumliche Ausdehnung zu groß. Das änderte sich seit dem 17. Jahrhundert. Die Grenzen des Reiches wurden durchlässig, osmotisch. Die großen sich bildenden Territorialstaaten griffen entweder über die Grenzen hinaus oder reichten über diese hinweg nach Deutschland herein. Schweden mit Pommern, Hannover-Großbritannien, Schleswig-Holstein-Dänemark, Brandenburg-Preußen, Sachsen-Polen, Österreich-Ungarn und mutatis mutandis Frankreich mit Lothringen und dem Elsaß griffen entweder in das Reich hinein oder wuchsen aus dem Reich in die europäische Staatenkonstellation heraus. Dementsprechend minderte sich die Bereitschaft der Fürsten, festen föderalen Organisationen beizutreten,

steigerte sich ihr Wille, vom Reich unabhängige Bündnisse zu schließen. Die europäische Kabinettspolitik machte aus den vorstaatlichen Bünden internationale Bündnisse. Das führt uns auf den vierten Gesichtspunkt.

Die finanzielle Schwelle, die überschritten werden mußte, um ein Bündnisrecht de facto ausüben zu können, wuchs hoch. Ein stehendes Heer zu unterhalten, einen Geschützpark auszurüsten, die Infanterie mit Gewehren zu versehen, all das erforderte eine immer größere Zahl an besteuerbaren Leuten und demgemäß ein größeres Land. Während der Schwäbische Bund mit seinen 12 000 Mann im ersten Aufgebot schon eine europäische Großmacht war, mobilisierte Ludwig XIV. bereits 350 000 Mann. Seitdem blieb das Bündnisrecht de facto an den Territorialherrschaften haften, die ihr Land zu einem finanzkräftigen Staat ausbauen konnten. Die Zahl möglicher Bündnispartner schmolz zusammen, ihre verfassungspolitische Homogenität stieg proportional dazu an. Es waren im Reich nur mehr die Fürsten unter sich. Zuerst verloren die Bauern, dann die Ritter, schließlich auch die Städte ihre Bündnisfreiheit. Nur noch im Bund mit Fürsten konnten sie, wenn überhaupt, politischen Einfluß ausüben. Dafür ist bezeichnend, daß es 1648 nicht mehr gelungen war, die Hanse in den Kreis bündnisfähiger Handlungssubjekte völkerrechtlich einzubeziehen. Fast alle Hansestädte wurden territorialstaatlich vereinnahmt.

Die Gegenprobe dieses Trends liefern die Reichskreise. Seit dem 16. Jahrhundert versuchte das Reich, d.h. Kaiser und Reichstag, den gesamten Raum regional zu gliedern. Gemäß den erfolgreichen Bünden sollten zehn Kreise in horizontaler, nicht vertikaler Ordnung die Reichsverwaltung organisieren, Steuern eintreiben, das Reichsheer rekrutieren, die Münz-, Wirtschafts-, Rechts- und Verwaltungsordnung wahrnehmen. Streckenweise waren diese Kreise sehr effektiv, aber nur dort, wo sie nicht in den Bannkreis größerer Territorialherrschaften gerieten. Nur im Westen und im Süden des zersplitterten Reiches gewannen sie eine relative politische Bedeutung, assoziierten sich untereinander kraft eigenen Rechts, suchten zwischen Habsburg und Bourbon eine neutropassive Unabhängigkeit zu gewinnen. Sie sind damit gescheitert.

Die Transformation des Reiches in einen deutschen Bund vollzog sich erst über die Bildung unabhängiger Staaten. Das ist bekanntlich ein Ergebnis der Intervention Napoleons. Er reduzierte die mehr als 300 Herrschaften des Reiches auf rund 30 unabhängige Staaten. Aber auch diese Staaten waren niemals souverän – im Sinne nur sich selbst tragender Handlungseinheiten.

Auch Napoleon stiftete sofort einen Bund, den Rheinbund, dessen Verfassung er freilich nie in Kraft setzte. Er nutzte nur die Staaten einzeln, um sich mit Geld und Truppen zu versorgen. Aber er schuf die rechtliche Voraussetzung für die Entstehung des Deutschen Bundes: die Gleich-

berechtigung unter sich ungleicher Staaten, die sich auf ein Mindestmaß einer Föderation einigen mußten, um handlungsfähig zu bleiben. Wie es im ersten Pariser Frieden, vor dem Wiener Kongreß, festgelegt wurde: *Les États de l'Allemagne seront indépendants et unis par un lien fédérativ*. Unabhängig und doch miteinander verbunden, ein logischer Widerspruch, der die Wirklichkeit exakt erfaßt hat. Der Bund sollte einen deutschen Nationalstaat verhindern, aber doch ein Minimum gemeinsamer Identität wahren. Der Frankfurter Bundestag war deshalb ein Leitungsgremium, in dem die Interessen der beteiligten Staaten politisch ausgehandelt und von wo aus sie bürokratisch exekutiert wurden – vergleichbar dem heutigen Ministerrat in Brüssel. Diese Verfassung währte ein halbes Jahrhundert und überdauerte auch die Revolution um 1848, die sich nie zu einem einzigen Prozeß akkumulieren konnte. Sie verfranste sich in den föderierten Teilstaaten, wie das Montesquieu strukturell richtig vorausgesehen hatte.

Und dennoch vollzog sich innerhalb des deutschen Staatenbundes ein ganz anderer Prozeß, der die Sonderbundsbildungen im alten Reich analog wiederholte: die zunehmende Ausbreitung eines Vereins, der nicht mehr konfessionell und auch nicht primär politisch legitimiert wurde, sondern ökonomisch. Es ist der Zollverein, der rückständige und fortgeschrittene Staaten zusammenführte, um den gemeinsamen Gewinn zu steigern. Der Zollverein hob die Schwelle minimaler Homogenität an, um als höher aggregierte Handlungseinheit wirtschaftspolitisch handlungsfähig zu sein, er schuf sich das erste Parlament – 1867 –, das die kleindeutsche Reichsgründung vorwegnahm. Nicht mehr *cuius regio, eius religio,* sondern *cuius regio, eius oeconomia* war das neue Homogenitätskriterium. Und das räumliche Maximum war nur zu erreichen, wenn Österreich ausgeschlossen wurde. Preußen sorgte dafür, aber Österreich war mit seinen außerdeutschen, in den Südosten hineinreichenden Gebieten auch nicht fähig, sich den Freihandelsprinzipien zu unterwerfen, die Preußen aus ökonomischem Interesse rigoros verfolgte. Der Zollverein war eine ökonomische Bedingung, keineswegs der politische Grund dafür, daß sich der lockere deutsche Staatenbund im Bundeskrieg 1866 auflöste und als engerer, aber höher aggregierter Bundesstaat neu formierte.

Auch das kleindeutsche Kaiserreich kam zunächst mit einem Minimum zentraler Instanzen aus, die formale Souveränität lag im Bundesrat, einem reinen Staatenhaus, und Bismarck sorgte dafür, weil er als Preuße alles andere war als ein deutscher Nationalist. Die Entwicklung zum deutschen Nationalstaat lief über die wachsende Macht des Reichstages und die Symbolfigur des Kaisers, der aber bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges immer noch seine »Deutschen Völker« ansprach. Damit breche ich meinen Rückblick in die deutsche Geschichte ab.

Jenseits des Nationalstaats?

Ein Historiker wird sich nicht anmaßen, aus der Geschichte Lehren zu ziehen, die unmittelbar anwendbar wären. Aber er verfügt über ein rational verarbeitetes Erfahrungswissen, das politische Urteile erlaubt. Das hat uns unübertroffen Marc Bloch gezeigt, in seinen beiden letzten Schriften, die er im Untergrund verfaßt hat, Schriften, in denen das wissenschaftliche Ethos und die politische Moral sich zur Gänze decken.[3]

Was uns erwartet, läßt sich nicht vorhersagen. Aber unter welchen sich wiederholenden Bedingungen das Neue entsteht, läßt sich sehr wohl formulieren. Wenn wir anfangs davon ausgingen, daß sich Föderationen nur am Vorbild eines Staates definieren und messen lassen, so hat uns der Durchgang durch die deutsche Geschichte zumindest gezeigt, daß das nicht die einzige Perspektive sein muß. Die Analogien zur heutigen Lage in Europa samt seinen Schwierigkeiten liegen auf der Hand. Unser Handlungsspielraum ist nicht unendlich offen. Föderale Möglichkeiten müssen ergriffen werden.

Der Nationalstaat ist kein *telos* der Geschichte, so wenig wie ein bestimmter Bund. Die Geschichte hat überhaupt kein Ziel, wohl aber kennt die Geschichte zahlreiche Strukturen, die sich wiederholen, indem sie sich ändern, zumeist langsam, selten plötzlich.

Föderale Strukturen gehören dazu. Die Geschichte der deutschen Völker im Heiligen Römischen Reich und die Geschichte des deutschen Volkes in seinen diversen Bundesstaaten bezeugt zumindest eines: Staat und Souveränität müssen nicht zur Gänze konvergieren. Der Begriff einer geteilten Souveränität ist nur dann ein Widerspruch in sich, wenn der restlos homogenisierte Nationalstaat als letzte Instanz gesetzt wird. Föderale Lösungen bieten den Vorteil, sich auf ein Mindestmaß an gemeinsamem Recht und gemeinsamer Politik zu einigen, das es erst erlaubt, ein Höchstmaß an Autonomie der Teilhaber zu sichern. Was immer Europa sein mag, es gibt ein föderales Minimum, das nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch erreicht werden muß und das wir wahren müssen, wenn wir auf diesem Kontinent weiterleben wollen.

Anmerkungen

1 Marc Bloch-Gedächtnisvorlesung, gehalten am 22. Juni 1993 in Paris, unter dem Titel »Structures fédérales de l'histoire allemande«.

2 Vgl. dazu ausführlich meinen Beitrag »Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat«, in: O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 582-671.

3 Marc Bloch, Die seltsame Niederlage: Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge, 1992.

Witold Krassowski: Die Rückkehr der Kosaken, Kasachstan 1993

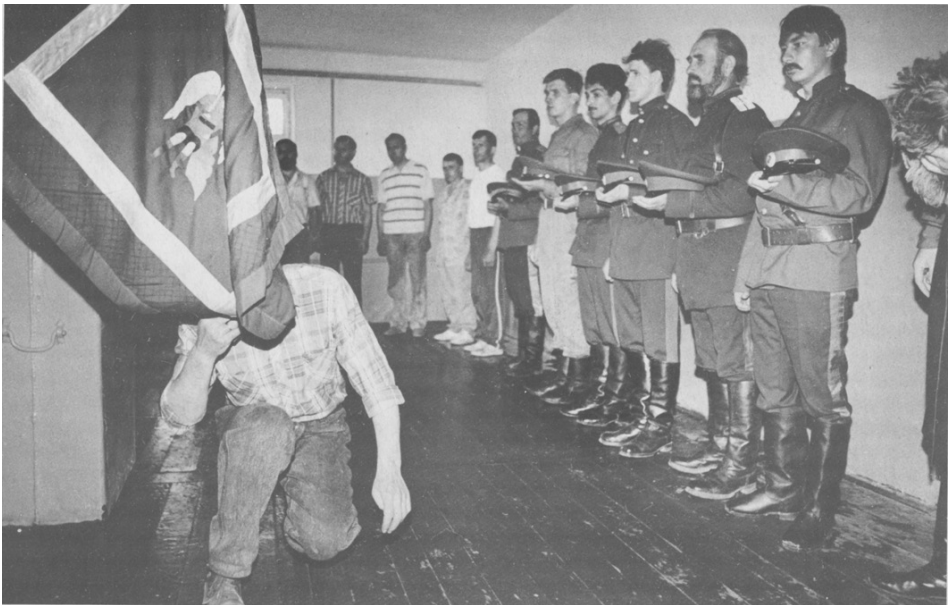
Andrej legt seine Kosakenuniform an, um an einem geheimen Fahneneid teilzunehmen

Uniforminspektion

Die Zeremonie findet in einem überschwemmten Pionierlager statt, das nur mit dem Boot erreicht werden kann.

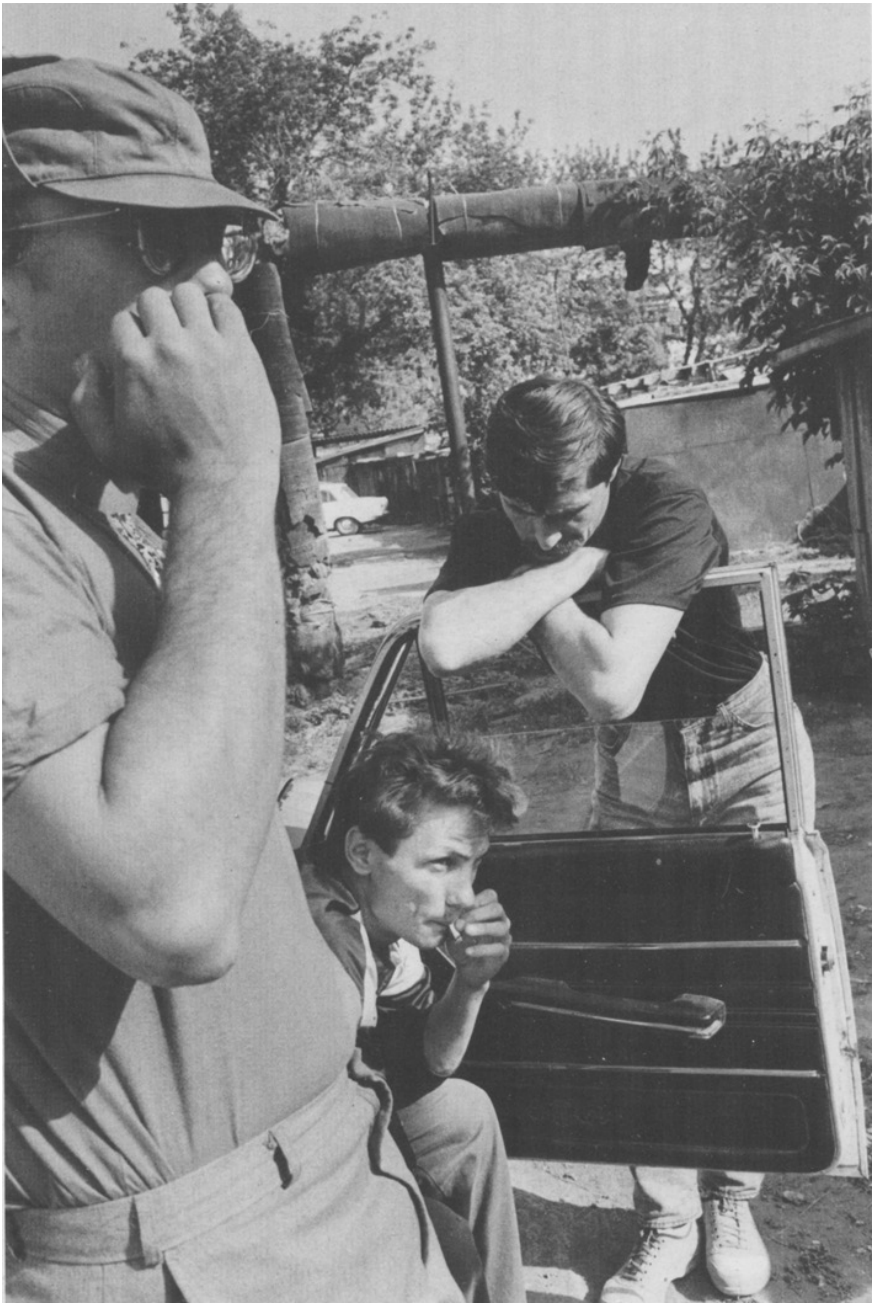
Formulierung des Eids

Der Schwur



Küssen der Fahne

Imbiß und Umtrunk



Warten

François Fejtö

DAS ZWEIKÖPFIGE UNGEHEUER

Die ideologischen Quellen der »ethnischen Säuberung« auf dem Balkan

In den letzten Jahren ist der Ausdruck »ethnische Säuberung« durch seinen inflationären Gebrauch in den Medien ins Banale gezogen worden. Die »Säuberung« begann 1991 in den besetzten Gebieten Kroatiens, und in Bosnien, dessen Territorium die serbischen Streitkräfte in sechs Monaten zu 70 Prozent eingenommen haben, wurde und wird sie weiterbetrieben. Dabei töteten die Serben mehr als 120 000 Menschen, hauptsächlich Zivilisten, und vertrieben fast zwei Millionen der nichtserbischen Einwohner, Kroaten und besonders Muslime.

Dieses Vorgehen, das der Westen weder durch Diplomatie noch durch militärisches Eingreifen verhindern konnte oder wollte, statuierte, mit schweigender Zustimmung der gesamten übrigen Welt, ein abscheuliches Exempel, das höchstwahrscheinlich anderen Staaten Osteuropas ein Modell dafür abgeben wird, wie man eine untergegangene imperiale Ordnung durch die Errichtung einer »neuen Ordnung« ersetzt, welche von einer absurden Interpretation des Prinzips der Selbstbestimmung der Völker ausgeht.

Großserbien wie Großdeutschland?

Jüngst haben Mirko Grmek, Marc Gjidara und Neven Simac, drei seit langem in Frankreich lebende gebürtige Kroaten, mit größtmöglicher Objektivität eine gewaltige Auswahl historischer Dokumente zur Ideologie der »ethnischen Säuberung« zusammengestellt und uns damit das Material an die Hand gegeben, um die historischen, politischen und psychologisch-ideologischen Wurzeln der Feindseligkeiten zu verstehen, die seit dem Zerfall der jugoslawischen Föderation um sich greifen.[1]

Die Autoren zeigen vor allem, daß es – trotz aller äußeren Ähnlichkeiten – unangemessen wäre, den Völkermord, den die Nazis an den Juden, den Zigeunern und anderen Gruppen verübten, die sie für »minderwertig« hielten, für einen Präzedenzfall der aktuellen Tragödie Ex-Jugoslawiens anzusehen.

Gewiß: Das Ziel von Milošević heißt Großserbien, so wie Hitler einst Großdeutschland anstrebte. Und der Nationalsozialismus des einen weist in der Tat viele Gemeinsamkeiten mit dem Nationalkommunismus des anderen auf. In beiden Fällen hat zudem die Propaganda des Regimes eine entscheidende Rolle gespielt, indem sie patriotische Gefühle zu rachsüchtigen, blutrünstigen Leidenschaften aufgeputscht hat und so eine Art kollektiver Paranoia erzeugte. Gleichwohl wäre es verkehrt, in den Greueltaten der Serben einen direkten Einfluß der Naziideologie zu suchen. Nein, die Wurzeln von Besitzergreifung, Verwüstung und »ethnischer Säuberung« liegen in der Region selbst, sie verweisen auf die Geschichte des Balkan und Serbiens und führen zurück zu einer Epoche weit vor dem Nationalsozialismus: die Zeit des allmählichen Zerfalls des osmanischen Reiches und die Entstehung des modernen Nationalismus auf dem Balkan.

Das osmanische Imperium hatte bekanntlich viele ethnische Gruppen und Religionsgemeinschaften durcheinandergewürfelt und zum Zusammenleben gezwungen. Die Nationen des Balkan bildeten sich erst im Zuge der Befreiung von diesem Joch: in einem Klima der Gewalt also und der territorialen Rivalität zwischen Nationen, deren jede nach einer auf ethnische und religiöse Homogenität gegründeten »Größe« (sc. Großserbiens, Großbulgariens, Großrumäniens) strebte, welche sich aber jeweils nur auf Kosten der anderen verwirklichen ließ.

Die serbische Propaganda – die immerhin nicht wenigen westlichen Intellektuellen recht wirkungsvoll Sand in die Augen gestreut hat – behauptet nun, die kroatische pronationalsozialistische Ustascha-Regierung des Ante Pavelić (1941-1945) habe die »ethnische Säuberung« erfunden und auch als erste in die Tat umgesetzt. Nun soll hier keineswegs der Völkermord, den die Ustascha-Einheiten verübt haben, heruntergespielt werden. Erst vor kurzem hat eine in der Zeitschrift *Hérodote* veröffentlichte Studie erneut an das erschreckende Ausmaß dieser Greueltaten erinnert.[2]

Gleichwohl sollte man nicht vergessen: Die Ustascha-Einheiten, welche im übrigen nur eine kleine Minderheit der Kroaten repräsentierten, waren Protegés und Gefolgsleute der deutschen Nazis. Die Idee der »ethnischen Säuberung« hingegen – darauf hat mit Fug und Recht der Belgrader Historiker Andrej Mitrović hingewiesen – gehörte von vorneherein »zum Wesen aller großen Nationalbewegungen auf dem Balkan: ob 1830 in Griechenland und dann in Serbien, ob später in Montenegro, Bulgarien usw.« Und, so betonen Grmek, Gjidara und Simac: »Es ist diese Kontinuitätslinie, in die sich auch die aktuellen Angriffe einreihen«.[3]

Alte Dämonen und heilige Krieger

Wie recht diese Historiker haben! Dabei hätte es doch wahrlich Anlaß zur Hoffnung gegeben, daß in dem Jahrhundert, welches seit der Geburt der letzten souveränen Staaten auf dem Balkan verstrichen ist, ebendiese Nationalstaaten zumindest einige bescheidene zivilisatorische Fortschritte gemacht hätten. Einige wenige Schritte nur – hin zu weniger barbarischen Sitten als denjenigen, die man auch diesmal wieder feststellen kann, zuerst in der Krajina und in Vukovar und schließlich in Bosnien-Herzegowina.

Doch die Sitten im Kriege haben sich so gut wie überhaupt nicht geändert seit der Zeit, da sich die Serben nicht allein von ihren türkischen Herren, sondern auch von denjenigen Bevölkerungsteilen zu befreien suchten, die zwar heimisch, aber nichtserbisch – d.h. nichtorthodox – waren, mit denen sie gleichwohl über Jahrhunderte hinweg friedlich zusammengelebt hatten. Nach der Vorstellung der Vorkämpfer des modernen Serbien, von Ilija Garas anin zum Beispiel, der seit 1844 von der Wiedererrichtung des mittelalterlichen Reichs des Dusan träumte, mußte das neue Serbien »homogen und rein« sein. Im übrigen waren sich die Großmächte, die den jungen Staat 1878 auf dem Berliner Kongreß aus der Taufe hoben, über seine Absichten durchaus im klaren. Schließlich verpflichteten sie Serbien darauf, »die Rechte der religiösen und nationalen Minderheiten zu achten«.

Die serbischen Verhandlungsführer unterschrieben diese Verpflichtung zwar, aber kaum war es in den beiden Balkankriegen zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen, setzte sich die Barbarei über dieses Lippenbekenntnis hinweg.[4] Der Traum eines großen, eines noch größeren Serbien wurde zur Leitidee der Politik Belgrads; und nachdem Serbien zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs mit beigetragen hatte, wurde es unter dem Etikett des »Jugoslawismus« zu einem der Hauptnutznießer des Krieges. Ein zu großer Traum, zweifellos, denn Serbien war vollkommen unfähig dazu, ein föderales Jugoslawien zu organisieren und die Macht mit den Kroaten und Slowenen zu teilen. Die serbische Vorherrschaft stand somit im Königreich Jugoslawien auf tönernen Füßen.

Zwischen 1941 und 1945 schlachteten sich die großserbischen Tschetniks um Mihajlović und die von der aberwitzigen Idee eines Großreichs Kroatien besessenen Ustaschi[5] gegenseitig ab und schonten dabei weder Verwundete noch Gefangene, weder Frauen noch Kinder. Die Erinnerung an diese Schreckenszeit haben Milošević' Hofdichter und die vor den Karren der Propaganda gespannten Intellektuellen nun wieder aufleben lassen, um ihren Eroberungsfeldzug und die damit einhergehende »Reinigung« zu rechtfertigen. Was die Milizionäre von Karadjić antreibt, die nichtserbischen Bosnier zu töten oder Anspruch auf ihre

Städte und Dörfer zu erheben und die Bewohner zu verjagen, das ist die Überzeugung, gegen Feinde vorzugehen, die ihrerseits entschlossen sind, die Serben auszulöschen.

So also lassen sich die Milizionäre, trunken vor Angst und Haß, besinnungs- und ahnungslos zu Instrumenten eines Plans machen, der ihnen gar nicht bewußt ist. Es ist die alte Vorstellung eines monolithischen Großserbien, eines Bosnien, in dem es keine Muslime mehr gibt. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Rede, die ein Repräsentant der serbischen Regierung 1917 in Paris gehalten hat, als dort mit den Exilkroaten über die Zukunft der bosnischen Muslime nach dem Krieg verhandelt wurde. »Für die haben wir eine Lösung parat«, sagte der Abgesandte aus Belgrad, Prosić. »Wenn unsere Armee die Drina überschritten hat, werden wir den Türken (so bezeichnete man global auch die Muslime) vierundzwanzig oder auch achtundvierzig Stunden geben, um zum Glauben ihrer Vorväter zurückzukehren. Und alle, die sich weigern, werden wir hinrichten.«[6]

Offensichtlich hoben die Verhandlungspartner damals auf die Tatsache ab, daß die bosnischen Muslime ursprünglich islamisierte Serben gewesen waren. Also konnte man ihnen doch immerhin noch die Wahl zwischen Bekehrung und Vernichtung überlassen. In den Vorstellungen von Milošević und seinen Offizieren spielen derartige Erwägungen überhaupt keine Rolle mehr. Allerdings bedeutet dies keineswegs, daß nicht auch sie die Karte der christlichen Orthodoxie auszuspielen wüßten: Sie stilisieren sich nämlich als Nachfolger der Kreuzfahrer gegen den Islam, der ihren Anschuldigen zufolge den Weg über den Balkan nimmt, um sich endlich ganz Europa einzuverleiben. In diesem Sinne beruft sich eine Broschüre, die im März 1993 vom Informationsministerium der serbischen Republik verteilt wurde, auf ein »an alle Zentren des panislamischen Heils« gerichtetes Schriftstück, das man bei der Leiche eines bei Bihać in Bosnien gefallenen Mudschaheddin gefunden haben will. Wörtlich ist da zu lesen: »Gemäß den Weisungen Allahs hat das Komitee des panislamischen Heils einen heiligen Plan ausgearbeitet, um die Welt von allen Abtrünnigen zu säubern. Meldet euch zum Dienst bei der nächstgelegenen Abteilung des Kalifats im Balkan, denn der Balkan ist das Gleis, das zur Eroberung Europas führt.«[7] Auf solche Weise setzt man gegen die Muslime offenkundige Fälschungen ein, ähnlich wie die »Protokolle der Weisen von Zion« dem zaristischen Rußland als Vorwand für seine Pogrome dienten.[8]

Es wäre nun allerdings ein Irrtum, den Ursprung der »ethnischen Säuberung« ausschließlich aus der Wiederkehr der alten Dämonen von Nationalismus und religiösem Haß erklären zu wollen – als ob diese bösen Geister die serbische Volksseele sozusagen aus heiterem Himmel von neuem heimgesucht hätten. Keinesfalls darf man nämlich den entscheidenden Anteil außer acht lassen, der dabei auf das Konto ganz gezielter Manipulation geht.

Die Modernisierug der Barbarei

Folgt man der Einschätzung von Mirko Grmek, Marc Gjidara und Neven Simac, so setzten unter Titos Regime die Serben »ihre Vorherrschaft eher auf Schleichwegen durch«. Nun war Tito allerdings ein Internationalist, d.h. Antinationalist; und ganz besonders war er gegen jegliche großserbische Ambitionen eingestellt (so wie Lenin antigroßrussisch war). Dennoch fühlten sich die Nationen in allen jugoslawischen Teilrepubliken am Ende zunehmend als Opfer des Belgrader Zentralismus; die lokalen Bürokratien machten sich immer mehr zu Wortführern von Autonomiebestrebungen.

Natürlich hatte die zentrale, mehrheitlich serbische Bürokratie des jugoslawischen Bundesstaats von diesen Dezentralisierungs- und Demokratisierungsströmungen am meisten zu befürchten. Und so wurden der leidenschaftliche Haß und die Zerstörungswut, die man jetzt am Werke sieht, von der intellektuellen, politischen und militärischen Oligarchie Belgrads in voller Absicht heraufbeschworen und zum Äußersten geschürt. Diese Belgrader Oligarchie drohte nämlich im Zuge einer Demokratisierung und der Umwandlung des Bundesstaates in eine Konföderation ihre Privilegien zu verlieren. Sie hat den gewaltigen Nutzen entdeckt, den sie aus der Mobilisierung von Ängsten und Frustrationsgefühlen des serbischen Volkes ziehen kann – vor allem aus der Angst, die die serbischen Minderheiten in Kroatien und Bosnien hegen, von ihren bosnischen oder kroatischen Mitbürgern diskriminiert, erniedrigt – ja massakriert zu werden.

Natürlich schwingt hier die ganze Tradition des Balkan mit, die nationale und christliche Tradition des serbischen Volkes, für die der Titoismus nur Verachtung übrig gehabt hatte. Im Denken derer, die jetzt für die »ethnische Säuberung« verantwortlich zeichnen, verbindet sich diese Tradition jedoch mit einer weitaus jüngeren Tradition, welche von Milošević und seinen neokommunistischen Freunden weitergetragen wird: mit der Tradition des stalinistischen Terrors.

Schon Tito war durch die Schule Lenins und Stalins gegangen. Er hatte sich die Theorie und Praxis der »Säuberungen« angeeignet und verstand sich auf die Ausschaltung unerwünschter Elemente. Während des Krieges hat er diese Methode auch erbarmungslos praktiziert: gegenüber den Tschetnik-Partisanen von Mihajlovi, aber auch gegen Bürger und Bauern, die sich der Sowjetisierung widersetzten. Als Beispiel sei hier eine Anweisung zitiert, die Tito 1943 dem V. Partisanenkorps gab: »Die Konfiszierung der Güter und die Hinrichtung von Einzelpersonen reichen als Maßnahmen oft nicht aus, wenn ein Gebiet als Ganzes fanatisch auf Seiten der Tschetniks steht. Von Fall zu Fall sind Brände zu legen, Dörfer dem

Erdboden gleichzumachen und die Bevölkerung zu evakuieren.« (»Man muß wohl nicht eigens erwähnen, daß die Truppen es nicht bei verbalen Drohungen bewenden ließen«, fügt Branko Lazitch, von dem wir dieses Zitat übernommen haben, hinzu.)[9]

Die Zahl der Opfer, welche die ideologisch oder ethnisch motivierten Säuberungsaktionen unter Stalin in der Sowjetunion gefordert haben, sind inzwischen annäherungsweise bekannt. Die Opfer des titoistischen Terrors während und nach dem Weltkrieg aber hat man noch nicht gezählt. Die Verbrechen jedoch, die im Namen des Internationalismus begangen wurden, sind nicht minder abscheulich als diejenigen, die im Zeichen eines aggressiven Nationalismus verübt werden. Man kann nicht einfach vergessen, daß Milošević und seine Offiziere, bevor sie sich in der großartigen Rolle der Vorkämpfer »aller Serben in einem einzigen Staat« gefielen, ebenso eifrige Verfechter der Parole »Alle Macht der Kommunistischen Partei« gewesen waren.

Die überlegene Taktik, die Milošević unter Beweis stellt, indem er sein wahres Denken verschleiert und alle westlichen Gesprächspartner mühelos an der Nase herumführt (die es womöglich auch gar nicht anders haben wollen), diese Taktik gehört eher zum machiavellistischen Erbe der Bolschewiken als zur Tradition des großserbischen Traums, dessen Vertreter in der Regel mit offenen Karten spielten. »Seit seine Unversöhnlichkeit allgemein verurteilt wird (…), gibt er sich eben konziliant und schaltet einfach auf Friedensgespräche um«, so schrieb *Le Monde* im Mai 1992.[10] Die wahre Verantwortung für diesen Krieg, der im Grunde weder ein Krieg zwischen ethnischen noch zwischen religösen Gruppen ist, liegt also nicht beim Großserbentum. Die Verantwortung trägt der Nationalkommunismus, diese explosive Mischung aus zwei Traditionen, zwei Ideologien, zwei barbarischen politischen Welten.

Der ehemalige Bürgermeister von Belgrad, Bogdan Bogdanović, einer der großen Widersacher von Milošević' Politik, hat im letzten Jahr zu mir gesagt, wie sehr er sich als Serbe all der Greueltaten schäme, die »von jungen Patrioten im Kriegsfieber verübt werden, welche völlig im Banne der alten Garde der kommunistischen Partei stehen«. Um ihn zu trösten, antwortete ich ihm mit einem Worte Hannah Arendts, das sie einst einer Jugendfreundin zugedacht hatte. Als diese ihr am Vorabend des Krieges von ihrer Scham, eine Deutsche zu sein, erzählt hatte, antwortete die Philosophin: »Und ich schäme mich, dem Menschengeschlecht anzugehören.« Haben wir nicht noch weit mehr Grund als Bogdan Bogdanović, uns zu schämen?

Fin de siècle

Obenstehende Bemerkungen schrieb ich im Frühjahr 1993.[11] Seit damals – (»die Toten reiten schnell«) – ist in Bosnien kein Friede eingekehrt. Doch die militärische wie die politische Situation haben sich verändert. Was ich befürchtet hatte, ist eingetreten: Das Beispiel, das die Serben mit ihrer kommunistisch inspirierten national-ethnischen »Säuberung« gegeben haben, hat Schule gemacht.

Dabei liegt allerdings die Verantwortung für die schlimme Wendung, die der Konflikt genommen hat, bei den Westmächten.[12] Ihre fortdauernde Untätigkeit hat es nämlich den Milizen von Karadjić leicht gemacht, ihre verheerende Schneise der Vernichtung immer weiter durch ganz Bosnien zu treiben. Nachdem die Europäische Gemeinschaft und die UNO die Unabhängigkeit von Bosnien-Herzegowina, seine Unantastbarkeit als multiethnischer Staat anerkannt hatten, haben sie nichts unternommen (außer mit Sanktionen zu drohen, die schließlich doch nicht verhängt wurden), um diesen Staat tatsächlich auch gegen Übergriffe zu schützen. Im Gegenteil: Sie haben sogar noch wachsenden Druck auf die legitime Führung dieses Landes ausgeübt, um sie in Genf zur Unterzeichnung jenes Papiers zu bewegen, das den hochtrabenden Namen »Friedensplan« trug. Dieser Plan, schlechter noch als der, der zuvor von Owen und Vance ausgearbeitet worden war, billigte im Ergebnis die Teilung der Republik nach ethnischen Kriterien – und damit das von Belgrad angestrebte Kriegsziel. Was für eine demütigende Niederlage für die zivilisierte Welt, was für ein Sieg für die Barbarei und welch gefährlicher Präzedenzfall!

Denn die fatale Vermengung aus Nationalismus und Kommunismus, die – von Milošević gesteuert – serbische Menschen in wilde Tiere verwandelt hat, dieser Virus des Völkermords hat nichts spezifisch »Serbisches«. Und tatsächlich sind, seit der Westen einer ethnischen Teilung Bosniens praktisch zugestimmt hat, auch diejenigen von derselben Zerstörungswut und Mordgier erfaßt worden, die doch zunächst zu deren Opfer ausersehen waren. Die lokalen Scharmützel, die seit Anfang 1993 die kroatischen Milizen und die Muslime von Herzegowina und Zentralbosnien entzweien – es ging anfangs nur um ein paar militärische Ausrüstungsgegenstände, um ein paar Dörfer –, sind inzwischen zu ethnischen Konflikten degeneriert. Im April 1993 brach in Mostar und Umgebung, also in Gebieten, die vom Vance-Owen-Plan den Kroaten zugedacht sind, die Hölle los, als kroatische Einheiten auf mehr oder weniger systematische Weise mit einer »Demuslimisierungs«-Kampagne begannen, die nicht weniger grausam ist als diejenige, die die Serben seit fast zwei Jahren betreiben.

Die Gerüchte über einen »Geheimpakt« zwischen Tudjman und Milošević über eine Teilung Bosniens wurden zwar nicht bestätigt, doch

treten diese beiden führenden Männer – die zwar verschiedene Interessen und Ziele haben, sich jedoch ihrer ideologischen Ausrichtung nach offenbar überhaupt nicht unterscheiden – seit den Verhandlungen in Genf im Juli 1993 gemeinsam gegen den bedauernswerten Izetbegović auf, der sich weiterhin hartnäckig weigert, den Pressionen nachzugeben und zu kapitulieren. Eine recht heikle Allianz freilich: Können doch die Kroaten mitnichten hoffen, daß die von den Serben besetzte Krajina wieder an sie zurückfällt; außerdem haben sie keinerlei Garantien, daß Karadjić' Miliz nicht von neuem gegen Dubrovnik vorrücken wird. Während des gesamten letzten Jahres haben die Extremisten aus Zagreb weiter an ihren Träumen von einer »Deserbisierung« der Krajina gesponnen; und mittlerweile hat das Los der Muslime von Mostar einen Funktionär der Internationalen Menschenrechtskommission an das Schicksal der Deportierten von Auschwitz erinnert. Und zuletzt mußten wir gar von furchtbaren Greueltaten hören, die die Muslime, im verzweifelten Kampf um jedes Stückchen Land in ihrem von Eindringlingen besetzten Territorium, ihrerseits an Serben und Kroaten verüben …

Im Augenblick, wo ich dies schreibe, bemühen sich die Unterhändler der Europäischen Gemeinschaft und der Vereinten Nationen eifrig weiter um eine »politische Lösung«, und die Serben pfeifen darauf, sie stempeln das Ganze zur lächerlichen Farce, indem sie ihre Bombardements sogar noch verstärken. Aber nehmen wir einmal an, es käme ein zweiter Chamberlain, ein zweiter Daladier, und man würde Izetbegovic, nachdem er mehr und mehr in die Isolation geraten ist, tatsächlich zur Kapitulation bewegen. Da schließt sich sogleich die Frage an: Wie wird denn, sobald erst einmal »Frieden« in Bosnien herrscht, das Prinzip der ethnischen Reinheit im Kosovo verwirklicht werden? Dieses Prinzip setzt notabene das Recht des Stärkeren voraus: Wie also wollen die Serben es anstellen, diese Provinz zu »entalbanisieren«? Oder hätten sie etwa vor, ein »entserbisiertes« Stück an Albanien abzutreten? Und was bleibt übrig von Sarajevo?

»Meine Herren Ghali, Clinton, Mitterand, Jelzin, Major und andere«, schreibt Dizdarević in seinem offenen Brief an die Regierungschefs vor allem der westlichen Welt, »Sie müssen sich dessen bewußt sein, daß Sie es sind, Sie ganz allein, die verantwortlich sind für den Tod von vielen Tausenden von Kindern in Sarajevo, zunächst einmal, weil Sie es zulassen, daß man auf sie schießt, und dann, weil Sie ihnen keine geeignete Hilfe zukommen lassen.«

»Meine Herren«, so fährt er fort, »Sarajevo ist eine ziemlich große Stadt, und wenn man sie auf dem Gewissen hat, kann man sie nicht so einfach wegschieben. Und so frage ich mich denn, wie sie es einmal Ihren Enkeln erklären wollen, daß Sie nichts für diese Stadt unternommen haben, damals, als es ausgereicht hätte, sich ganz einfach als Mensch zu

erweisen. Die Stadt, die verdurstet und verhungert und die Sie ohne größere Schwierigkeiten hätten retten können, wird ihnen die Antwort selbst erteilen.«[13] Der – wie soll ich ihn nennen: ex-jugoslawische – Schriftsteller Predlad Matvejević, Verfasser der bemerkenswerten »Briefe aus dem anderen Europa«[14], hat recht, wenn er sagt, daß die Tragödie von Sarajevo bereits jetzt symbolischen Charakter hat. Diese Stadt, die europäisch *par excellence* ist, hat gezeigt – wie einst Alexandria und vor nicht allzu langer Zeit noch Beirut –, daß eine echte Möglichkeit und wirkliche Hoffnung besteht, daß Menschen unterschiedlicher Volks- und Religionsgemeinschaften in friedlicher Symbiose miteinander leben. Indem der Westen sich der Herausforderung entzogen hat, Sarajevo und andere zu »Schutzzonen« deklarierte bosnische Orte wirklich zu verteidigen, hat er seine eigenen Prinzipien verletzt, seine eigenen Ideale verraten. Das ist wahrlich ein enttäuschender und entmutigender Abgesang auf ein Jahrhundert, von dem man 1989 noch annehmen durfte, es würde mit einem Triumph der Menschenrechte und der Demokratie enden.

Aus dem Französischen von Susanne Marten

Anmerkungen

1 Mirko Grmek, Marc Gjidara und Neven Simac (Hg.), Le Nettoyage Ethnique. Documents historique sur une idéologie serbe, Paris 1993.
2 Vgl. Dusan T. Batakovics, Le génocide dans l'état indépendent croate (1941-1945), in: *Hérodote,* Heft 4, 1992.
3 Le Nettoyage Ethnique, a.a.O., S. 13 f.
4 Der Erste Balkankrieg (Oktober bis Dezember 1912), der von einer Allianz zwischen Serbien, Bulgarien, Griechenland und Montenegro wider das Osmanische Reich zur »Befreiung Mazedoniens« geführt wurde (und innerhalb Mazedoniens durch bewaffnete Propaganda aus diesen Ländern vorbereitet worden war), endete mit einer Niederlage der Hohen Pforte, die sich bis kurz vor Istanbul zurückziehen mußte. Die siegreiche Balkanallianz zerbrach jedoch alsbald an der »mazedonischen Frage«, da alle Beteiligten auf die befreiten Gebiete einen Anspruch erhoben: Die Griechen wollten eine Art Großhellas »wiederherstellen« (in der Tradition von Byzanz), die Serben das kurzlebige Großserbien Zar Dusans (im 14. Jahrhundert) und die Bulgaren das »Erste Bulgarische Reich« unter Zar Simeon (893-927). Insbesondere die Bulgaren, denen nach dem russisch-türkischen Balkankrieg 1877/78 zunächst Mazedonien zugesprochen (Vorfriede von San Stefano im März 1878), dann jedoch (auf dem Berliner Kongreß im Sommer 1878) wieder abgesprochen worden war, wollten sich mit ihrem Anteil an der Beute nicht zufrieden geben und eröffneten im Sommer 1913 den Zweiten Balkankrieg (Juni bis Oktober 1913) gegen Griechenland, Serbien, die Türkei und Rumänien, der dann mit der Niederlage Bulgariens und einer erneuten Aufteilung Mazedoniens endete. Die Greueltaten wider die Zivilbevölkerung bei der ethnischen Aufteilung des »befreiten Mazedonien« waren damals u.a. Anlaß für die Enquete der Internationalen Carnegie-Kommission. (Anm. d. Red.)
5 Grmek und seine Ko-Autoren (Le Nettoyage ethnique, a.a.O.) sind der Auffassung, daß sich die extremistischen Kroaten der Ustascha-Organisation an den Methoden der serbischen Geheimbünde und paramilitärischen Gruppen zu Beginn des Jahrhunderts orientierten.

6 Zitiert nach Le Nettoyage Ethnique, a.a.O., S. 125.
7 Serbie. Documents, Faits, Commentaires, Nr. 20 (herausgegeben vom Informationsministerium der Republik Serbien), Belgrad, 22. März 1993.
8 Zur Fälschungsgeschichte der »Protokolle der Sieben Weisen von Zion« vgl. das Nachwort von Maurice Joly in: ders., Ein Streit in der Hölle. Gespräche zwischen Machiavelli und Montesquieu über Macht und Recht, Frankfurt a.M. 1990. (Anm. d. Red.)
9 Branko Lazitch, Tito et la révolution yougoslave (1937-1956), Paris 1957.
10 Milošević et l'art de l'esquive, in: *Le Monde,* 10. Mai 1992; siehe auch den Leitartikel von *Le Monde,* 28. März 1993: Calculs serbes.
11 Siehe *Le Monde,* 9. April 1993, S. 2 (Débats).
12 Dies stellt der couragierte Journalist Zlatko Dizdarević aus Sarajevo in seinem »Offenen Brief« an die westlichen Staatsoberhäupter ganz deutlich heraus, der am 28. Juli 1993 in der Pariser Zeitung *La Croix* erschienen ist.
13 Dizdarević, Offener Brief, ebd.
14 Vgl. Pedrag Matvejević, Epistolaire de l'Autre Europe, Paris 1993. In deutscher Sprache erschien von Matvejević: Der Mediterran. Raum und Zeit, Zürich 1993.

István Deák

SIEGERJUSTIZ?
Die Nürnberger Prozesse und die Kriegsverbrechen auf dem Balkan

Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien hat das Vertrauen der Öffentlichkeit in internationales Recht und internationale Organisationen paradoxerweise gleichzeitig ansteigen und schwinden lassen. Trotz einiger Unsicherheit darüber, ob der serbische Angriff auf Bosnien und der Konflikt zwischen Serbien und Kroatien als Bürgerkriege oder als Kriege zwischen souveränen Staaten einzustufen seien, entschied der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen 1992, daß das fortgesetzte Blutvergießen nach einer Intervention verlange. Man entschloß sich zu diplomatischen Verhandlungen und zur Entsendung von Truppen, welche die Respektierung des Waffenstillstands und der Friedensvereinbarungen sicherstellen sollten. So wurden zum ersten Mal in der Geschichte die friedenssichernden Streitkräfte einer Weltorganisation massiv in einem Kriegsgebiet eingesetzt.

Während diese Zeilen geschrieben werden, scheinen das NATO-Ultimatum und die diplomatischen Bemühungen der russischen Regierung der Mißhandlung der Bevölkerung von Sarajevo Einhalt geboten zu haben. Ob diese Schonung von Dauer sein wird und ob sie sich auf andere Gebiete Bosniens ausdehnen läßt, muß sich erst noch erweisen. Nach wie vor ist es so, daß Serben und Kroaten die von ihnen unterzeichneten Waffenstillstandsvereinbarungen nicht respektieren und daß den UNO-Truppen kaum mehr bleibt, als die von den kriegführenden Parteien begangenen Greueltaten zu beobachten und zu registrieren. Routinemäßig werden die von gepanzerten UNO-Fahrzeugen geschützten humanitären Hilfssendungen von serbischen und kroatischen Milizeinheiten gestoppt. Beinahe täglich wird den Fernsehzuschauern das Spektakel geboten, wie meist exzellent ausgebildete UNO-Soldaten eine Handvoll verwahrloster Minderjähriger demütig um die Erlaubnis bitten, ihre Mission fortsetzen zu dürfen. Gewöhnlich ist eine solche Erlaubnis an die Überlassung eines Großteils der Fracht gebunden.

Nicht weniger verwirrend ist die Tatsache, daß es nun zum ersten Mal seit den Nürnberger Prozessen von 1945/46 ein internationales Kriegsverbrechertribunal gibt. Das Tribunal über die Kriegsverbrechen im ehemaligen Jugoslawien wurde 1993 vom Sicherheitsrat der Vereinten

Nationen mit, wie es schien, enthusiastischer Zustimmung aller maßgeblichen Mächte ins Leben gerufen. Die Richter und Hauptankläger wurden berufen, Den Haag wurde zum Sitz des Tribunals bestimmt und sein modus operan*di* skizziert. Es ist sicher zu früh für die Bildung eines definitiven Urteils über die Durchführbarkeit dieses Unternehmens; aber das Ausscheiden des Vorsitzenden der UN-Kriegsverbrecherkommission im September 1993, das er mit dem Boykott durch einige in der Kommission vertretene größere Staaten begründete, ist kein günstiges Omen. Zudem haben die westeuropäischen Länder keine finanziellen Mittel für die Untersuchungen beigesteuert. Die UNO und andere Organisationen in Bosnien verweigern die Herausgabe von Unterlagen über die von serbischen und anderen Truppen begangenen Morde und Vergewaltigungen. Man hat auch keine Verfahren zur Ergreifung der künftigen Angeklagten entwickelt.[1] Statt dessen verhandeln die Vereinten Nationen und die europäischen Mächte regelmäßig mit Spitzenanwärtern auf die Rolle der Hauptangeklagten wie den Serben Slobodan Milošević und Radovan Karadžić oder dem Kroaten Franjo Tudjman. Es ist wahr, daß man sogar mit Mördern und Entführern verhandelt, um aus einer kritischen Situation herauszukommen, und daß dies eine spätere strafrechtliche Verfolgung keineswegs ausschließt. Die gegenwärtige Stimmung in der internationalen politischen Gemeinschaft gibt allerdings Anlaß zu der Vermutung, daß die Verantwortlichen auf dem Balkan nach einer Einigung kaum mit strafrechtlichen Konsequenzen zu rechnen haben werden.

Wir befinden uns an einem entscheidenden Punkt: Die Einrichtung des Tribunals könnte ein Schritt zu einem verbindlichen und dauerhaften internationalen Rechtssystem sein, dem eine entsprechend auszustattende Exekutive Durchsetzungskraft verleihen würde; oder das Ganze stellt sich als Heuchelei und Scheinveranstaltung heraus.

*

Es überrascht daher nicht, daß die Ereignisse der letzten Zeit eine öffentliche Debatte in Gang gesetzt haben über die aktuelle Bedeutung des größten internationalen Versuchs, die Feinde des Friedens und der Menschheit vor Gericht zu stellen und ihre Bestrafung zu garantieren: der Nürnberger Prozeß gegen die Nazi-Hauptkriegsverbrecher in den Jahren 1945/1946.[2] Gleichzeitig wächst das öffentliche Interesse an einer Reihe von damit zusammenhängenden Fragen: Warum ist es der Bundesrepublik in der Mehrzahl der Fälle nicht gelungen, die Nazi-Kriegsverbrecher unter Anklage zu stellen und zu verurteilen? Wie verhielten sich die Nationen, die unter Hitlers Joch gerieten, während des Zweiten Weltkrieges, und wie verfuhren sie nach dem Krieg mit den Nazi-Kollaborateuren? Was ist aus

den Widerstandskämpfern geworden und welchen Gebrauch haben nach dem Krieg die Regierungen, politischen Parteien und Intellektuellen von den Erfahrungen des Widerstands und der Kollaboration gemacht? Diskutiert wird auch die Frage, in welchem Grade die Erinnerung an diese Zeiten verzerrt und den Erfordernissen der Nachkriegspolitik angepaßt wurde.[3]

Der Nürnberger Hauptprozeß (im Gegensatz zu den zwölf Nachfolgeprozessen) dürfte das bestdokumentierte und meistkommentierte Rechtsverfahren in der modernen Geschichte sein.[4] Es ist daher nicht schwer, eine Reihe von grundlegenden Tatsachen über seine Ursprünge und seine Entwicklung darzulegen.

Die Idee, ein internationales Kriegsverbrecher-Tribunal abzuhalten, kam von den Amerikanern. Robert H. Jackson, Richter am Obersten Gerichtshof der USA und dann der amerikanische Hauptankläger in Nürnberg, und andere amerikanische Juristen und Politiker brauchten all ihre Überredungskünste, um die zögernden Briten von der Notwendigkeit eines solchen Tribunals zu überzeugen. Die Briten waren vorsichtig geworden, weil ihr Versuch, nach dem Ersten Weltkrieg die deutschen Kriegsverbrecher vor Gericht zu stellen, nur sehr bescheidenen Erfolg hatte. Auch die Franzosen und Sowjets hatten schwerwiegende Bedenken, weniger hinsichtlich der Notwendigkeit, einen internationalen Gerichtshof zur Verfolgung von Naziverbrechen zu bilden, als wegen der Natur der von den amerikanischen Rechtsexperten vorgebrachten Anklagen.

Am schwierigsten zu akzeptieren war für Briten, Franzosen und Sowjets der amerikanische Plan, die Deutschen hauptsächlich wegen »Verbrechen gegen den Frieden«, d.h. insbesondere wegen eines gemeinsamen Plans oder einer Verschwörung zum Angriffskrieg anzuklagen. Die Sowjets beispielsweise propagierten die Idee des Befreiungskriegs und widersetzten sich der amerikanischen Interpretation des Tatbestands des »unprovozierten Angriffskrieges« als eines Aktes, der auf eine Änderung des internationalen Status quo abzielt. »Verschwörung zur Ausführung eines Verbrechens« war im französischen Rechtssystem unbekannt, und die französischen Ankläger erhoben Einwände gegen die Anwendung eines rückwirkenden, erst nach Vollendung der Tat geschaffenen Gesetzes. Daß das amerikanische Programm schließlich mit lediglich geringfügigen Modifikationen akzeptiert wurde, ist ein Zeugnis für das außerordentliche Prestige, das die USA damals genossen.

Das Tribunal wurde am 5. August 1945 mit dem von den USA, Großbritannien, der Sowjetunion und Frankreich unterzeichneten Londoner Abkommen ins Leben gerufen und verfolgte mehrere Ziele. Erstens sollten die Nazi-Hauptkriegsverbrecher nicht nur als Individuen, sondern auch als Repräsentanten gewisser Organisationen wie der SS, des Generalstabs oder der Reichsregierung angeklagt werden. Zweitens sollten die

wichtigsten deutschen Organisationen als solche unter Anklage gestellt werden, mit dem Ziel, einige, wenn nicht alle, für verbrecherisch zu erklären. Ehemalige Angehörige solcher verbrecherischer Organisationen hätten demnach bis zum Beweis des Gegenteils als schuldig zu gelten. Drittens wollte der Gerichtshof einen Präzedenzfall für die Zukunft schaffen. Viertens schließlich sollten alle Verbrechen gegen den Frieden, alle Kriegsverbrechen sowie alle »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« geächtet werden. Die letzte Kategorie war ein neues Rechtskonzept und bezog sich auf die Tötung ganzer Gruppen von Menschen, etwa wegen ihrer Rassenzugehörigkeit. Politische und militärische Führer, die sich an solchen Aktionen beteiligten, sollten kollektiv und individuell für ihre Verbrechen zur Verantwortung gezogen werden.

Gemessen an den verfeinerten juristischen Standards des heutigen Rechtsstaates respektierte und verletzte das Nürnberger Tribunal die Rechte der Angeklagten gleichermaßen. Sie wurden vor und während des Prozesses menschenwürdig behandelt, und das Gericht setzte ihnen alle Anklagepunkte detailliert auseinander. Sie durften ihre Anwälte wählen (allerdings nur aus einer eigens vorbereiteten Liste), Anklagepunkte widerlegen und den Anklägern Gegenfragen stellen. Andererseits war der Zugang der Verteidiger zu den Dokumenten erheblich eingeschränkt, und sie hatten wenig Zeit für die Vorbereitung ihrer Verteidigung. Außerdem umfaßte die Zahl der Verteidiger nur einige wenige Dutzend, denen kaum Hilfskräfte zur Verfügung standen, während Tausende von Anwälten, Rechercheuren, Sekretärinnen und Fahrern für die Anklage im Einsatz waren. Dennoch war der Nürnberger Gerichtshof verglichen mit den damaligen faschistischen, sowjetischen und anderen autoritären Rechtspraktiken ein leuchtendes Beispiel für Unparteilichkeit.

Die Angeklagten mußten sich nicht für Taten verantworten, an denen sie nicht beteiligt waren; einzige und wichtige Ausnahme war das Massaker an polnischen Offizieren in Katyn, das nicht von den Deutschen, sondern von den Sowjets begangen worden war. Den sowjetischen Anklägern war es nicht gelungen, Beweise für die Schuld der Deutschen zu erbringen, und nach amerikanischen Protesten gegen diese offensichtliche juristische Farce wurde dieser Anklagepunkt stillschweigend fallengelassen.

Gleichwohl sind eine ganze Reihe brennender Fragen geblieben. Was legitimierte die Siegermächte, über die Führer eines unterlegenen Landes zu Gericht zu sitzen? Was garantierte die Unparteilichkeit der Richter, die die vier alliierten Mächte repräsentierten? Durfte das Tribunal Strafen für Taten verhängen, die nach damaligem deutschen Recht zum Tatzeitpunkt nicht strafbar waren? Ging internationales vor nationalem Recht, und wenn ja, in welchen Fällen? Die Erfahrungen der Vergangenheit hätten den Nürnberger Anklägern zeigen müssen, daß internationale

Abkommen (denn internationale Gesetze haben nie wirklich existiert) niemals das Recht eines souveränen Staates aufgehoben haben. Zwar sind Angriffskriege in früheren Abkommen geächtet worden, dies implizierte aber keine strafrechtliche Verantwortlichkeit der politischen und militärischen Führung des angreifenden Landes. Sogar der Kellogg-Briand-Pakt von 1928, der den Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Konflikte verurteilte, ließ Verteidigungskriege zu; ob sie Selbstverteidigung geltend machen wollten, blieb den einzelnen Staaten überlassen.

In Antwort auf diese und andere Fragen entschied das Nürnberger Tribunal, daß die Rechtmäßigkeit und die Zuständigkeit des Gerichtshofes außer Zweifel stünden; daß ein Angriffskrieg auch in der Vergangenheit ein strafwürdiges Vergehen gewesen sei und daß die Tatsache, daß einige Gesetze zum Tatzeitpunkt nicht existiert hätten, allein darauf zurückzuführen sei, daß vorher niemand solch greuliche Taten begangen habe. Wie hätte es etwa ein Gesetz für den Tatbestand der »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« geben können, wenn vor den Nationalsozialisten niemand versucht hatte, ein ganzes Volk – die Juden – zu vernichten? Die neuen Gesetze und Verfahrensweisen in Nürnberg sollten vor allem als Präzedenzfälle dienen, um künftigen internationalen Tribunalen eine gesicherte rechtliche Grundlage zu geben.

*

Das Nürnberger Tribunal verurteilte zwölf der zweiundzwanzig Angeklagten zum Tode. Martin Bormann, zu jenem Zeitpunkt vielleicht schon tot, wurde *in absentia* verurteilt. Hermann Göring beging Selbstmord, so daß letztlich nur zehn Angeklagte hingerichtet wurden. Sieben Angeklagte erhielten hohe Gefängnisstrafen von zehn Jahren bis lebenslänglich, drei wurden freigesprochen.

Wie soll man diese Strafen bewerten? Zweifellos würde heute jedes Gericht, zumindest in einem demokratischen Staat, Männer wie Hermann Göring, Joachim von Ribbentrop, Generalfeldmarschall Wilhelm Keitel, den Chef der Sicherheitspolizei und des Sicherheitsdienstes der SS Ernst Kaltenbrunner und den Generalgouverneur von Polen, Hans Frank, für schuldig befinden, die Ermordung von Millionen unschuldiger Menschen angeordnet zu haben oder dafür mitverantwortlich gewesen zu sein. Jedoch könnte z.B. ein amerikanisches Gericht Zweifel an der Schuld Julius Streichers anmelden. Dieser antisemitische Pornograph hatte weder als Herausgeber des *Stürmers* noch als Gauleiter von Franken die Macht zur Anordnung von Exekutionen. Er hat zwar in seinem populären und unbeschreiblich bösartigen Blatt in einigen Fällen zur Vernichtung des jüdischen Volkes aufgerufen, aber im allgemeinen bezichtigte er die

Juden der Vergewaltigung und des Mordes an Deutschen und stachelte so seine Leser indirekt zu »Präventivmaßnahmen« in Form von Massenmord an. 1940 verlor Streicher seine politischen Funktionen und wurde in der Folge vom Nazi-Establishment weitgehend ignoriert. Er wurde also nur für das gehenkt, was er geschrieben und gesagt hatte – ein wichtiger und umstrittener Präzedenzfall, den künftige internationale Gerichte in Betracht zu ziehen haben. Tatsächlich könnte sich bald die Frage stellen, ob der Herausgeber z.B. einer nationalistischen serbischen Zeitung vom Den Haager Internationalen Tribunal vor Gericht gestellt und verurteilt werden soll – natürlich *in absentia,* denn freiwillig würde er wohl schwerlich erscheinen –, weil er die Bosnier in verleumderischer Absicht bezichtigt hat, die Ausrottung der Serben zu planen. Dies wiederum, so könnte man behaupten, sei der Auslöser für das Massaker an bosnischen Zivilisten durch die serbischen Tschetniks gewesen.

Andere Angeklagte wie Großadmiral Erich Raeder und der Parteiführer Rudolf Heß waren hauptsächlich des Verbrechens gegen den Frieden angeklagt. Raeder wurde beschuldigt, die Invasion des neutralen Norwegen im Frühling 1940 geplant zu haben; sein Anwalt durfte nicht geltend machen, daß Raeder nur seine Pflicht als Oberkommandierender der Kriegsmarine erfüllte, als er dem Führer, seinem obersten Befehlshaber, die unmittelbar bevorstehende Einschiffung der französisch-britischen Truppen zur Besetzung der norwegischen Küste meldete. Der geistig etwas labile Heß hatte wenig nachweisbaren Einfluß auf die deutsche Außenpolitik; 1941 war er heimlich nach Schottland geflogen, um auf eigene Faust eine britisch-deutsche Aussöhnung zustande zu bringen.

Die Verteidigung in Nürnberg war der Ansicht, daß die Alliierten oft derselben Taten schuldig waren, deren sie die Nazi-Führer anklagten, und versuchte deshalb wiederholt, das *tu quoque*-Argument vorzubringen. Die Anwälte verwiesen z.B. darauf, daß sich die Sowjetunion 1939 mit ihren Angriffen auf Polen und Finnland genauso des Verbrechens gegen den Frieden schuldig gemacht hatte wie die Deutschen. Überdies sei der sowjetische Angriff auf Polen in enger Kooperation mit der Deutschen Wehrmacht erfolgt. Im Falle von Großadmiral Karl Dönitz, dem wegen des unbeschränkten U-Boot-Krieges die Exekution drohte, plädierte sein Anwalt, Dönitz habe nicht anders gehandelt als die alliierten Marinebefehlshaber. Auch habe Hitler 1940 die Versenkung der britischen Schiffe ohne Vorwarnung erst angeordnet, als offenkundig geworden war, daß die britischen Frachtschiffe den Befehl hatten, auf deutsche U-Boote zu feuern und sie nach Möglichkeit zu rammen.

Während des Prozesses versuchten die deutschen Anwälte immer wieder zu beweisen, daß eine ganze Reihe von Kriegsverbrechen auch von den Alliierten begangen worden waren: Tötung von feindlichen Soldaten,

nachdem diese sich ergeben hatten; Folterung und Tötung von Kriegsgefangenen; mutwillige und aus Gründen der Kriegsführung nicht notwendige Zerstörung zivilen Eigentums; Vergewaltigung und Ermordung Tausender unschuldiger Zivilisten wie beim Vorrücken der Roten Armee 1944/45. (Bombenangriffe gegen die Zivilbevölkerung waren kein Anklagepunkt in Nürnberg – die westlichen Alliierten hatten sich auf diese Sparte der Kriegsführung viel besser verstanden als die Deutschen.) Auf diese Argumente erwiderten die Richter, daß die Deutschen und nicht die Alliierten in Nürnberg vor Gericht stünden.

Zweifellos würde heute der Einwand des *tu quoque* von jedem Gericht zurückgewiesen werden, und zwar aus einem einfachen Grund: Sogar in Ländern, in denen Diebstahl weitgehend toleriert wird, ist es völlig legal, einen Dieb unter Anklage zu stellen und zu verurteilen, vorausgesetzt, es gibt ein Gesetz gegen Diebstahl. Recht und Moral müssen sich nicht decken. Die Zurückweisung des Einwands der »schmutzigen Hände« vermehrte nicht gerade das Prestige des Internationalen Gerichtshofs, der für sich beanspruchte, eine hohe Moral zu repräsentieren. In wenigstens einem Fall ließ das Tribunal das *tu quoque*-Argument allerdings gelten. Der Verteidiger von Dönitz hatte dem Kommandierenden der amerikanischen Pazifikflotte, Admiral Chester W. Nimitz, einen Fragebogen vorgelegt; in seiner Antwort bestätigte Nimitz unzweideutig, daß amerikanische U-Boote vom ersten Tag des Krieges mit Japan an ohne Vorwarnung japanische Passagier- und Frachtschiffe versenkt hatten.[5] Sie unternahmen auch keine Versuche zur Rettung von Besatzung und Passagieren, was bei Dönitz ein Punkt der Anklage gewesen war. Die Aussage von Admiral Nimitz rettete ihm fraglos das Leben; später erhielt Dönitz eine Gefängnisstrafe von zehn Jahren.

*

Die von den Richtern während des Nürnberger Prozesses gegen die Hauptkriegsverbrecher gefällten Urteile wurden nicht revidiert: Alle Angeklagten erhielten die ihnen zugedachte Strafe. Dies war nicht der Fall bei den Urteilen der zwölf Nachfolgeprozesse, bei denen führende Nazi-Juristen, Ärzte, Industrielle, SS-Befehlshaber und andere auf der Anklagebank saßen. Im Klima des Kalten Krieges und angesichts des offensichtlichen Bedürfnisses des Westens, sich mit den Deutschen auszusöhnen, setzte man sich über diese Urteile bald hinweg. Von den während der Nachfolgeprozesse zum Tod Verurteilten wurde nur eine Handvoll hingerichtet; alle anderen Angeklagten wurden von den Amerikanern innerhalb weniger Jahre freigelassen. So wurden beispielsweise von den dreizehn im April 1948 im sogenannten Einsatzgruppen-Prozeß zum

Tode Verurteilten nur drei auch tatsächlich hingerichtet. Obwohl die Einsatzgruppen für die Ermordung von etwa einer Million osteuropäischer Juden zwischen 1941 und 1942 verantwortlich gewesen waren, wurden alle anderen Angeklagten bis Ende der fünfziger Jahre aus dem Gefängnis entlassen.[6] Und während SS-Mörder als »Polizeigeneräle im Ruhestand« großzügige Pensionen von der Bundesrepublik bezogen, blieb Rudolf Heß, den man wohl besser freigesprochen hätte, unter der Kontrolle der vier Mächte bis an sein Lebensende in Haft. Die Sowjets verweigerten seine Begnadigung, und so war Heß jahrzehntelang der einzige Gefangene des riesigen Gefängnisses Berlin-Spandau, bis er sich 1987 im Alter von 93 Jahren angeblich erhängte.

*

Der größte Mangel dieser Prozesse lag nicht in der lächerlich kleinen Zahl von Verbrechern, die ihre gerechte Strafe erhielten. Die Erfahrung seit den Nürnberger Prozessen hat gezeigt, daß tyrannische Politiker, mörderische Militärs oder brutale Polizeichefs nur selten für ihre Taten bestraft werden, sei es nun in Argentinien, der ehemaligen DDR, den Vereinigten Staaten, der ehemaligen Sowjetunion oder in Guatemala. Relativ gesehen war das Nürnberger Tribunal nicht einmal so ineffizient. Das Hauptproblem war meiner Ansicht nach die Nichteinbeziehung der Deutschen in diese Prozesse. Völlig besiegt und nicht für wert erachtet, ihre eigenen Führer zur Rechenschaft zu ziehen, empfanden die Deutschen das Schauspiel in Nürnberg als eine weitere Demütigung durch die Siegermächte. Die Enthüllung der Nazi-Kriegsverbrechen in Nürnberg traf die Deutschen weit weniger als die von der Roten Armee begangenen Vergewaltigungen und Plünderungen oder als die Tatsache, daß Millionen von deutschen Soldaten noch immer in Kriegsgefangenenlagern waren.

Die Folge war, daß die deutsche Öffentlichkeit die haarsträubend milde Behandlung der Nazi-Verbrecher in Westdeutschland weitgehend billigte. Und als auch die westdeutschen Gerichte mit der strafrechtlichen Verfolgung der ehemaligen Nazis begannen, geschah dies nicht aus eigenem Entschluß, sondern auf Veranlassung der westlichen Besatzungsmächte. Das Resultat war eine stillschweigende Verschwörung zur Durchkreuzung der westlichen Wünsche: Ehemaligen Widerstandskämpfern, deren Gesundheit im Konzentrationslager ruiniert worden war, wurde jegliche Entschädigung und sogar eine Pension verweigert; Personen, die nachweislich Massenmörder waren, wurden wegen ihres schlechten Gesundheitszustandes oder mangels Beweisen freigesprochen. Nach dem Beginn des Kalten Krieges 1946/47 unternahmen die Westmächte nichts mehr gegen die milde Rechtspraxis der deutschen Gerichte bei der Verfolgung von Nazi-Verbrechern.

*

In der sowjetischen Besatzungszone war die Situation insofern anders, als die herrschenden Kommunisten die Hauptopfer und, zumindest nach 1941, die entschlossensten Gegner des »Hitler-Faschismus« gewesen waren. In der SBZ verordneten die Gerichte den Nazis wesentlich härtere Strafen als die Gerichte in den Westzonen. Die didaktische Wirkung dieser Maßnahmen auf die ostdeutsche Bevölkerung wurde allerdings erheblich beeinträchtigt durch die Tatsache, daß sich fast alle bedeutenden Nazi-Führer rechtzeitig aus der SBZ abgesetzt hatten und daß die Faschisten in den Gefängnissen und reaktivierten Konzentrationslagern schon bald Gesellschaft von ihren ehemaligen liberalen, sozialdemokratischen und sogar kommunistischen Opfern erhielten.

Neben der großen Anhängerschaft, die Hitler bis zuletzt unter den Deutschen hatte, gab es zwei weitere Gründe, weshalb das deutsche Volk nicht selbst mit seinen ehemaligen Führern abrechnen und seine Angelegenheiten in die eigenen Hände nehmen durfte. Dies war zum einen das Prinzip der bedingungslosen Kapitulation, auf das sich Roosevelt und Churchill auf der Konferenz von Casablanca im Januar 1943 geeinigt hatten, und zum andern die Doktrin der Kollektivschuld, die sich inoffiziell bei den Alliierten herausgebildet hatte und die unter anderem die Vertreibung von etwa zwölf Millionen deutschen Zivilisten aus Ostmitteleuropa und aus den ehemals deutschen Gebieten östlich der Oder-Neisse-Linie zur Folge hatte. Zweifellos sprachen einige starke Argumente für beide Doktrinen.

Das Beharren der Alliierten auf der bedingungslosen Kapitulation war das Ergebnis der Erfahrungen von 1918; damals war Deutschland einer solchen Kapitulation und militärischer Besatzung entgangen. Konservative Kräfte konnten so die Regierung der neuen Republik, welche die Waffenstillstandsvereinbarung und den Friedensvertrag unterzeichnet hatte, beschuldigen, Deutschland damit in den Rücken gefallen zu sein (»Dolchstoßlegende«). Darüber hinaus erlaubten die Kapitulationsbedingungen dem gedemütigten, aber noch immer mächtigen Deutschland, auf Rache zu sinnen.

Und nicht zuletzt läßt die massive Beteiligung von Deutschen (ob innerhalb oder außerhalb des Reichs lebend) an Massenmorden das Insistieren der Alliierten auf der Kollektivschuld verständlich erscheinen. Dennoch waren die Folgen dieser Doktrin tragisch und warfen einen Schatten auf die moralische Überlegenheit der Vereinigten Staaten und Großbritanniens. Beide hatten der Vertreibung der Deutschen aus Ost- und Zentraleuropa zugestimmt. Abgesehen von dem Leid, das damit den Vertriebenen zugefügt wurde, löste dies in den betroffenen Ländern

eine lange anhaltende moralische Krise aus, so etwa in der Tschechoslowakei, wo angesehene Intellektuelle bereits in den siebziger Jahren der offiziellen Position widersprochen und darauf hingewiesen haben, daß die kollektive Verurteilung der Deutschen und ihre anschließende Vertreibung es den Tschechen erlaubten, ihre eigene Kollaboration mit den deutschen Besatzern zu vergessen. Darüber hinaus machte die Kollektivschuld-Doktrin eine ganze Nation zu Komplizen und trieb die Tschechoslowakei in die Arme der Sowjetunion. Nicht zuletzt schuf sie einen Präzedenzfall, aus dem extreme Nationalisten bis heute ihre Inspiration schöpfen.[7]

Die beiden Doktrinen hatten noch eine andere tragische Folge: Sie schwächten die Widerstandsbewegung gegen Hitler. Bekanntlich war ein großer Teil der deutschen Militärführung, von Befehlshabern wie den Generalfeldmarschällen Rommel, Kluge und Witzleben bis hinunter zu Generälen und Obersten, in die Verschwörung zur Ermordung Hitlers verwickelt. Die Hinrichtung tausender hochrangiger deutscher Offiziere und Zivilisten nach dem mißglückten Putsch gegen Hitler vom 20. Juli 1944 zeugt von der Dimension und der potentiellen Macht der Widerstandsbewegung. Manch ein General wußte von der Verschwörung, ohne sie jedoch an die Gestapo verraten zu haben. Wer sich den Verschwörern nicht anschließen wollte, berief sich dabei gewöhnlich auf seinen Soldateneid und auf die alliierten Doktrinen der Kollektivschuld und der bedingungslosen Kapitulation. Wenn es diese Doktrinen nicht gegeben hätte, wenn man den Deutschen die Zusicherung gegeben hätte, ihr Leben zu schonen und das Land wieder aufzubauen, hätten vermutlich viel mehr Militärbefehlshaber an der Verschwörung teilgenommen und ihre Erfolgschancen entscheidend verbessert.

Welches Deutschland wäre entstanden, wenn die Verschwörer das Nazi-Regime gestürzt hätten und nicht hingerichtet worden wären? Ohne Zweifel hätte es Kämpfe innerhalb des Widerstands gegeben, denn die Bandbreite der politischen Überzeugungen reichte dort von extrem konservativem Nationalismus über pro-westlichen Liberalismus bis hin zum Sozialismus sowjetischer Prägung. Aber da sie sich alle gegen das Hitlerregime verschworen hatten, hätten sie wohl einen Konsens gefunden, sich ihrer ehemaligen Gegner zu entledigen. Die bestehenden Gesetze – Nazi-Gesetze eingeschlossen – hätten hierzu ausgereicht, es hätte also keines Internationalen Gerichtshofs und keiner Schaffung rückwirkender Gesetze bedurft. In Nazi-Deutschland gab es kein Gesetz, das die »Endlösung« sanktionierte; das deutsche Recht ließ auch nicht den Mord an Unschuldigen zu, Mördern drohte vielmehr die Todesstrafe. Ähnlich verurteilte das deutsche Militärrecht nicht nur Mord und andere ungesetzliche Akte, sondern billigte den Ungehorsam von Soldaten gegen-

über ihren Vorgesetzten, wenn diese widerrechtliche Befehle gaben. Daß diese Regelung nicht nur auf dem Papier bestand, beweist die Tatsache, daß kein SS-Mann und kein Soldat der Wehrmacht jemals für die Weigerung bestraft wurde, an einem Massaker an Unschuldigen teilzunehmen. Entgegen der allgemeinen Ansicht hat es eine ganze Reihe solch widerspenstiger Soldaten und SS-Angehöriger gegeben, und keiner ist auch nur aus seiner Truppe ausgeschlossen worden.[8]

Zwar hoben in Nazi-Deutschland Hitlers Befehle alle Gesetze auf, aber dies hätte nach dem Krieg ein deutsches Gericht unter dem Vorsitz von Vertretern des Widerstands nicht davon abhalten müssen, Nazi-Verbrecher nach Nazi-Gesetzen zu verurteilen.

Ein Deutschland unter alliierter Besatzung, aber mit einer aus dem Widerstand rekrutierten Regierung, wäre vielleicht ein ganz anderes Land geworden als jenes Deutschland, das sich schließlich im Osten und im Westen nach dem Willen der Besatzer herausbildete. Wahrscheinlich hätte es ähnlich ausgesehen wie die vormals von Hitler besetzten europäischen Länder, die mit Kriegsende alle von einer antifaschistischen Koalition regiert wurden. In diesen Ländern – Österreich ausgenommen – ermutigten die Alliierten die neuen Regierungen, sich mit den Kollaborateuren auseinanderzusetzen, ja sie ordneten es geradezu an; dies geschah von Frankreich über Norwegen bis Ungarn und Italien auf überraschend ähnliche Weise. Von keinem Gericht, das in diesen Ländern einberufen wurde, kann man sagen, es sei ganz frei von Befangenheit gewesen; alle waren stark von den politischen Gruppen beeinflußt, die die Widerstandsbewegungen gebildet hatten und die nun an der Macht waren. Dennoch fanden keine Schauprozesse statt, sondern wurden die Prinzipien eines ordentlichen gerichtlichen Verfahrens im allgemeinen respektiert.

Das Schicksal der angeklagten Kollaborateure hing stark vom Zeitpunkt der Anklageerhebung ab: Je früher der Prozeß, desto größer war die Wahrscheinlichkeit einer harten Bestrafung. Später, im Kalten Krieg, führten innenpolitische Rücksichten und ein Wechsel im öffentlichen Klima zu immer milderen Urteilen. Rache und Vergeltungsmaßnahmen außerhalb der Gerichte forderten eine weit höhere Zahl von oft unschuldigen Opfern. In Frankreich waren die Opfer von summarischen Verfahren und Lynchjustiz oft politische Rivalen der Widerstandskämpfer oder Frauen, denen man Affären mit deutschen Soldaten unterstellte. In Jugoslawien wurden innerhalb kurzer Zeit tausende Faschisten und Nichtfaschisten meist wegen ihrer ethnischen Zugehörigkeit umgebracht. Die meisten Opfer in Griechenland waren kommunistische Widerstandskämpfer, die von ehemaligen royalistischen Widerstandkämpfern und ihren britischen Beschützern liquidiert wurden. In Polen

war die Mehrzahl der Opfer der von den Kommunisten durchgeführten Schnellgerichtsverfahren nichtkommunistische Widerstandskämpfer der »Heimatarmee« und Tausende und Abertausende deutsche Zivilisten, die in neu errichteten polnischen Konzentrationslagern zu Tode gefoltert wurden oder an Typhus starben. Wir könnten diese traurige Liste leicht fortsetzen. Die Gerichtsverfahren jedoch glichen einander ziemlich. Interessant ist, daß die dänischen, holländischen und norwegischen Gerichte über eine ziemlich große Zahl von Kollaborateuren härtere Strafen verhängten als die Gerichte einiger anderer Länder. Die Gerichte in Frankreich, Italien und Osteuropa arbeiteten weniger systematisch und stellten vergleichsweise wenige von ihren zahlreichen Faschisten und Kollaborateuren vor Gericht.

*

Der Kalte Krieg machte den antifaschistischen Koalitionen 1947 ein Ende. Im Osten übernahmen die Kommunisten schrittweise die gesamte Macht, während die nichtkommunistischen ehemaligen Widerstandskämpfer – *fellow travelers* ausgenommen – ihren Weg in die kommunistischen Konzentrationslager oder zum Galgen antraten. Im amerikanisch dominierten West- und Südeuropa wurden die Kommunisten 1947 aus den Koalitionsregierungen gedrängt. Ein vom ehemaligen Widerstand regiertes Nachkriegsdeutschland hätte wahrscheinlich eine ähnliche Entwicklung genommen.

In ganz Europa – Westdeutschland ausgenommen – nahm die Erinnerung an den Krieg neue und überall fast identische Züge an: Die Kollaboration sei auf eine Handvoll moralisch verderbter Verräter beschränkt gewesen; der größte Teil der Nation habe in der einen oder anderen Form Widerstand geleistet. In Wahrheit verhielt es sich genau umgekehrt, zumindest in den Ländern, in denen die Deutschen Kollaboration zuließen oder sogar dazu ermutigten. In Norwegen oder Dänemark etwa übertraf die Zahl derjenigen, die sich freiwillig zur SS meldeten, die der aktiven Widerstandskämpfer. In Polen hingegen gab es kaum Kollaborateure, nicht zuletzt deshalb, weil die Deutschen nur an der polnischen Arbeitskraft interessiert waren und Kollaboration mit der Besatzung nicht zuließen. Im tschechischen Protektorat wurden Widerstandskämpfer von der Bevölkerung oft wie Ausgestoßene behandelt, was die Prager Nachkriegsregierung jedoch nicht daran hinderte zu behaupten, die Tschechoslowakei habe heldenhaft Widerstand geleistet.

Österreich war ein besonderer Fall. Die Alliierten hatten das Land 1943 zum Opfer der deutschen Aggression erklärt. Weil aber Österreich während des Krieges ein Teil von Deutschland war und eine unverhältnis-

mäßig große Zahl von Österreichern in der SS oder als Kommandanten von Konzentrationslagern gedient hatte, wurden mehrere österreichische Kriegsverbrecher wie Sicherheitschef Ernst Kaltenbrunner nach dem Krieg von den Alliierten vor Gericht gestellt, und zwar nicht als Österreicher, sondern als Deutsche. Die Folgen für Österreich waren fatal. 1945 nahm die Zweite Republik mit Enthusiasmus die Verfolgung von Naziverbrechern auf. Sie wurden vor Gerichte gestellt, in denen hauptsächlich Richter und Staatsanwälte saßen, die nach dem »Anschluß« entlassen worden waren. Darüber hinaus wurden ehemalige Parteigenossen von Lehramt, Staatsdienst und anderen öffentlichen Funktionen ausgeschlossen. Das sollte sich bald drastisch ändern. Das politische Werben um die ehemaligen »kleinen Nazis«, der Mangel an qualifizierten Kräften in Öffentlichkeit und Verwaltung und der Kalte Krieg, all dies führte schließlich dazu, daß in den fünfziger Jahren überführte Massenmörder von den Geschworenengerichten freigesprochen wurden. Inzwischen hatte auch die Regierung ihren ursprünglichen Eifer bei der Naziverfolgung verloren und machte sich daran, der Welt zu beweisen, daß die österreichischen Kriegsverbrecher eigentlich Deutsche waren und das Volk während des Krieges heroisch Widerstand geleistet hatte.

Was die DDR betrifft, so wusch sie ihre Hände in Unschuld, indem sie offiziell feststellte, daß sie nun ein demokratischer und fortschrittlicher Staat sei, während alle Kriegsverbrecher letzten Endes Westdeutsche seien. Nur in der Bundesrepublik, wo die ehemaligen Nazis in der Tat verhätschelt wurden, haben Regierung und Gesellschaft die moralische und finanzielle Verantwortung für die Verbrechen Hitlers übernommen.

*

Meine bisherigen Überlegungen waren spekulativ: Was wäre geschehen, wenn die Alliierten den deutschen Widerstand unterstützt hätten? Was wäre geschehen, wenn es ihm gelungen wäre, das Nazi-Regime zu stürzen? Was, wenn die siegreichen Alliierten es dem Widerstand erlaubt hätten, eine Regierung zu bilden? Und was schließlich wäre geschehen, wenn diese Regierung sich entschlossen hätte, die deutsche Bevölkerung in die Verfolgung der Nazi-Führer einzubeziehen und lokales Recht anzuwenden? Im Falle eines solchen Vorgehens wäre kein internationales Tribunal zur Ächtung von Verbrechen gegen den Frieden zustande gekommen, ebensowenig wie das Konzept der Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Die deutschen Nazis wären, wie ihre Kollaborateure in den andern Ländern, nach bestehendem deutschen Recht wegen Raub, Überfall, rechtswidriger Haft, Entführung und Mord angeklagt und verurteilt worden.

Zweifellos wäre ein solches Verfahren die einfachere Lösung gewesen; es wäre auch weniger angreifbar gewesen. Doch die Geschichte verlief anders. Die Nürnberger Prozesse fanden statt – von allen politischen Prozessen sicherlich die fairsten und differenziertesten – und lieferten eine Art halber Gerechtigkeit. Taugen sie zur Inspiration und als Beispiel für die Zukunft? Hat das im letzten Jahr eingerichtete Internationale Tribunal eine Zukunft? Es ist durchaus möglich, daß es 1945 keine realistische Alternative zu einem Internationalen Gerichtshof gab. Wir haben keinen Beweis, daß deutsche Gerichte unter einer Widerstandsregierung bessere Arbeit geleistet hätten als die Alliierten. Und nichts deutet darauf hin, daß sich in absehbarer Zeit in Serbien ein nennenswerter Widerstand bildet mit dem Willen, die für den Ruin Serbiens und seiner Nachbarn Verantwortlichen vor Gericht zu bringen.

Angesichts der Massenmorde in diesem Jahrhundert scheint es im übrigen angeraten, das Konzept der »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« beizubehalten und das bereits bestehende differenzierte System internationaler humanitärer Abkommen weiter auszubauen. Vielleicht wird man diesen Vereinbarungen eines Tages zwingende Geltung verschaffen können. Internationale Einrichtungen stellen das Resultat von über einhundert Jahren vereinter Anstrengungen dar, nationalen Regierungen und politischen Parteien die Entscheidungen über Krieg und Frieden zu entreißen und eine Weltordnung zu schaffen. Dennoch glaube ich, daß internationale Tribunale nicht als fortschrittliches Instrument betrachtet werden sollten, sondern als letzter Ausweg.

Aus dem Englischen von Johanna Wagner und Klaus Nellen

Anmerkungen

1 Zur Boykottierung der UNO-Untersuchung und des internationalen Kriegsverbrechertribunals vgl. etwa John Pomfret, Balkan War-Crimes Panel: Head-on Into Crisis?, in: *The New York Herald* vom 13./14. November 1993; Afsané Bassir Pour, Le tribunal international sur les crimes de guerre n'est pas soutenu par une réelle volonté politique, in: *Le Monde* vom 17. November 1993 (vgl. auch den Beitrag »Juger les crimes de guerre« von Boutros Boutros-Ghali vom darauffolgenden Tage); Andreas Zumach, Kriegsverbrechertribunal vor leerer Anklagebank, in: *taz* vom 16. November 1993. Die Hauptbefürworter eines internationalen Tribunals zur Untersuchung der Vorwürfe des Völkermordes und zur Anklage von Kriegsverbrechern im ehemaligen Jugoslawien sind internationale Menschenrechtsorganisationen wie die International Helsinki Federation, die Human Rights Watch in New York samt ihrer Mitgliedsorganisation Helsinki Watch sowie das Schweizer internationale Frauen-Netzwerk zur Unterstützung des Internationalen Kriegsverbrechertribunals zu Ex-Jugoslawien. Der Aufruf der International Helsinki Federation zu einer entschiedenen europäischen Intervention in Bosnien-Herzegowina erschien u.a. in der *FAZ* vom 14. Juli 1993.

2 Siehe dazu z.B. die ziemlich heftige Diskussion zwischen der linken Hamburger Zeitschrift *Konkret* (Hefte 9 und 10, 1993) und Mitgliedern des Hamburger Instituts für Sozialforschung *(Bulletin 1995,* Nr. 4/1992 und 8/1993).

3 Vgl. den Beitrag von Tony Judt in *Transit* 6, 1993: Die Vergangenheit ist ein anderes Land. Politische Mythen im Nachkriegseuropa.

4 Zu den wichtigeren Büchern über den Nürnberger Prozeß gehören: Wilbourne E. Benton und Georg Grimm (Hg.), Nuremberg: German Views of the War trials, Dallas 1955; Eugene Davidson, The Trial of the Germans, New York 1966; Otto Kirchheimer, Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken, Frankfurt a.M. 1981; Bradley F. Smith, Reaching Judgment at Nuremberg, New York 1977; ders., The Road to Nuremberg, New York 1981; und Telford Taylor, The Anatomy of the Nuremberg Trials: A Personal Memoir, New York 1992.

5 Die U-Bootkriegsführung der USA und ihrer Alliierten gegen Japan war erfolgreicher als der berühmte U-Bootkrieg der Deutschen gegen die Alliierten. Zwischen 1941 und 1945 versenkten alliierte U-Boote 1 178 japanische Frachtschiffe mit insgesamt 5 320 084 BRT. Dies trug wesentlich zum Niedergang der japanischen Industrie bei und veranlaßte die Regierung in Tokio noch vor der Bombardierung Hiroschimas, die Kapitulation anzubieten. Die deutsche U-Bootflotte hingegen verlor nach dem Verlust von 41 U-Booten im Mai 1943 mehr und mehr an Bedeutung. Vgl. hierzu Gerhard Hümmelchen, »Seekrieg«, in: Chr. Zentner und F. Bedürftig (Hg.), Das große Lexikon des Zweiten Weltkrieges, München 1988, S. 509 ff.

6 Ingo Müller, Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz, München 1987, S. 244.

7 Die Vertreibung der Deutschen aus Osteuropa schadete hauptsächlich ihren früheren Heimatländern. Denn während Deutschland von den Neuankömmlingen wirtschaftlich und kulturell profitierte, verloren die osteuropäischen Staaten mit ihnen eine große Zahl ihrer tüchtigsten Bürger. Überdies stellte die Vertreibung der Deutschen nach der Liquidierung der Juden einen weiteren großen Schritt im Prozeß der ethnischen Säuberung dar, der in Osteuropa schon seit langer Zeit im Gang war und der moralischen Niedergang und katastrophale kulturelle und wirtschaftliche Rückschläge zur Folge hatte.

8 Zu den den Tatbestand des Mordes betreffenden Nazi-Gesetzen siehe Otto Schwarz, Strafgesetzbuch, Nebengesetze, Verordnungen, Kriegsstrafrecht, 12. revidierte Auflage, Becksche Kurzkommentare Bd. 10, München/Berlin 1943, § 211-216. Man beachte, daß diese Gesetze auch in den eingegliederten Ostgebieten galten, d.h. auch für die ehemals polnischen Gebiete, in denen Auschwitz lag (S. 1010-1019). Zu den Rechten und Pflichten der deutschen Soldaten im Fall eines widerrechtlichen Befehls siehe Martin Rittau (Hg.), Militärstrafgesetzbuch in der Fassung vom 10. Oktober 1940. Mit Einführungsgesetz und Kriegsstrafrechtsordnung, Berlin 1943, S. 99.

Richard Rorty

MENSCHENRECHTE, VERNUNFT UND EMPFINDSAMKEIT

In einer Ende 1992 im *New Yorker* erschienenen Reportage aus Bosnien schreibt David Rieff: »Für die Serben sind die Muslime gar keine Menschen mehr. (…) Muslimische Gefangene, die in Reihen auf dem Boden lagen, während sie auf ihr Verhör warteten, wurden von einem serbischen Wärter, der einen kleinen Transporter lenkte, überfahren.« Dieses Thema der Entmenschlichung taucht erneut auf, wenn Rieff folgendes berichtet:

»In Bosansi Petrovac wurde ein Muslim gezwungen, einem anderen Muslim den Penis abzubeißen. (…) Wenn man behauptet, jemand sei kein Mensch, während der Betreffende ebenso aussieht wie man selbst und nur dadurch als Teufel erkannt werden kann, daß ihm die Hose heruntergezogen wird – die muslimischen Männer sind im Gegensatz zu den serbischen beschnitten –, dann ist es psychologisch gesehen wahrscheinlich nur noch ein kleiner Schritt, bis man ihm den Schwanz auch abschneidet. (…) Eine Kampagne ethnischer Säuberung ohne sexuellen Sadismus hat es eigentlich nie gegeben.«

Die Moral von Rieffs Geschichten ist die: daß serbische Mörder und Vergewaltiger nach eigenem Urteil keine Menschenrechte verletzen. Es sind nämlich keine Mitmenschen, denen sie diese Dinge antun, sondern *Muslime*. Sie verhalten sich nicht unmenschlich, sondern sie machen einen Unterschied zwischen wirklichen Menschen und Pseudomenschen. Ihre Unterscheidung ist von der gleichen Art wie die der Kreuzfahrer zwischen Menschen und ungläubigen Hunden oder wie die der Black Muslims zwischen Menschen und blauäugigen Teufeln. Der Gründer meiner Universität war imstande, Sklaven zu halten und es zugleich für selbstverständlich zu halten, daß allen Menschen von ihrem Schöpfer gewisse unveräußerliche Rechte verliehen worden sind. Dazu war er deshalb imstande, weil er zu der Überzeugung gelangt war, das Bewußtsein der Schwarzen enthalte ebenso wie das der Tiere »mehr Sinnesempfindung als Verstand« (Thomas Jefferson). Mr. Jefferson war ebensowenig wie heute die Serben der Ansicht, die Rechte von *Menschen* zu verletzen.

Die Serben glauben im Interesse wahrer Menschlichkeit zu handeln, wenn sie die Welt von Pseudomenschlichem reinigen. In dieser Hinsicht

gleicht ihr Selbstbild dem von Moralphilosophen, die die Welt von Vorurteilen und Aberglauben zu säubern hoffen. Diese Säuberung werde es uns gestatten, uns über die eigene Tiernatur in uns zu erheben, indem wir zum erstenmal ganz rational und somit ganz menschlich werden. Die Serben, die Moralisten, Jefferson und die Black Muslims verwenden den Ausdruck »Menschen« im Sinne von »Leute wie wir«. Sie alle meinen, die Grenze zwischen Menschen und Tieren sei nicht einfach identisch mit der Grenze zwischen ungefiederten Zweifüßern und sonstigen Lebewesen. Vielmehr verlaufe diese Grenze zwischen einer Gruppe ungefiederter Zweifüßer und einer anderen, denn es gebe Tiere, die in menschenähnlicher Gestalt herumlaufen.

Wir hier in den ungefährdeten und wohlhabenden Demokratien empfinden im Hinblick auf die serbischen Folterer und Vergewaltiger ähnlich wie diese hinsichtlich ihrer muslimischen Opfer: Sie gleichen eher Tieren als uns selbst. Aber um den von ganzen Banden vergewaltigten muslimischen Frauen oder den kastrierten muslimischen Männern zu helfen, unternehmen wir ebenso wenig wie in den dreißiger Jahren, als die Nazis ihren Spaß daran hatten, Juden zu quälen. Hier in den sicheren Ländern klopfen wir Sprüche wie »So ist es auf dem Balkan immer schon gewesen«, was darauf hindeutet, daß diese Leute es im Gegensatz zu uns selbst gewohnt sind, vergewaltigt und kastriert zu werden. Die Verachtung, die wir stets für die Verlierer empfinden – für die Juden in den dreißiger Jahren, für die Muslime heute – führt in Verbindung mit unserem Abscheu vor dem Verhalten der Sieger zu der halbbewußten Einstellung: »Die Pest über eure beiden Häuser!« Die Serben oder die Nazis sind nach unserem Urteil Tiere, weil reißende Raubtiere nun einmal Tiere sind. Die in Konzentrationslager getriebenen Muslime oder Juden halten wir für Tiere, weil eine Viehherde nun einmal aus Tieren besteht. Keine dieser Tierarten ist uns sonderlich ähnlich, und es hat offenbar wenig Sinn, daß Menschen sich in die Streitigkeiten zwischen Tieren einmischen.

Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist jedoch nur eine von drei Hauptmöglichkeiten, die wir mustergültigen Menschen verwenden, um uns von Grenzfällen abzuheben. Eine zweite ist die Berufung auf die Unterscheidung zwischen Erwachsenen und Kindern. Unwissende und abergläubische Leute ähneln, wie wir sagen, Kindern; zu wahrer Menschlichkeit werden sie nur gelangen, wenn sie im Sinne einer guten Bildung erzogen werden. Sollten sie sich als unfähig zu solcher Erziehung erweisen, zeigt das, daß sie eigentlich nicht derselben Art von Lebewesen angehören wie wir bildungsfähigen Personen. Schwarze ähneln, wie die Weißen in den Vereinigten Staaten und in Südafrika zu sagen pflegten, Kindern; darum ist es angemessen, männliche Schwarze – gleich, welchen Alters – mit »Boy« anzureden. Frauen haben, wie die Männer zu sagen pflegten, immer

etwas Kindliches an sich; darum ist es angemessen, kein Geld für ihre Bildung auszugeben und ihnen den Zugang zur Macht zu verweigern.

Wenn es um Frauen geht, gibt es allerdings einfachere Verfahren, um sie von der wahren Menschlichkeit auszuschließen, zum Beispiel indem man im Englischen das Wort *man* so gebraucht, daß es sowohl »Mann« als auch »Mensch« bedeutet. Solche Sprachverwendungen verstärken, wie von feministischer Seite gezeigt worden ist, das dankbare Gefühl des Durchschnittsmanns, nicht als Frau auf die Welt gekommen zu sein, und zugleich seine Angst vor der äußersten Erniedrigung: der Verweiblichung. Ein Beleg für das Ausmaß und die Tiefe dieser Angst ist die von Rieff beschriebene spezifische Art von sexuellem Sadismus. Sein Hinweis, daß Versuche, die eigene Spezies zu reinigen oder das Territorium zu säubern, nie ohne diese Art von Sadismus auskommen, bestätigt die von Catherine MacKinnon aufgestellte These, für die meisten Männer zähle das Frausein gar nicht als eine Form des Menschseins. Kein Mann zu sein ist die dritte Hauptmöglichkeit, als Nichtmensch zu gelten. Es gibt mehrere Möglichkeiten, kein Mann zu sein. Eine besteht darin, ohne Penis zur Welt zu kommen; eine weitere darin, daß einem der Penis abgeschnitten oder abgebissen wird; eine dritte darin, von einem Penis penetriert zu werden. So zwingen die weißen Wärter eines Gefangenenlagers für Schwarze in Toni Morrisons Roman »Beloved« die knienden Häftlinge am Anfang jedes Tages zum Vollzug der Fellatio an ihnen. Dadurch fällt es den Wärtern leichter, die Häftlinge während des restlichen Tages wie Hunde zu behandeln.

Von philosophischer Seite ist der Versuch unternommen worden, Ordnung in dieses Durcheinander zu bringen, indem genau dargelegt wird, was allen ungefiederten Zweifüßern und nur diesen gemeinsam ist, um so das Wesen des Menschseins zu erklären. Platon meint, zwischen uns und den Tieren bestehe ein gewaltiger Unterschied, der es verdiene, respektiert und ausgebaut zu werden. Er glaubt, die Menschen besäßen einen Sonderbestandteil, aufgrund dessen sie einer anderen ontologischen Kategorie zugeordnet würden als die bloßen Tiere. Die Achtung vor diesem speziellen Bestandteil liefere den Leuten einen Grund, nett zueinander zu sein. Antiplatoniker wie Nietzsche erwidern darauf, Versuche, die Leute davon abzuhalten, einander zu ermorden, zu vergewaltigen und zu kastrieren, seien langfristig zum Scheitern verurteilt, denn die wirkliche Wahrheit über die menschliche Natur laufe darauf hinaus, daß wir Tiere von einmalig gemeiner und gefährlicher Art seien. Sobald heutige Bewunderer Platons behaupten, alle ungefiederten Zweifüßer – sogar die dummen und kindlichen, sogar die Frauen, ja sogar die Genotzüchtigten – besäßen dieselben unveräußerlichen Rechte, antworten die Befürworter Nietzsches, schon allein die Idee der »unveräußerlichen Menschenrechte« sei, ebenso wie die Vorstellung von einem Sonderbestandteil, ein lächerlich hilfloser

Versuch der schwächeren Vertreter dieser Spezies, sich gegen die stärkeren zur Wehr zu setzen.

Daß das Interesse an dieser Auseinandersetzung zwischen Platon und Nietzsche immer mehr nachläßt, gehört meiner Ansicht nach zu den wichtigen geistigen Fortschritten, die in diesem Jahrhundert erzielt worden sind. Es gibt eine wachsende Bereitschaft, sich nicht mehr um die Frage nach unserem eigenen Wesen zu kümmern und statt dessen die Frage aufzuwerfen, wie wir zum Verständnis unserer selbst gelangen können. Wir sind weit weniger als unsere Vorfahren geneigt, »Theorien des menschlichen Wesens« ernst zu nehmen, und weit weniger geneigt, Ontologie, Geschichte oder Verhaltensforschung zur Richtschnur des Lebens zu erklären. Wir sind auch weit weniger geneigt, die ontologische Frage »Wer *sind* wir?« zu stellen, denn wir haben eingesehen, daß die historische oder ethnologische Forschung uns nur eine einzige Lektion zu lehren hat, nämlich daß wir enorm wandlungsfähig sind. Nach und nach kommen wir zu der Auffassung, daß wir nicht das vernünftige oder das grausame Tier sind, sondern das anpassungsfähige, das proteische, das sich selbst formende Tier.

In letzter Zeit hat sich bei uns eine Menschenrechtskultur herausgebildet. Diesen Ausdruck übernehme ich von dem argentinischen Juristen und Philosophen Eduardo Rabossi. In einem Aufsatz über die naturalistische Auffassung der Menschenrechte macht Rabossi geltend, die Philosophen sollten diese Kultur als ein neues und begrüßenswertes Faktum der Welt nach dem Holocaust auffassen. Rabossi möchte die Philosophen von weiteren Versuchen abhalten, dieses Faktum zu hinterfragen oder in seiner Tiefendimension zu erkunden, und er möchte sie von dem Versuch abbringen, die sogenannten »philosophischen Voraussetzungen« dieses Faktums herauszufinden und zu rechtfertigen. Nach Rabossis Anschauung begeben sich Philosophen wie Alan Gewirth auf einen Irrweg, wenn sie behaupten, es sei ausgeschlossen, daß die Menschenrechte von historischen Tatsachen abhängen. Rabossi schreibt: »Meine Hauptthese ist, daß sich die Welt gewandelt hat, daß der Menschenrechtsfundamentalismus durch das Phänomen der Menschenrechte aus der Mode kommt und belanglos wird.«

Der Menschenrechtsfundamentalismus ist der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern, endlich den abschließenden Sieg über ihre Gegner davonzutragen. Rabossis Behauptung, dieser Versuch sei *aus der Mode gekommen,* ist nach meinem Eindruck sowohl richtig als auch wichtig. Damit ist auch das Hauptthema meines Essays angeschnitten. Dabei geht es mir um eine Weiterführung und Rechtfertigung von Rabossis These, es lohne sich gar nicht, die Frage aufzuwerfen, ob die Menschen wirklich die Rechte *besitzen,* die in der Erklärung von Helsinki aufgezählt werden. Insbesondere werde ich für die Behauptung eintreten, daß es außer

historisch kontingenten Fakten dieser Welt – also außer kulturbedingten Fakten – nichts für moralische Entscheidungen Relevantes gibt, das Menschen von Tieren trennen würde.

Diese These wird von denen, die sie empört ablehnen, mitunter als »Kulturrelativismus« bezeichnet. Ein Grund für ihre Ablehnung ist der, daß ihnen ein solcher Relativismus unvereinbar zu sein scheint mit der Tatsache, daß unsere Menschenrechtskultur – also die Kultur, mit der wir uns identifizieren – anderen Kulturen moralisch überlegen ist. Ich für mein Teil bin ebenfalls der Meinung, daß unsere Kultur moralisch über den anderen steht, doch nach meiner Meinung spricht diese Überlegenheit nicht dafür, daß es wirklich eine allgemeine menschliche Natur gibt. Dafür spräche sie nur, wenn wir annähmen, daß aus dem Anspruch auf moralische Überlegenheit ein Anspruch auf überragendes Wissen folgt, wenn wir also annähmen, ein solcher Anspruch sei unbegründet, sofern er nicht durch die Kenntnis einer spezifisch menschlichen Eigenschaft gestützt wird. Es ist aber keineswegs klar, wieso das Vorhandensein einer solchen Eigenschaft eine Voraussetzung sein muß für die »Achtung vor der Würde des Menschen«, also für unser Empfinden, daß die Unterschiede zwischen Serben und Muslimen, Christen und Ungläubigen, Homosexuellen und Heterosexuellen, Männern und Frauen keine Rolle spielen sollten.

Herkömmlicherweise wird die gemeinsame menschliche Eigenschaft, durch die unsere Moral angeblich »fundiert« wird, als »Vernunft« oder »Rationalität« bezeichnet. Der Kulturrelativismus wird mit Irrationalismus in Verbindung gebracht, weil er bestreitet, daß es kulturübergreifende Tatsachen gibt, die moralisch von Belang sind. Will man die gleiche Meinung vertreten wie Rabossi, muß man in diesem Sinne tatsächlich Irrationalist sein. Aber man braucht kein Irrationalist in dem Sinne zu sein, daß man aufhört, das eigene Netz von Überzeugungen so kohärent und durchsichtig wie möglich zu gestalten. Philosophen, die wie ich selbst die Ansicht vertreten, Rationalität sei nichts weiter als das Streben nach solcher Kohärenz, sind einverstanden mit Rabossis These, fundamentalistische Projekte seien nicht mehr aktuell. Wir sehen unsere Aufgabe darin, der eigenen Kultur – also der Menschenrechtskultur – zu mehr Selbstbewußtsein und Einfluß zu verhelfen, anstatt ihre Überlegenheit durch Berufung auf etwas Kulturübergreifendes zu beweisen.

Wir meinen, daß die Philosophie nicht mehr zu leisten hoffen kann, als unsere kulturell beeinflußten intuitiven Vorstellungen von dem in verschiedenen Situationen richtigen Handeln zusammenzufassen. Diese Zusammenfassung wird verfertigt, indem man eine Verallgemeinerung formuliert, aus der sich die intuitiven Vorstellungen mit Hilfe unumstrittener Ausgangssätze ableiten lassen. Diese Verallgemeinerung soll unsere intuitiven Vorstellungen nicht fundieren, sondern resümieren. Beispiele

für Zusammenfassungen dieser Art sind John Rawls' »Differenzprinzip« und die im Laufe der letzten Jahrzehnte vom Obersten Bundesgericht der Vereinigten Staaten ausgeführte Konstruktion eines »Persönlichkeitsrechts«. Nach unserer Anschauung haben solche resümierenden Verallgemeinerungen den Sinn, die Prognostizierbarkeit und damit die Macht und Leistungsfähigkeit unserer Institutionen zu steigern, wodurch auch das uns in einer moralischen Gemeinschaft vereinigende Gefühl der gemeinsamen moralischen Identität verstärkt wird.

Fundamentalistische Philosophen vom Schlage eines Platon, Thomas von Aquin und Kant hegen die Hoffnung, solche zusammenfassenden Verallgemeinerungen durch unabhängige Gründe zu untermauern. Sie würden diese Verallgemeinerungen gern aus weiteren Prämissen ableiten, also aus Prämissen, deren Wahrheit unabhängig von der Wahrheit der resümierten intuitiven Moralvorstellungen erkannt werden kann. Solche Prämissen sollen unsere intuitiven Vorstellungen dann tatsächlich rechtfertigen, indem sie Prämissen liefern, aus denen der Inhalt jener intuitiven Vorstellungen abgeleitet werden kann. Ich werde alle derartigen Prämissen über einen Kamm scheren und unter dem Etikett »Ansprüche auf Wissen über die Natur des Menschen« zusammenfassen. Der Anspruch zu wissen, daß unsere intuitiven Moralvorstellungen Erinnerungen an die Idee des Guten sind, daß wir ungehorsame Kinder eines liebenden Gottvaters sind oder daß sich die Menschen von Lebewesen anderer Art insofern unterscheiden, als ihnen nicht bloß Wert, sondern auch Würde zukommt, ist, wenn man das Wort in diesem umfassenden Sinn versteht, stets ein Anspruch auf Wissen über die menschliche Natur. Das gleiche gilt auch für Gegenthesen wie die, daß die Menschen nichts weiter seien als Vehikel für eigennützige Gene oder Ausbrüche des Willens zur Macht.

Mit der Behauptung derartigen Wissens wird der Anspruch erhoben, man wisse etwas, was zwar seinerseits keine intuitive Moralvorstellung ist, wohl aber intuitive Moralvorstellungen *korrigieren* kann. Für diesen Begriff moralischen Wissens ist es wesentlich, daß die Möglichkeit besteht, eine ganze Gemeinschaft könne dahin gelangen, zu wissen, daß die meisten ihrer besonders hervorstechenden intuitiven Vorstellungen vom richtigen Handeln bisher verfehlt waren. Aber nun wollen wir annehmen, es werde die Frage gestellt, ob es diese Art von Wissen überhaupt gibt. Was für eine Fragestellung ist das nun wieder? Nach herkömmlicher Auffassung ist es eine philosophische Frage, die zu einem Zweig der Erkenntnistheorie namens »Metaethik« gehört. Nach der von mir favorisierten pragmatistischen Anschauung dagegen handelt es sich um eine Frage der Leistungsfähigkeit, bei der es darum geht, wie man die Geschichte am besten in den Griff bekommen und die von der Aufklärung in Umrissen entworfene Utopie am besten in die Tat umsetzen kann. Sofern die Tätig-

keiten derjenigen, die die genannte Art von Wissen zu erlangen trachten, offenbar wenig zur Verwirklichung dieser Utopie beitragen, ist das ein Grund zur Annahme, daß es ein derartiges Wissen gar nicht gibt. Sofern es den Anschein hat, daß die Veränderung intuitiver Moralvorstellungen nicht durch Wissenszuwachs bewirkt wird, sondern durch die Manipulation von Gefühlen, wird das ein Grund sein für die Annahme, daß es ein Wissen der von Philosophen wie Platon, Thomas und Kant erhofften Art gar nicht gibt.

Diese pragmatistische Argumentation gegen den Platoniker hat dieselbe Form wie eine gewisse Begründung für die Streichung der Bezahlung von Priestern, deren Opferhandlungen angeblich zum Gewinn eines Krieges beitragen. Diese Begründung läuft darauf hinaus, daß alle wirkliche Arbeit zur Gewinnung des Kriegs offenbar von den Generälen und Admiralen geleistet wird, ganz zu schweigen von den einfachen Infanteristen. Diese Begründung besagt nicht: Da es offenbar keine Götter gibt, besteht keine Notwendigkeit, die Priester zu unterstützen. Statt dessen besagt sie: Da anscheinend keine Notwendigkeit besteht, die Priester zu unterstützen, gibt es wahrscheinlich keine Götter. Wir Pragmatisten gehen bei unserer Argumentation davon aus, daß das Auftauchen der Menschenrechtskultur einem Zuwachs an moralischem Wissen offenbar gar nichts, sondern alles dem Hören trauriger und rührseliger Geschichten verdankt, und gelangen so zu der Schlußfolgerung, daß es ein Wissen der von Platon ins Auge gefaßten Art wahrscheinlich nicht gibt. Des weiteren argumentieren wir so: Da das Festhalten an einer angeblich ahistorischen menschlichen Natur keinen Nutzen zu bringen scheint, gibt es wahrscheinlich keine derartige Natur oder zumindest keinen Bestandteil dieser Natur, der für unsere moralischen Entscheidungen von Belang ist. Kurz, meine Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Inanspruchnahme moralischen Wissens betreffen nicht den erkenntnistheoretischen Status, sondern die kausale Wirksamkeit.

Auf den übrigen Seiten dieses Essays möchte ich die folgenden Fragen behandeln: Warum ist das Wissen für unser Selbstbild weit weniger wichtig geworden, als es vor zweihundert Jahren war? Wie kommt es, daß der Versuch, die Kultur auf Natur und die moralische Pflicht auf die Kenntnis kulturübergreifender Universalien zu gründen, uns heute so viel weniger bedeutsam erscheint als zur Zeit der Aufklärung? Warum findet die Frage, ob die Menschen tatsächlich die in der Erklärung von Helsinki verzeichneten Rechte *besitzen,* so wenig Widerhall, und warum wirkt sie so witzlos? Kurz, warum ist es heute so, daß die Moralphilosophie in unserer Kultur eine derart unscheinbare Rolle spielt?

Eine schlichte Antwort auf diese Fragen lautet: Darum, weil nach Kant Darwin gekommen ist und den meisten Intellektuellen die Ansicht ausgeredet hat, die Menschen besäßen einen speziellen Sonderbestandteil. Er

hat die meisten von uns überzeugt, daß wir außerordentlich begabte Tiere sind: Tiere, die gescheit genug sind, die eigene künftige Entwicklung selbst in die Hand zu nehmen. Diese Antwort ist, wie ich meine, bis zu einem gewissen Grade richtig. Aber sie führt zu einer weiteren Frage, nämlich: Warum ist es Darwin verhältnismäßig leichtgefallen, Erfolg zu erringen?

Darwins verhältnismäßig leicht errungener Sieg sowie unsere eigene zunehmende Bereitschaft, Wissen durch Hoffnung zu ersetzen, läßt sich am besten dadurch erklären, daß Europäer und Amerikaner im 19. und 20. Jahrhundert eine Zunahme an Wohlstand, Bildung und Muße sondergleichen erlebt haben. Diese Zunahme hat eine beispiellose Beschleunigung des moralischen Fortschritts ermöglicht. Ereignisse wie die Französische Revolution und die Beendigung des transatlantischen Sklavenhandels haben dazu beigetragen, daß die Intellektuellen in den wohlhabenden Demokratien des 19. Jahrhunderts sagen konnten: Uns genügt es zu wissen, daß wir in einem Zeitalter leben, in dem die Menschen dafür sorgen können, daß es uns besser geht.[1] Tiefer als bis zu diesem historischen Faktum zu graben, um zu nichthistorischen, unser eigentliches Wesen betreffenden Fakten vorzudringen, ist ein Vorgehen, das wir uns sparen können.

In den beiden Jahrhunderten, die seit der Französischen Revolution vergangen sind, haben wir gelernt, daß die Menschen sehr viel wandelbarer sind, als es Platon oder Kant im Traum eingefallen wäre. Je stärker uns diese Wandlungsfähigkeit beeindruckt, desto weniger interessieren wir uns für Fragen hinsichtlich unserer ahistorischen Natur. Je mehr wir erkennen, daß eine Chance zur Umgestaltung unserer selbst besteht, desto eher werden wir Darwin nicht als Vertreter einer weiteren Theorie über unser eigentliches Wesen lesen, sondern als einen Autor, der Gründe nennt, weshalb wir gar nicht zu fragen brauchen, was wir eigentlich sind. Heutzutage wird mit der Behauptung, wir seien gescheite Tiere, nicht etwas Philosophisches und Pessimistisches gesagt, sondern etwas Politisches und Hoffnungsvolles, nämlich daß es uns, sofern wir uns gemeinsam bemühen, gelingen kann, uns jeder Gestalt anzuverwandeln, zu deren Vorstellung wir gescheit und mutig genug sind. Das bedeutet, daß wir Kants Frage »Was ist der Mensch?« preisgeben und statt dessen die Frage stellen: »Welche Vorbereitungen können wir treffen, um eine Welt für unsere Urenkel zu schaffen?«

Die Beliebtheit der im Sinne von »Welches ist die ahistorische Tiefennatur des Menschen?« aufgefaßten Frage »Was ist der Mensch?« verdankt sich der Standardantwort auf diese Frage: Wir sind das *vernünftige* Tier, also das Tier, das nicht bloß fühlen, sondern auch *wissen* kann. Die Beliebtheit, die diese Antwort immer noch genießt, erklärt die nach wie vor vorhandene Sympathie für Kants verblüffende These, mit dem Empfinden habe Moral nichts zu tun, es gebe eine spezifisch menschliche kultur-

übergreifende Eigenschaft, die man als »Sinn für die moralische Pflicht« bezeichnen könne und die in gar keinem Zusammenhang stehe mit Liebe, Freundschaft, Vertrauen oder gesellschaftlicher Solidarität. Solange wir *daran* glauben, wird es Autoren wie Rabossi schwerfallen, uns davon zu überzeugen, daß der Menschenrechtsfundamentalismus ein aus der Mode gekommenes Projekt darstellt.

Um diese Vorstellung eines für die moralische Pflicht zuständigen Sinns sui generis zu überwinden, wäre es hilfreich, wenn man aufhörte, die Frage nach dem Unterschied zwischen uns und den übrigen Tieren mit der Auskunft zu beantworten: »Sie können bloß fühlen, wir dagegen können auch *wissen.*« Statt dessen sollten wir sagen: »Wir können in weit höherem Maße als sie für einander empfinden.« Dieser Wechsel der Antwort würde es uns gestatten, den von Christus geäußerten Wink, Liebe sei wichtiger als Wissen, und die neoplatonische Andeutung, das Wissen der Wahrheit werde uns frei machen, auseinanderzuhalten. Denn solange wir glauben, es gebe eine der Rechtschaffenheit dienende – als Wahrheit oder Vernunft bezeichnete – ahistorische Macht, werden wir nicht imstande sein, den Fundamentalismus hinter uns zu lassen.

Das beste und wahrscheinlich einzige Argument, durch das es gelingen kann, den Fundamentalismus hinter uns zu lassen, ist das bereits genannte: Es wäre effizienter, so zu verfahren, denn damit erhielten wir die Möglichkeit, unsere Energien auf die Manipulierung von Gefühlen – eine Schule der Empfindsamkeit – zu konzentrieren. Diese Art von Bildung sorgt dafür, daß Menschen unterschiedlicher Art einander gut genug kennenlernen, um nicht mehr so leicht in die Versuchung zu geraten, diejenigen, die sich von ihnen selbst unterscheiden, für bloße Quasimenschen zu halten. Das Ziel einer derartigen Manipulierung des Empfindens ist die Erweiterung des Anwendungsbereichs der Begriffe »Leute unseres Schlages« und »Menschen wie wir«.

Zur Ergänzung dieses Arguments, das auf die Steigerung der Leistungsfähigkeit abhebt, kann ich nichts weiter beisteuern als einen Hinweis darauf, wie es Platon gelungen ist, uns zu überreden, daß die Kenntnis allgemeiner Wahrheiten so wichtig sei, wie er selbst annimmt. Nach Platons Meinung hat der Philosoph die Aufgabe, Fragen der folgenden Art zu beantworten: »Warum soll ich moralisch sein? Wieso ist es rational, moralisch zu sein? Warum liegt es in meinem Interesse, moralisch zu sein? Wieso liegt es im Interesse der Menschen als solchen, moralisch zu sein?« Diese Meinung vertritt Platon, weil er glaubt, mit Leuten wie Thrasymachos und Gorgias würde man am besten fertig, wenn man ihnen beweisen könnte, daß sie ein Interesse haben, das ihnen noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, nämlich ein Interesse an vernünftigem Verhalten und am Erwerb von Selbsterkenntnis. Damit hat Platon uns eine Unterscheidung

zwischen wahrem und falschem Selbst aufgehalst. Zur Zeit Kants hat sich diese Unterscheidung gewandelt und trennt nunmehr die kategorische und strenge moralische Pflicht vom anpassungsfähigen und empirisch bestimmbaren Eigennutz. Auch auf der modernen Moralphilosophie lastet immer noch dieser Gegensatz zwischen Eigennutz und Moralität, und dieser Gegensatz erschwert die Einsicht, daß mein Stolz auf die Zugehörigkeit zur Menschenrechtskultur meinem Selbst nicht äußerlicher ist als mein finanzielles oder sexuelles Erfolgsstreben.

Es wäre besser gewesen, wenn Platon den gleichen Beschluß gefaßt hätte wie Aristoteles und zu der Folgerung gelangt wäre, bei Leuten wie Thrasymachos und Gorgias sei ohnehin nicht viel auszurichten; das Problem sei vielmehr, wie es sich vermeiden lasse, Kinder von der Art eines Thrasymachos oder Gorgias zu haben. Mit der nachdrücklichen Behauptung, durch Berufung auf eine der Empfindsamkeit überlegene Macht – nämlich die Macht der Vernunft – könne die Umerziehung derjenigen gelingen, die aufgewachsen sind, ohne sich die richtigen moralischen Gefühle anzueignen, setzt Platon die Moralphilosophie von vornherein aufs falsche Gleis. Er verleitet die Moralphilosophen dazu, sich auf die recht seltene Figur des Psychopathen zu konzentrieren, also die Figur desjenigen, der sich um keinen Menschen außer sich selbst kümmert. Systematisch vernachlässigt hat die Moralphilosophie dabei den weit normaleren Fall desjenigen, dessen Verhalten zu einer recht engen Gruppe ungefiederter Zweifüßer moralisch einwandfrei ist, während er dem Leiden derjenigen, die nicht zu diesem Bereich gehören und nach seiner Meinung Pseudomenschen sind, gleichgültig gegenübersteht.

Platon gestaltet die Situation derart, daß die Moralphilosophen glauben, sie wären gescheitert, sofern es ihnen nicht gelingt, den rationalen Egoisten durch Darlegungen über sein wahres, leider vernachlässigtes Selbst davon zu überzeugen, daß er kein Egoist sein sollte. Aber der rationale Egoist ist gar nicht das Problem. Das Problem ist vielmehr der ritterliche und ehrenwerte Serbe, nach dessen Ansicht die Muslime nichts anderes sind als beschnittene Hunde. Das Problem ist der tapfere Soldat und gute Kamerad, der seinen Genossen gewogen ist und von ihnen geschätzt wird, der jedoch glaubt, Frauen seien gefährliche und böswillige Huren und Miststücke.

Nach Platons Ansicht kann man die Menschen dazu bringen, netter zueinander zu sein, indem man sie auf eine Eigenschaft hinweist, die allen gemeinsam ist: ihre Vernunft. Es nutzt aber wenig, wenn man die eben geschilderten Leute darauf aufmerksam macht, daß viele Muslime und viele Frauen eine Menge von Mathematik, Technik oder Jura verstehen. Die aufgebrachten jungen Nazischläger waren sich durchaus im klaren darüber, daß es viele kluge und gebildete Juden gab, doch das hat nur das

Vergnügen gesteigert, mit dem sie solche Juden verprügelten. Es nutzt auch nicht viel, solche Leute dazu zu bringen, Kant zu lesen und zuzustimmen, daß man handelnde Vernunftwesen nicht als bloße Mittel behandeln sollte. Denn alles hängt davon ab, wer überhaupt als Mitmensch gilt: als handelndes Vernunftwesen im einzig relevanten Sinne, nämlich in dem Sinne, in dem vernünftiges Handeln gleichbedeutend ist mit der Zugehörigkeit des Betreffenden zu *unserer* moralischen Gemeinschaft.

Die meisten Weißen waren bis vor ganz kurzer Zeit der Ansicht, daß die meisten Schwarzen nicht dazugehörten. Die meisten Christen waren bis ins 17. Jahrhundert etwa der Ansicht, daß die meisten Heiden nicht dazugehörten. Nach Ansicht der Nationalsozialisten gehörten die Juden nicht dazu. Nach Ansicht der meisten Männer in Ländern mit einem durchschnittlichen Jahreseinkommen unter fünftausend Mark gehören die meisten Frauen auch heute noch nicht dazu. Immer, wenn Rivalitäten zwischen Stämmen und Völkern wichtig werden, werden die Angehörigen der gegnerischen Stämme und Völker nicht dazugehören. Aus Kants Erklärung der gebührenden Achtung vor handelnden Vernunftwesen geht hervor, daß man die Achtung, die man vor Personen der eigenen Art empfindet, auf alle ungefiederten Zweifüßer übertragen sollte. Das ist ein ausgezeichneter Vorschlag, eine gute Formel zur Verweltlichung der christlichen Lehre von der Brüderlichkeit der Menschen. Doch bisher ist dieser Vorschlag noch nie durch ein auf neutralen Prämissen beruhendes Argument begründet worden, und dies wird auch in Zukunft nicht gelingen. Außerhalb des europäischen Kulturkreises der Nachaufklärungszeit – also außerhalb des Kreises der verhältnismäßig ungefährdeten und geborgenen Personen, die seit zwei Jahrhunderten wechselseitig ihre Empfindungen manipulieren – sind die meisten Leute einfach außerstande zu begreifen, wieso die Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies ausreichen soll, um einer moralischen Gemeinschaft zugerechnet zu werden. Das liegt nicht daran, daß sie nicht vernünftig genug sind, sondern im Regelfall liegt es daran, daß sie in einer Welt leben, in der es schlicht zu riskant, ja häufig irrsinnig gefährlich wäre, den Sinn für die moralische Gemeinschaft so weit zu fassen, daß er über die eigene Familie, die eigene Sippe oder den eigenen Stamm hinausreicht.

Um dafür zu sorgen, daß die Weißen netter zu den Schwarzen sind, die Männer netter zu den Frauen, die Serben netter zu den Muslimen oder die Heterosexuellen netter zu den Homosexuellen, und um dazu beizutragen, daß sich unsere Spezies zu der von einer Menschenrechtskultur dominierten »planetarischen Gemeinschaft« verbindet, von der bei Rabossi die Rede ist, nutzt es gar nichts, im Anschluß an Kant zu sagen: Erkennt, daß das, was euch gemeinsam ist – eure Menschlichkeit – wichtiger ist als diese belanglosen Unterschiede. Denn die Leute, die wir zu überreden

versuchen, werden erwidern, daß sie nichts dergleichen erkennen. Solche Leute fühlen sich *moralisch* gekränkt, wenn man vorschlägt, sie sollten jemanden, mit dem sie nicht verwandt sind, wie einen Bruder behandeln, einen Nigger wie einen Weißen, einen Schwulen wie einen Normalen oder eine Gottlose wie eine Gläubige. Was sie kränkt, ist das Ansinnen, sie sollten Leute, die nach ihrer Auffassung keine Menschen sind, wie Menschen behandeln. Sie glauben es einfach nicht, wenn ihnen von utilitaristischer Seite gesagt wird, alle von Angehörigen unserer biologischen Spezies empfundenen Annehmlichkeiten und Schmerzen seien im Hinblick auf moralische Erwägungen von gleicher Bedeutung, oder wenn ihnen von kantianischer Seite gesagt wird, die Fähigkeit zur Teilnahme an der Beratung über solche Erwägungen sei ausreichend für die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft. Darauf erwidern sie, diese Philosophen ließen, wie es scheint, moralische Unterscheidungen außer acht, die ins Auge springen; und dies seien Unterscheidungen, die jeder Anständige treffe.

Diese Erwiderung ist nicht bloß ein rhetorischer Kunstgriff, und sie ist auch keineswegs irrational. Sie ist tiefempfunden. Die *Identität* dieser Leute, die wir dazu überreden möchten, ebenfalls in unsere eurozentrische Menschenrechtskultur einzutreten, ist eng verknüpft mit ihrem Gefühl für das, was sie *nicht* sind. Insbesondere wenn die Leute von der europäischen Aufklärung ziemlich unberührt geblieben sind, begreifen sie sich in ihrem Selbstverständnis meistens nicht in erster Linie als Angehörige der Menschengattung. Vielmehr halten sie sich für Angehörige einer gewissen *guten* Art von Menschen, und diese Art wird dadurch definiert, daß sie einer besonders schlechten Art ausdrücklich gegenübergestellt wird. Ausschlaggebend für ihr Gefühl, wer sie sind, ist, daß sie *nicht* Ungläubige sind, daß sie *nicht* Schwule sind, daß sie *nicht* Frauen sind, daß sie *nicht* Unberührbare sind. Gerade insofern sie arm sind oder insofern ihr Leben ständig gefährdet ist, besitzen sie außer dem Stolz darauf, daß sie nicht das sind, was sie nicht sind, wenig, was ihre Selbstachtung stützen könnte. Seit der Zeit, da der Ausdruck »Mensch« gleichbedeutend war mit »Angehöriger unseres Stamms«, haben wir den Begriff »Mensch« stets im Sinne der *Musterexemplare* dieser Spezies gedeutet. Dabei haben wir *uns,* die *eigentlichen* Menschen, im Gegensatz gesehen zu rudimentären, widernatürlichen oder mißgestalteten Exemplaren der Menschheit.

Wir eurozentrischen Intellektuellen weisen gern darauf hin, daß wir, die Musterexemplare der Gattung Mensch, diese primitive Borniertheit durch Einsatz des mustergültigen menschlichen Vermögens – der Vernunft – überwunden haben. So sagen wir, daß es auf »Vorurteile« zurückzuführen ist, wenn man nicht mit uns übereinstimmt. Daß wir diese Begriffe in dieser Weise verwenden, mag dazu führen, daß wir zustimmend nicken, wenn Colin McGinn in der Einleitung zu seinem letzten

Buch verkündet[2], die Unterscheidung von Richtig und Falsch sei weniger schwer zu lernen als Französisch. Vorurteil und Aberglaube seien, wie McGinn erklärt, die einzigen Hindernisse, die der Zustimmung zu seinen moralischen Anschauungen im Wege stehen.

Natürlich kann man verstehen, worauf McGinn hinauswill: Wenn man, wie viele von uns, Studenten unterrichtet, die im Schatten des Holocaust aufgewachsen sind und denen die Überzeugung beigebracht worden ist, daß Vorurteile gegen rassische oder religiöse Gruppen etwas Schreckliches sind, fällt es nicht sonderlich schwer, sie zu den üblichen liberalen Ansichten über Abtreibung, Homosexuellenrechte und dergleichen zu bekehren. Man kann sie sogar dazu bringen, daß sie aufhören, Tiere zu essen. Dazu ist nichts weiter erforderlich, als sie dazu zu überreden, daß sich alle Argumente der anderen Seite auf »moralisch belanglose« Überlegungen berufen. Hierzu manipuliert man ihre Empfindungen in solcher Weise, daß sie sich in die Verachteten und Unterdrückten hineinversetzen. Solche Studenten sind bereits so nett, daß sie nachgerade darauf erpicht sind, ihre Identität mit Hilfe nicht diskriminierender Begriffe zu definieren. Die einzigen Personen, bei denen solchen Studenten das nette Verhalten schwerfällt, sind diejenigen, die sie für unvernünftig halten: die religiösen Fundamentalisten, der feixende Vergewaltiger oder der großspurige Skinhead.

Die Erziehung ganzer Generationen von derart netten, toleranten, wohlhabenden, geborgenen und andere Menschen respektierenden Studenten in allen Teilen der Welt ist genau das, was nötig ist – ja eigentlich das *einzige,* was nötig ist –, um zu einem Aufklärungsutopia zu gelangen. Je mehr junge Leute dieser Art von uns großgezogen werden können, desto stärker und globaler wird unsere Menschenrechtskultur werden. Dagegen ist es keine gute Idee, diese Studenten dazu anzuhalten, die Intoleranten, deren Tolerierung ihnen so schwerfällt, als »unvernünftig« oder »irrational« zu apostrophieren. Denn dieses platonisch-kantianische Epitheton legt den Gedanken nahe, mit etwas mehr Mühe hätte der gute und rationale Teil der Seele dieser und anderer Leute den bösen und irrationalen Teil besiegen können. Es legt den Gedanken nahe, daß wir guten Leute etwas wissen, was diese bösen Leute nicht wissen, und daß es wahrscheinlich ihrer eigenen Dummheit zuzuschreiben ist, daß sie es nicht wissen. Im Grunde brauchten sie nichts weiter zu tun, als sich beim Überlegen ein wenig mehr anzustrengen, etwas mehr über sich selbst nachzudenken und sich ein wenig vernünftiger zu verhalten.

Aber die Überzeugungen der Bösen sind nicht in höherem oder geringerem Maße »irrational« als die Überzeugung, daß Rasse, Religion, Geschlecht und sexuelle Vorlieben moralisch belanglos sind und durch die Zugehörigkeit zu dieser biologischen Spezies ausgestochen werden.

Wird der Ausdruck »irrationales Verhalten« von Moralphilosophen wie McGinn verwendet, bedeutet er nichts weiter als »Verhalten, das wir so stark mißbilligen, daß sich unser Spaten zurückbiegt, wenn wir gefragt werden, *warum* wir es mißbilligen«. Daher wäre es besser, unseren Studenten beizubringen, daß diese bösen Leute nicht weniger vernünftig, nicht weniger klardenkend und nicht stärker von Vorurteilen beeinflußt sind als wir guten Leuten, die die Andersheit achten. Das Problem der bösen Leute ist vielmehr dies, daß sie nicht soviel Glück gehabt haben wie wir selbst hinsichtlich der Umstände, unter denen sie aufgewachsen sind. Anstatt alle die Leute dort draußen, die sich Mühe geben, Salman Rushdie ausfindig zu machen und umzubringen, wie Vernunftlose zu behandeln, sollten wir mit ihnen umgehen wie mit Benachteiligten.

Nach Ansicht der Fundamentalisten sind diese Leute insofern benachteiligt, als es ihnen an Wahrheit und moralischem Wissen fehlt. Es wäre jedoch besser – konkreter, spezifischer und aufschlußreicher im Hinblick auf mögliche Abhilfe –, wenn man sie insofern als benachteiligt ansähe, als es ihnen an zwei konkreteren Dingen mangelt: Geborgenheit und Mitgefühl. Unter »Geborgenheit« verstehe ich Lebensbedingungen, die derart risikofrei sind, daß die eigene Verschiedenheit von anderen unerheblich ist für die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl. In den Genuß dieser Bedingungen sind Amerikaner und Europäer – also diejenigen, die den Gedanken der Menschenrechtskultur ersonnen haben – bisher in weit höherem Maße gekommen als irgend jemand sonst. Unter »Mitgefühl« verstehe ich Reaktionen der Art, wie sie bei den Athenern nach dem Besuch der »Perser« des Aischylos weiter verbreitet waren als vorher und wie sie bei den weißen Amerikanern nach der Lektüre von »Onkel Toms Hütte« weiter verbreitet waren als vorher. Es sind Reaktionen, wie sie bei uns weiter verbreitet sind, nachdem wir Fernsehprogramme über den Völkermord in Bosnien gesehen haben. Geborgenheit und Mitgefühl gehen miteinander einher, und zwar aus denselben Gründen, aus denen Frieden und wirtschaftliche Produktivität miteinander einhergehen. Je schwieriger die Verhältnisse, je größer die Anzahl der furchterregenden Umstände, je gefährlicher die Situation, desto weniger kann man die Zeit oder die Mühe erübrigen, um darüber nachzudenken, wie es denjenigen ergehen mag, mit denen man sich nicht ohne weiteres identifiziert. Die Schule der Empfindsamkeit funktioniert nur bei Leuten, die es sich lange genug bequem machen können, um zuzuhören.

Sofern Rabossi und ich recht haben mit unserer Meinung, der Menschenrechtsfundamentalismus sei altmodisch, ist Hume ein besserer Ratgeber als Kant, wenn es darum geht, wie wir Intellektuellen die Verwirklichung der von beiden ersehnten Aufklärungsutopie beschleunigen können. Unter den heutigen Philosophen gibt es, wie mir scheint, keine

bessere Ratgeberin als Annette Baier. Sie kennzeichnet Hume als »den Moralphilosophen für die Frau«, denn Hume habe die Ansicht vertreten, daß »nicht die Gesetze erkennende Vernunft das moralische Grundvermögen sei, sondern das berichtigte (und mitunter nach Regeln berichtigte) Mitgefühl«.[3] Baier möchte, daß wir uns sowohl von der Platonischen Vorstellung, wir besäßen ein wahres Selbst, als auch von der Kantischen Vorstellung befreien, wonach es vernünftig ist, moralisch zu sein. Zur Förderung dieses Projekts schlägt sie vor, anstelle von »Pflicht« sollten wir »Vertrauen« als moralischen Grundbegriff auffassen. Gelänge dieser Begriffswechsel, so hieße das, die Ausbreitung der Menschenrechtskultur nicht mehr als etwas vom wachsenden Bewußtsein für die Erfordernisse des Sittengesetzes Abhängiges anzusehen, sondern als »einen Fortschritt der Empfindungen«, um mit Baier zu reden. Dieser Fortschritt besteht in der zunehmenden Fähigkeit zu erkennen, daß die Ähnlichkeiten zwischen uns selbst und ganz andersartigen Leuten die Unterschiede wettmachen. Das ist das Ergebnis der »Schule der Empfindsamkeit«, von der oben die Rede war. Die Ähnlichkeiten, auf die es ankommt, beruhen nicht auf dem gemeinsamen Besitz eines die eigentliche Menschlichkeit exemplifizierenden wahren Tiefenselbst, sondern es sind so geringfügige, oberflächliche Ähnlichkeiten wie Eltern- und Kinderliebe, also Ähnlichkeiten, die keinen interessanten Unterschied machen zwischen uns und vielen Tieren, die nicht zur Menschengattung gehören.

Um Baiers Vorschläge zu akzeptieren, müßten wir jedoch unser Gefühl überwinden, das Empfinden sei eine zu schwache Kraft und etwas Stärkeres sei vonnöten. Diese Vorstellung, wonach die Vernunft »stärker« ist als das Empfinden und wonach nur das Beharren auf der Unbedingtheit der moralischen Pflicht die Menschen zu bessern vermag, ist überaus hartnäckig. Diese Hartnäckigkeit geht meines Erachtens vor allem auf die halbbewußte Erkenntnis zurück, daß wir unsere Hoffnungen auf moralischen Fortschritt, sofern wir sie auf das Empfinden setzen, im Grunde auf das *Entgegenkommen* anderer setzen. Denn dann sind wir auf diejenigen angewiesen, die die Macht zur Veränderung der Dinge haben – Leute wie die wohlhabenden Sklavenbefreier in Neuengland oder rührselige Reiche wie Robert Owen und Friedrich Engels –, anstatt uns auf etwas zu verlassen, was Macht über *sie* hat. Wir werden uns damit abfinden müssen, daß das Schicksal der Frauen in Bosnien davon abhängt, ob es den Fernsehreportern gelingt, für sie das gleiche zu leisten, was Harriet Beecher Stowe für die schwarzen Sklaven getan hat, also ob es diesen Journalisten glückt, in uns, dem Publikum daheim in den ungefährdeten Ländern, das Gefühl zu wecken, daß diese Frauen in höherem Maße uns gleichen – daß sie in höherem Maße wirklichen Menschen gleichen –, als wir bisher gemerkt hatten.

Wer sich nicht auf die Gebote der Vernunft, sondern auf die Winke des Empfindens verläßt, denkt dabei an Mächtige, die nicht aus Gehorsam vor dem Sittengesetz, sondern aus lauter Nettigkeit allmählich aufhören, andere zu unterdrücken oder die Unterdrückung anderer zu dulden. Es ist jedoch empörend, wenn man bedenkt, daß unsere einzige Hoffnung auf eine anständige Gesellschaft darin besteht, daß es gelingt, die selbstzufriedenen Herzen der Hautevolee zu erweichen. Anstatt geduldig darauf zu warten, daß man uns von oben herab entgegenkommt, möchten wir, daß der moralische Fortschritt von unten kommt und nach oben explodiert. Daß kantianische Vorstellungen von »unbedingter moralischer Pflicht« – also einer Pflicht, die uns von nicht kontingenten, ahistorischen Tiefenkräften auferlegt sein soll – immer noch Anklang finden, geht, wie mir scheint, fast ausschließlich auf unseren Abscheu vor dem Gedanken zurück, daß die Leute an der Spitze die Zukunft in der Hand haben, daß alles von ihnen abhängt, daß es nichts Mächtigeres gibt, auf das wir uns ihnen gegenüber berufen können.

Wie jeder andere auch, würde ich ein von unten nach oben führendes Verfahren zur Verwirklichung der Utopie vorziehen: eine rasche Schicksalswende, durch die die Letzten die Ersten werden. Allerdings glaube ich nicht, daß die Utopie tatsächlich in dieser Weise in die Tat umgesetzt wird. Ebensowenig glaube ich, daß unsere Vorliebe für dieses Verfahren im geringsten die Vorstellung bestätigt, das Projekt der Aufklärung läge tief am Grunde jeder menschlichen Seele. Wie kommt es also, daß wir uns aufgrund dieser Vorliebe dem Gedanken widersetzen, die Empfindsamkeit sei vielleicht die beste Waffe, über die wir verfügen? Auf diese Frage hat Nietzsche, wie ich meine, die richtige Antwort gegeben: Es geschieht aus Ressentiment, daß wir uns diesem Gedanken widersetzen. Unser Ressentiment gilt der Vorstellung, daß wir warten müssen, bis die Starken den Blick ihrer Schweinsäuglein auf das Leiden der Schwachen richten, damit sie ihren verschrumpelten Herzen allmählich einen Stoß geben. Verzweifelt hoffen wir darauf, es möge etwas Stärkeres und Mächtigeres geben, was den Starken weh tut, falls sie nicht entsprechend handeln: wenn schon kein rachgieriger Gott, dann doch ein rachgieriges aufgebrachtes Proletariat oder wenigstens ein rachgieriges Über-Ich oder zuallermindest die gekränkte Majestät von Kants Gerichtshof der reinen praktischen Vernunft. Die verzweifelte Hoffnung auf einen nicht kontingenten und mächtigen Verbündeten ist nach Nietzsche der gemeinsame Kern des Platonismus, des religiösen Festhaltens an der Allmacht Gottes und der Kantischen Moralphilosophie.

Meiner Meinung nach trifft Nietzsche mit seiner Diagnose genau ins Schwarze. Die von Santayana als *»supernaturalism«* bezeichnete Verwechslung von Idealen und Macht ist der einzige Grund hinter der These

Kants, es sei nicht nur freundlicher, sondern *vernünftiger,* Fremde nicht auszuschließen, sondern sie in die eigene moralische Gemeinschaft aufzunehmen. Wenn wir Nietzsche und Santayana in diesem Punkt zustimmen, ist uns damit nicht automatisch ein Grund gegeben, wie Nietzsche zu verfahren und dem Projekt der Aufklärung den Rücken zuzukehren. Ebensowenig erhalten wir damit einen Grund, uns in der Manier der Nietzscheverehrer Santayana, Ortega, Heidegger, Strauss und Foucault mit hämischem Pessimismus über die Aussichten dieses Projekts zu äußern.

Denn obwohl Nietzsche ganz recht hat, wenn er Kants Beharren auf der Unbedingtheit als Ausdruck des Ressentiments ansieht, hat er völlig unrecht, wenn er das Christentum und das Zeitalter der demokratischen Revolutionen als Zeichen des Verfalls der Menschheit behandelt. Ihm und Kant ist leider etwas gemeinsam, was Harriet Beecher Stowe mit keinem von ihnen teilt: etwas, was von Iris Murdoch als »Trockenheit« und von Jacques Derrida als »Phallogozentrismus« bezeichnet wird. Das gemeinsame Element im Denken beider ist ein Wunsch nach Reinheit. Diese Art von Reinheit besteht darin, daß man nicht nur autonom ist und sich selbst beherrschen kann, sondern außerdem jene Art von selbstbewußter Unabhängigkeit besitzt, die Sartre als die vollkommene Synthese von An-sich und Für-sich beschreibt. Zu dieser Synthese kann man, wie Sartre ausführt, nur gelangen, wenn man imstande ist, sich von allem Klebrigen, Schleimigen, Feuchten, Empfindsamen und Weibischen zu befreien.

Dieses Streben nach männlicher Reinheit verbindet Kant zwar mit Platon, doch der Wunsch, möglichst viele verschiedene Arten von Leuten in einem weltbürgerlichen Gemeinwesen zusammenzubringen, vereinigt ihn mit Harriet Beecher Stowe. Kant bildet in der Geschichte des moralischen Denkens ein Übergangsstadium zwischen dem aussichtslosen Unterfangen, Thrasymachos der Irrationalität zu überführen, und dem hoffnungsvollen Versuch, jeden ungefiederten Zweifüßer, der in Erscheinung tritt, als einen der Unsrigen anzusehen. Kants Fehler liegt in dem Gedanken, nach der Preisgabe des christlichen Glaubens bestünde die einzige Möglichkeit, zu einer anspruchslosen, gedämpften, nicht fanatischen Deutung der christlichen Brüderlichkeit zu gelangen, darin, die Themen des vorchristlichen philosophischen Denkens wieder zum Leben zu erwecken. Er möchte es erreichen, daß die Erkenntnis eines Kern-Ichs leistet, was nur geleistet werden kann, wenn das eigene Ich durch die Interaktion mit anderen, vom eigenen möglichst verschiedenen Ichs fortwährend aufgefrischt und erneuert wird.

Kant vollführt einen jener unbeholfenen Balanceakte, wie sie in Übergangszeiten erforderlich sind. Sein Projekt vermittelt zwischen einer aussterbenden rationalistischen Tradition und der Vision einer neuen, demokratischen Welt: der Welt des »Phänomens der Menschenrechte«,

von dem bei Rabossi die Rede ist. Sobald dieses Phänomen tatsächlich zum Vorschein kommt, verliert Kants Balanceakt an Aktualität und wird belanglos. Wir sind heute in einer günstigen Lage, um uns der letzten Überbleibsel der Vorstellung zu entledigen, was den Menschen auszeichne, sei nicht die Fähigkeit zu Freundschaft und Mischehe, sondern die Fähigkeit zur Erkenntnis, nicht die anpassungsfähige Empfindsamkeit, sondern die strenge Vernunft. Wenn wir uns von dieser Vorstellung befreien, werden wir damit den Gedanken, die gesicherte Kenntnis einer wahren Aussage über eine gemeinsame Eigenschaft sei eine Voraussetzung der moralischen Bildung, ebenso fallenlassen wie den Gedanken einer spezifisch moralischen Motivation. Ist all dies getan, werden wir Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« als stellvertretende Vorwegnahme von »Onkel Toms Hütte« ansehen: als Zugeständnis an die Erwartungen einer geistigen Epoche, in der das Streben nach quasi wissenschaftlicher Erkenntnis die einzig mögliche Reaktion auf die diskriminierende Haltung der Religion zu sein schien.

Wer Baiers Rat befolgt, wird die Aufgabe des moralischen Erziehers nicht darin erblicken, daß er eine Antwort gibt auf die Frage des rationalen Egoisten: »Warum soll ich moralisch sein?«, sondern darin, daß er eine Antwort gibt auf die weit häufiger gestellte Frage: »Warum soll ich mich um einen Fremden kümmern, um jemanden, mit dem ich nicht verwandt bin und dessen Gewohnheiten mich abstoßen?« Die herkömmliche Antwort auf diese letztere Frage lautet: »Weil Verwandtschaft und Gebräuche moralisch belanglos sind, nämlich belanglos hinsichtlich der Pflichten, die uns durch die Anerkennung der Zugehörigkeit zur selben Spezies auferlegt sind.« Diese Antwort hat noch nie sonderlich überzeugend gewirkt, denn sie beinhaltet eine Vorentscheidung der Frage, um die es eigentlich geht: Ist die bloße Zugehörigkeit zur Spezies wirklich ein ausreichender Ersatz für die engere Verwandtschaft? Außerdem setzt man sich mit dieser Antwort der ganzen Wucht von Nietzsches schlagender Erwiderung aus: *Diese* universalistische Vorstellung, wird Nietzsche hohnlächelnd zurückgeben, hätte doch nur einem Sklaven in den Sinn kommen können, vielleicht auch einem Intellektuellen, einem Priester, dessen Selbstachtung ebenso wie sein Lebensunterhalt davon abhängt, daß er die übrigen dazu bewegt, ein heiliges, unanfechtbares, unstreitiges Paradox zu akzeptieren.

Eine bessere Antwort gibt man, indem man eine jener langen, traurigen, rührseligen Geschichten erzählt, die etwa so beginnen: »Denn so ist es nun einmal, wenn man sich in einer Lage befindet wie der, in der sie steckte, nämlich wenn man weit weg ist von zu Hause, unter Fremden …«, oder: »Denn sie hätte ihre Schwiegertochter werden können …«, oder: »Denn ihre Mutter würde um sie trauern …«. Solche Geschichten, die im Laufe der Jahrhunderte wiederholt und variiert werden, haben uns – die Wohl-

habenden, Geborgenen und Mächtigen – dazu bewogen, die Machtlosen zu dulden und sogar ins Herz zu schließen: Leute, deren Erscheinung, Gewohnheiten oder Überzeugungen zunächst wie ein Verstoß gegen unsere moralische Identität wirkten, wie ein Verstoß gegen unser Gefühl für die Grenzen der zulässigen Unterschiede zwischen den Menschen.

Wer wie Platon und Kant glaubt, es gebe eine philosophisch bestimmbare Wahrheit in bezug auf das Wesen des Menschen, wird das gute Werk für unvollendet halten, solange wir keine Antwort auf die Frage gegeben haben: »Schon recht, aber habe ich der anderen Person gegenüber eine *moralische Pflicht?*« Für Leute wie Hume und Annette Baier ist es ein Zeichen geistiger Unreife, diese Frage zu stellen. Aber wir werden diese Frage auch in Zukunft aufwerfen, solange wir Platon zustimmen, es sei unsere Fähigkeit zu wissen, die uns zu Menschen macht. Nun ist es lange her, daß Platon seine Werke schrieb. Damals mußten wir Intellektuellen so tun, als seien wir Nachfolger der Priester; wir mußten so tun, als wüßten wir etwas recht Esoterisches. Hume hat sein Bestes gegeben, uns diese Heuchelei in spaßiger Weise auszutreiben. Annette Baier, die nach meinem Eindruck sowohl die originellste als auch die nützlichste unter den heutigen Moralphilosophen ist, versucht nach wie vor, uns die Heuchelei mit Humor abzugewöhnen. Baier, meine ich, wird letzten Endes vielleicht Erfolg haben, denn sie hat die Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte moralischen Fortschritts auf ihrer Seite. Will man diese beiden Jahrhunderte begreifen, wird dies am ehesten gelingen, wenn man sie nicht als eine Zeit immer tieferen Eindringens in das Wesen der Rationalität oder der Moralität auffaßt, sondern als eine Zeit, in der ein erstaunlich rascher Fortschritt der Empfindungen stattgefunden hat und in der es sehr viel leichter geworden ist, uns durch traurige und rührselige Geschichten zum Handeln anzuspornen.

Durch diesen Fortschritt haben wir einen Augenblick der Menschengeschichte erreicht, in dem es einleuchtend wirkt, wenn Rabossi behauptet, das Phänomen der Menschenrechte sei eine »Tatsache dieser Welt«. Mag sein, daß dieses Phänomen nichts weiter ist als eine Eintagsfliege. Aber vielleicht markiert es den Anfang einer Zeit, in der die Reaktion auf das Tun der vergewaltigenden Banden stets gleich stark ist, egal, ob die Opfer Frauen oder Männer sind, Fremde oder Leute wie wir.

Aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte

Anmerkungen

1 Vor allem in Frankreich und Deutschland gibt es heute Intellektuelle, die es für offensichtlich halten, daß die im 19. Jahrhundert entstandenen Hoffnungen auf menschliche Freiheit durch den Holocaust eindeutig obsolet geworden sind: Wir Postmodernen seien uns am Ende des 20. Jahrhunderts im klaren darüber, daß das Projekt der Aufklärung zum Scheitern verurteilt ist. Aber in ihren weniger moralisierenden und salbungsvollen Augenblicken tun sogar diese Intellektuellen ihr Bestes, um dieses Projekt voranzubringen. Das sollten sie auch, denn bisher hat sich noch niemand mit einem besseren gemeldet. Es schmälert das Gedenken an den Holocaust keineswegs, wenn man sagt, auf den Holocaust sollten wir nicht mit der Behauptung reagieren, wir seien zu einer neuen Auffassung der Natur oder der Geschichte des Menschen gelangt, sondern mit der Bereitschaft, uns hochzurappeln und es noch einmal zu versuchen.

2 Colin McGinn, Moral Literacy: or How to Tell Right from Wrong, London 1992, S. 16.

3 Annette Baier, Hume, the Women's Moral Theorist?, in: Eva Kitay und Diana Meyers (Hg.), Women and Moral Theory, Totowa, N. J., 1987, S. 40.

Cornelia Klinger

EIN STREIT, DER KEINER IST?

Zur Debatte zwischen »Liberalen« und »Kommunitaristen« in den USA

Die Diskussion, die seit mehr als zehn Jahren in den USA unter dem Titel Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte geführt wird und die in den letzten Jahren auch in Deutschland zunehmend zur Kenntnis genommen wird, ist ein merkwürdiges Phänomen.

Merkwürdig erstens insofern, als diese Diskussion viel mehr kommentiert als tatsächlich geführt wird. Es gibt unzählige Übersichtsartikel und eine beachtliche Anzahl von Sammelbänden solcher Übersichtsartikel, die es sich zum Ziel machen, die Positionen, die in dieser Debatte bezogen werden, möglichst objektiv darzustellen, ihren chronologischen Verlauf gewissermaßen aus historischer Distanz zusammenzufassen, und die meist mit einer eigenen Stellungnahme ihrer AutorInnen enden, die – ganz gleich wie sie ausfällt – immer wohlüberlegt, ausgewogen und nachvollziehbar erscheint. Schon allein aufgrund dieser merkwürdig distanzierten, abgeklärten, moderaten Atmosphäre, in der diese Diskussion stattfindet, in der es mehr Beobachter und Moderatoren als Beteiligte oder gar Opponenten zu geben scheint und in der auch die Protagonisten der verschiedenen Seiten ein hohes Maß an Moderatheit an den Tag legen, schleicht sich der Verdacht ein, es könnte dies ein Streit sein, der keiner ist.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir uns – die obligate ausgewogene Darstellung gleich einmal überspringend – das unterschiedliche Gewicht vor Augen führen, das die beiden Seiten in die Waagschale zu werfen haben. Ohne damit eine positive Wertung für die liberale Seite zu verbinden, komme ich doch kaum umhin festzustellen, daß es sich um recht ungleiche Gegner handelt. Dem Kommunitarismus in seinergegenwärtigen Gestalt fehlt einiges an der Statur einer eigenständigen, alle anstehenden Fragen beantwortenden und alle Bereiche abdeckenden Theorie.[1] Dagegen befindet sich der Liberalismus in der gesicherten Position der etablierten Doktrin, die durch die kommunitaristische Herausforderung höchstens vorübergehend irritiert, vielleicht durch die so entstehende Unruhe sogar erfrischt und erneuert, aber keinesfalls aus dem Sattel geworfen wird. Kurzum, was immer man über die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte sagen mag, kaum jemand wird behaupten

wollen, daß sie im Begriff ist, einen grundstürzenden Paradigmenwechsel in der westlichen politischen Theoriebildung auszulösen.[2]

Wenn wir überdies noch die Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen als Auseinandersetzung um miteinander konkurrierende ›Menschenbilder‹ auffassen, als »Rivalität zwischen individualistischen und kollektivistischen Ansätzen in der praktischen Philosophie«[3] – wozu übrigens besonders in der philosophisch orientierten deutschen Rezeption einige Neigung zu bestehen scheint–, dann müssen wir auch noch den Neuigkeitswert der ganzen Angelegenheit in Zweifel ziehen. Tatsächlich hat der Streit um die liberal-kommunitaristische Alternative »viele Vorläufer«, und gewiß ist Wolfgang Kersting zuzustimmen, daß die »systematisch anspruchsvollste Manifestation dieser Paradigmenkonkurrenz« in der »Auseinandersetzung zwischen der universalistischen und prozeduralistischen praktischen Philosophie Kants und der substantialistischen Hegelschen Sittlichkeitsphilosophie«[4] bereits längst stattgefunden hat.

Überraschend schnell gelangen wir damit zu dem Schluß: Aus mehreren Gründen und in mehreren Hinsichten läßt sich darlegen, daß es sich in der Tat um einen Streit handelt, der keiner oder keiner mehr ist; erstens streiten sich die daran beteiligten Parteien nicht ›ordentlich‹, zweitens sind die Gewichtsklassen der Kämpfer zu unterschiedlich, um einen interessanten *fight* zu gewährleisten, und drittens schließlich zeigt sich da, wo ein Gegenstand, ein Thema, um das zu streiten sich lohnte, in Sicht kommt, daß die Auseinandersetzung längst geführt worden ist. Damit habe ich die Frage, die ich mir gestellt hatte, beantwortet und die Sache hat sich erledigt.

Und nicht nur das; es sollte uns ja auch tatsächlich freuen, wenn einmal ein Streit keiner ist, wenn sich vielmehr zwischen unterschiedlichen Auffassungen Verständigung erzielen läßt. Allerdings besteht Anlaß zu bezweifeln, daß Kommentatoren der Debatte wie Amy Gutman oder Michael Walzer recht haben mit ihrer optimistischen Einschätzung, daß die kommunitaristische Herausforderung zwar keinen einschneidenden Paradigmenwechsel in der politischen Theoriebildung herbeiführe, dafür aber doch der Weiterentwicklung und Verbesserung der liberalen Position diene. Die These, die ich im folgenden darlegen will, läuft auf das gerade Gegenteil hinaus: Zwar löst die kommunitaristische Argumentation tatsächlich keinen tiefgreifenden Wandel aus, aber sie trägt dazu bei, die aktuelle Liberalismustheorie auf ein gefährliches Glatteis zu führen.

*

Auf einen langen ersten Blick sieht es indessen zunächst tatsächlich so aus, als befördere der Kommunitarismus eine Neuorientierung der liberalen Position. Zwar wäre es gewiß übertrieben zu behaupten, die kommuni-

taristische Kritik wäre der einzige Faktor in dem langwierigen (und noch unabgeschlossenen) Prozeß, in dem der Liberalismus sich seiner Grenzen bewußt wird. In erster Linie sind es wohl reale Veränderungen, die vielfältigen Pluralisierungstendenzen der modernen Welt – die Konfrontation mit fremden Welten auf einem kleiner werdenden Planeten, ebenso wie die Differenzierungsprozesse im Schoße gerade der liberalen Gesellschaften selbst –, die die Einsicht befördert haben, daß es Sinn- und Wertvorstellungen außerhalb des liberalen Denkhorizontes gibt, die sich seinem Universalitätsanspruch nicht ohne weiteres beugen. Aber mit seiner Kritik am atomistischen und egoistischen Menschenbild, am »cold jealous virtue of justice« (Hume) als dem zentralen Begriff liberaler Theorie, sowie an den gemeinschaftszerstörenden Tendenzen ist der Kommunitarismus gewiß eine nicht zu überhörende Stimme in dem vielstimmigen Konzert, zu dem die Kritik an der politischen Theorie des Liberalismus in der Gegenwart angeschwollen ist. In diesem Sinne hat die kommunitaristische Herausforderung einen Anstoß gegeben zur Selbstreflexion und Modifikation des neueren Liberalismus.

Ein entscheidendes Signal für diesen Revisionsprozeß hat John Rawls mit seinem Aufsatz »Justice as Fairness: Political not Metaphysical« gegeben.[5] Vierzehn Jahre nach seiner »Theory of Justice« nimmt Rawls darin eine recht spektakuläre Korrektur bzw. Klarstellung vor, mittels derer er sich ausdrücklich von ihm fragwürdig gewordenen Grundlagen des Liberalismus distanziert. Sein Anliegen ist eine Grundlegung liberaler Theorie ohne »claims to universal truth« und ohne »claims about the essential nature and identity of persons«.[6] Die Abwendung von philosophischen Grundlagen betrifft nach der einen Seite die transzendentalphilosophischen bzw. deontologischen Grundlagen des Liberalismus, die mit dem Namen Kant in Verbindung gebracht werden und nach der anderen Seite die utilitaristischen Grundlagen, für die der Name John Stuart Mill steht. An die Stelle der philosophischen bzw. metaphysischen Begründung des Prinzips der Gerechtigkeit tritt eine spezifisch politische Grundlegung, oder anders ausgedrückt: An die Stelle eines alle Theorie- und Handlungsbereiche umfassenden Prinzips tritt Gerechtigkeit als subsystemspezifisches und zwar für das politische Subsystem geltendes Prinzip. Mit Rawls eigenen Worten gesagt: Liberalismus soll keine »comprehensive theory«[7] mehr sein, sondern lediglich für die »basic institutions«[8] der Gesellschaft Geltung beanspruchen dürfen.

Mit diesem Schritt bemüht sich Rawls, dem Prozeß der Pluralisierung bzw. dem Faktum der Pluralität der modernen Welt Rechnung zu tragen. Diese Pluralität wird als irreversibel und irreduzibel akzeptiert, d.h. es wird anerkannt, daß in modernen demokratischen Gesellschaften eine Vielzahl nicht miteinander vereinbarer Auffassungen des Lebens, des

Geschmacks, der Moral, des Glaubens, kurzum des »Guten«, nebeneinander bestehen. Daraus folgt, daß es keine gemeinsame, von allen geteilte Wert- oder Glaubensüberzeugung gibt, die zur Fundierung des politischen Systems dienen könnte.[9]

Grundsätzlich wird diese Wendung von den meisten zeitgenössischen amerikanischen Liberalismustheoretikern mitvollzogen. Sie stimmen darin überein, ihre Auffassungen nicht mehr philosophisch begründen zu wollen, also keinen universalen Wahrheitsanspruch für ihre Theorien zu erheben, und diese nicht an einen bestimmten Subjektbegriff zu binden. Ferner stimmen sie darin überein, die tatsächlich vorhandene Vielzahl divergierender Wertvorstellungen, die in philosophisch oder religiös fundierten »comprehensive theories« oder in überlieferten Lebensformen gegründet sein mögen, zuzulassen und die liberalen Prinzipien als eine im Hinblick auf diese Wertvorstellungen neutrale politisch-gesellschaftliche Organisationsform aufzufassen, die es ermöglicht, die einander oftmals widersprechenden, wenn nicht gar sich ausschließenden Wert- und Weltvorstellungen politisch miteinander kompatibel zu machen. Übereinstimmung besteht schließlich auch noch darin, diese liberale politisch-gesellschaftliche Basis unter dem Titel der Gerechtigkeit zu fassen und sie der Pluralität der Wertvorstellungen unter dem summarischen Begriff des Guten gegenüberzustellen und den Primat der einen, liberalen Gerechtigkeit als politisch bzw. öffentlich vor den vielfältigen Auffassungen des Guten als nichtpolitisch bzw. nichtöffentlich zu behaupten.

Gewisse, nicht unbeträchtliche Unterschiede zwischen verschiedenen Vertretern des politischen Liberalismus treten indes zutage, wenn es um die Frage geht, *wie* die Neutralität der liberalen Gerechtigkeit aufzufassen sei. Während einige Theoretiker (wie Bruce Ackerman und Charles Larmore) dazu tendieren, die öffentliche Gerechtigkeit als unparteiische Vermittlerin zwischen konfligierenden Wert- und Weltanschauungen zu begreifen und den politischen Liberalismus als strikt neutralen *modus vivendi* prinzipiell von den nichtpolitischen, kulturell situierten Vorstellungen des Guten kategorial zu unterscheiden, steht für andere die Werthaftigkeit oder Werthaltigkeit der liberalen Prinzipien außer Zweifel.

Rawls etwa geht soweit, den Begriff der politischen Neutralität als »unfortunate« und »some of its connotations« als »highly misleading«[10] zu kritisieren und ihn bei der Darlegung seiner eigenen Position deutlich zu differenzieren bzw. einzuschränken und schließlich fast ganz zu vermeiden. Mit Nachdruck distanziert sich Rawls vom *modus-vivendi*-Konzept des politischen Liberalismus.[11] Nach Rawls' Überzeugung verhält sich die politische Gesellschaft nicht neutral und instrumentell gegenüber den Wertvorstellungen der nichtpolitischen Gesellschaft, sondern sie ist in sich selbst gut und wird von ihren Bürgern um ihrer selbst willen aner-

kannt und unterhalten. »We do not look to the comprehensive doctrines that in fact exist and then draw up a political conception that strikes some kind of balance between them«.[12]

Insofern somit von zwei divergierenden Richtungen des politischen Liberalismus auszugehen ist, wäre es streng genommen notwendig, an dieser Stelle beide Argumentationslinien jeweils für sich zu diskutieren. Ich will mich hier darauf beschränken, den von Rawls eingeschlagenen Weg zu verfolgen. In Anbetracht der Kritik, die ich im folgenden an Rawls' Ansatz üben werde, wäre es nun freilich etwas irreführend, diese Entscheidung damit zu begründen, daß ich seine Konzeption für die tragfähigere halte. Dies ist lediglich in einem relativen Sinne der Fall, nämlich im Vergleich zu einem auf das Prinzip der Neutralität eingeschworenen *modus-vivendi*-Konzept des politischen Liberalismus. Ohne die Gründe dafür im einzelnen darlegen zu können, gehe ich davon aus, daß eine völlig konsequente Durchführung des Neutralitätsprinzips unmöglich ist.[13]

Eine strikt durchgehaltene Neutralität des politischen Liberalismus als *modus vivendi* müßte die ursprünglichen Inhalte, Ideen und Zielsetzungen des Liberalismus weitgehend zur Disposition stellen. Die Reinigung von allen historisch-kulturellen Wurzeln und den aus ihnen erwachsenden und daher notwendigerweise immmer nur kontingenten Wertvorstellungen wäre der Preis, um den ein zum neutralen *modus vivendi* geläuterter Liberalismus seinen Universalitätsanspruch bewahren und seinen Vorrang vor den als partikular und kontingent eingestuften Konzepten des Guten erkaufen könnte. Eine solche klare Trennung der Zuständigkeiten des Gerechten und des Guten ist eine der Formen, die der immer zu leichte Kompromiß zwischen liberalen und kommunitaristischen Positionen annehmen kann. Zwischen beiden würde eine Art Arbeitsteilung stattfinden: Die kommunitaristischen Ideale behalten bzw. entfalten ihre Geltung in den verschiedenen Wert- und Sinngemeinschaften, zwischen denen das liberale Gerechtigkeitsprinzip gleichsam als unparteiischer Schiedsrichter vermittelt. Freilich müßte sich der Liberalismus als Vermittler Wertvorstellungen ohne eigene Prüfungsmöglichkeit vorgeben lassen.

Und genau das ist der Punkt, an dem die kommunitaristische Argumentation die eine (nämlich die auf Neutralität fixierte) Spielart des neueren Liberalismus aufs Glatteis führt. Denn dieser Schritt ist insofern problematisch, als der Wert dessen, was pauschal als Konzeption des Guten oder des guten Lebens apostrophiert und von der kommunitaristischen Seite mit großer Emphase reklamiert wird, keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. An dieser Stelle tritt ein Mangel der kommunitaristischen Position zutage, auf den schon vielfach hingewiesen worden ist. Zu Recht erhebt Wolfgang Kersting den »Vorwurf, daß der Kommunitarismus bis heute noch keine differenzierte Gemeinschaftsethik entworfen hat, die

über solidaritätsethische Beurteilungskriterien mit einer hinreichenden Unterscheidungsleistung verfügt und nicht auf die interne Vergemeinschaftungswirkung der Loyalitäten, Solidaritäten und sittlichen Zugehörigkeiten starrt und somit jede wertintegrative Gemeinschaftsbildung unterschiedslos begrüßt«.[14] Axel Honneth trifft denselben Punkt, wenn er bei den Kommunitaristen eine gewisse Neigung feststellt, »jedwede Form von Gemeinschaftsbildung um ihrer selbst willen normativ auszuzeichnen, wenn sie nur die geforderte Funktion der Stiftung wertbezogener Solidaritäten erfüllt«.[15]

Daher kann es kaum überraschen, wenn die meisten Liberalismustheoretiker gewisse Qualifikationen der liberalen Neutralität einführen: »A principled liberal must make it clear that the law has no business saying to everyone: all your preferences, however illiberal and harmful to others they happen to be, have a place in our legal system. There are, for a liberal, some beliefs which are beyond the pale and which must be disallowed from even entering the forum of societal bargaining«.[16] Umstritten ist bedauerlicherweise nur, *welche* Überzeugungen als »beyond the pale« gelten sollen, und *von wem* und *wie* über ihren – obendrein noch jeder Diskussionsmöglichkeit vorgängigen – Ausschluß entschieden werden kann. Noch umstrittener ist, ob, in welcher Hinsicht und von welchem Punkt an solcherlei Qualifikationen den Neutralitätsanspruch des politischen Liberalismus unterminieren, indem sie letztlich doch auf uneingestandenen (und daher auch unreflektierten) *nicht*-neutralen Wertannahmen basieren.

An dieser Stelle wird von Liberalismustheoretikern gewöhnlich auf einen in der liberalen Theorietradition altehrwürdigen und vielbemühten Begriffsjoker zurückgegriffen, nämlich auf die Unterscheidung zwischen einem öffentlichen und einem nichtöffentlichen bzw. privaten Gebrauch der liberalen Vernunft. Nur im öffentlichen Bereich sollen die Einschränkungen und Eingriffe des politischen Liberalismus Geltung haben. Aber die Grenze zwischen diesen Sphären ist schwer zu ziehen. Mehr noch: eine solche Grenzziehung ist dem Charakter der »comprehensive theories«, auf die sie Anwendung finden soll, gänzlich fremd – werden sie doch eben deshalb als »comprehensive« bezeichnet, weil sie gerade keine Trennung dieser Art kennen.

Letztendlich können echte Verfechter liberaler Vorstellungen kaum umhin, sogar gewisse anerkanntermaßen nichtöffentliche, z.B. in religiösen Praktiken verankerte Handlungen (wie etwa die Witwenverbrennung in Indien) unter eine liberale Kontrolle zu stellen, unbeschadet aller Differenzierungen zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Dies ist der Fall, wenn z.B. Stuart Hamphire die von ihm propagierte liberale Neutralität gegenüber einem von Sitte und Herkommen bestimmten privaten Bereich sogleich wieder begrenzt durch die Einführung eines »negative rational

requirement«, nämlich »that the rules and conventions should not cause evident and avoidable unhappiness or offend accepted principles of fairness«. Bei aller Sympathie für diesen Gedanken ist es dennoch fraglich, ob »avoidable unhappiness« tatsächlich ganz neutral, d.h. ohne Rekurs auf kulturelle Kontexte und bestimmte Menschenbilder überhaupt definiert werden kann und ob der Appell an »accepted principles of fairness« nicht eine *petitio principii* enthält, indem er eben das voraussetzt, was er eigentlich erst konstituieren sollte: nämlich die allgemeine Anerkennung von Prinzipien der Gerechtigkeit.[17] – In der neueren Liberalismustheorie werden wahre Eiertänze um Fragen dieser Art veranstaltet.

Gegenüber den vielen kasuistischen Kunststücken, die dabei aufgeführt werden, gebührt Rawls' klarem Bekenntnis zur Werthaftigkeit der liberalen Prinzipien und seinem entsprechend unumwundenen Bekenntnis dazu, daß die politische Konzeption der Gerechtigkeit über die Zulässigkeit des Guten befinden kann und befinden muß, der Vorzug: »The concept of justice is independent from and prior to the concept of goodness in the sense that its principles limit the conceptions of the good which are permissible«.[18] Mit diesem Schritt wird der gordische Knoten eines sich im Neutralitätsanspruch verheddernden Liberalismus gelöst.

Eine ganz andere Frage ist es freilich, ob dadurch nicht neue Probleme heraufbeschworen werden. Wenn das liberale Prinzip der Gerechtigkeit seine kategoriale Unterschiedenheit von den Konzeptionen des Guten aufgibt oder wenigstens reduziert und sich gleichsam auf dieselbe Ebene begibt, dann wird es fraglich, ob sich sein Primat vor den Konzepten des Guten noch begründen läßt. Denn die Sonderstellung des politischen Liberalismus läßt sich am eindeutigsten durch den Neutralitätsstatus der liberalen Gerechtigkeit legitimieren. Wenn nun aber der Neutralitätsanspruch in den Hintergrund gerückt wird, dann besteht die Möglichkeit, den Liberalismus nur als ein Wertsystem unter anderen aufzufassen, dessen Vorrang vor anderen entweder aufzugeben oder neu zu bestimmen wäre.

*

Rawls' Ausgangspunkt ist die historische und kulturelle Situiertheit des politischen Liberalismus in ›unserer‹ Welt: *Justice as fairness* »starts from within a certain political tradition (…) it tries to draw solely upon basic intuitive ideas that are embedded in the political institutions of a constitutional democratic regime and the public traditions of their interpretations«.[19] Die liberalen Grundbegriffe, Freiheit und Gleichheit und Demokratie als »a system of fair social cooperation between free and equal persons«[20], und »a desire for free and uncoerced agreement«[21] sind verankert in »our public political culture (…) as the shared fund of impli-

citly recognized basic ideas and principles«.[22] Von diesen Begriffen als »our most firmly held convictions«[23] ist weder eine weitere Ableitung aus höhereren Prinzipien möglich oder notwendig, noch scheinen irgendwelche Zweifel an der ungebrochenen Gültigkeit unserer Kultur und ihrer Überlieferung denkbar zu sein.

Mit dieser Art der Argumentation nähert sich Rawls der kommunitaristischen Position besonders stark an. Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus hatte ja nicht nur bemängelt, daß dieser die gemeinschaftliche Basis jeglicher Gesellschaft mißachtet und tendenziell zerstört, sondern daneben bzw. darüber hinaus auch, daß er seine eigene gemeinschaftliche Grundlage vergißt und verleugnet.[24] Während der Rückzug der neueren Liberalismustheorie auf die Position des neutralen Vermittlers lediglich den erstgenannten Einwand aufnimmt, macht Rawls' Konzept von *justice as fairness* den zweiten Einwand hinfällig. Denn Rawls ruft eben diese verleugnete oder unterbewertete historisch-kulturelle Situierung des Liberalismus in Erinnerung.[25]

An diesem Punkt der Debatte frohlocken viele ihrer zahlreichen KommentatorInnen ganz besonders. Mit Michael Walzer gesagt: »The language of individual rights – voluntary association, pluralism, toleration, separation, privacy, free speech, the career open to talents and so on (…)« bildet selbst die unveräußerliche Tradition unserer modernen Gesellschaft.[26] Auch Amy Gutman feiert das Bekenntnis des Liberalismus zu seinem eigenen, begrenzten Kontext: »(…) on a contextualist view, it is reasonable for us to believe in human rights: many of the most widely accepted practices in our society (…) treat people as relatively autonomous moral agents. Insofar as we are committed to maintaining these practices, we are also committed to defending human rights«. Sie geht sogar soweit zu behaupten: »This argument parallels MacIntyre's contextualist defense of Aristotelian virtue (…)«.[27] »The unencumbered self is, in this sense, the encumbrance of our modern social condition«.[28] Auf diese Weise scheint die weite Kluft zwischen einer Gerechtigkeitsethik und den substantiellen Konzeptionen des Guten endlich eingeebnet. Der Streit zwischen einer liberalen und einer kommunitaristischen Position scheint sich auf diese Weise endgültig zu erledigen[29] – und genau das ist die zweite Stelle, an der die kommunitaristische Herausforderung den Liberalismus aufs Glatteis lockt.

Je mehr sich die Waage zur einen Seite hin neigt, desto fraglicher wird es, ob der anderen Seite damit noch Rechnung getragen werden kann. Mußten wir eben einsehen, daß eine konsequente Festlegung des politischen Liberalismus auf strikte Neutralität das liberale Wertsystem gefährdet, so müssen wir nun erkennen, daß das rückhaltlose Bekenntnis zu eben diesen liberalen Werten die Befähigung des politischen Liberalismus zum Umgang mit Pluralität gefährdet. In allen seinen Spielarten

wollte sich der neuere Liberalismus aber doch gerade durch diese Fähigkeit besonders empfehlen. Die Frage, die sich nun aufdrängt, formuliert Axel Honneth so: »(…) Rawls hat in den vergangenen Jahren (…) mit dem vertragstheoretischen Begründungsprogramm auch den Universalitätsanspruch seiner Theorie preisgegeben und deren Geltungsbereich auf den Traditionshorizont westlicher Demokratien eingeschränkt; auch für ihn stellt sich mithin die Frage, welche Gründe er anführen kann, um die sittliche Tradition dieser besonderen Gemeinschaft vor denen aller anderen normativ auszuzeichnen«.[30]

In gewissem Sinne stellt Rawls sich diese Frage auch selbst[31], so daß es nicht der Vorwurf ist, er sei sich dieses Problems gar nicht bewußt geworden, der sich hier erhebt. Rawls versucht diese Frage auf folgende Weise zu beantworten: »(…) although such a conception (Liberalismus als politisches Konzept, *justice as fairness,* C.K.) may not apply at all times and places, this does not make it historicist, or relativist; rather, it is universal in virtue of its extending appropriately to specify a reasonable conception of justice among all nations«.[32] Dies ist nun immerhin eine klare Aussage, allerdings bleibt sie ohne weitere Begründung. Es ist nicht einzusehen, wie sich die beiden von Rawls im selben Zusammenhang getroffenen, einander ausschließenden Behauptungen vereinbaren lassen sollen, daß der Liberalismus einerseits als politisches Konzept *nicht* auf jede Gesellschaft und zu jeder Zeit anwendbar ist (oder es jedenfalls nicht mit a priori evidenter Notwendigkeit zu sein braucht) und daß andererseits der Liberalismus keine historische oder kulturelle Relativierung hinnehmen müsse. Nachdem Rawls sich von der Vorstellung einer philosophischen Begründung der liberalen Ideen, ihrer Ableitung aus universalen Prinzipien verabschiedet hat, experimentiert er gewissermaßen mit verschiedenen Argumentationsweisen, von denen jedoch keine wirklich zu überzeugen vermag.[33]

Dafür im folgenden zwei Beispiele:

In einigen von Rawls' neueren Texten findet eine gewisse Akzentverschiebung statt, die auf den ersten Blick so aussieht, als ob durch sie der hier aufgezeigten Schwierigkeit leichter zu entgehen wäre. An die Stelle der Betonung der Verankerung von *justice as fairness* in ›unserer‹ Tradition tritt die Tendenz, die Konzeption des politischen Liberalismus als idealtypisches Konstrukt aufzufassen. In dieser Formulierung läßt sich der fatale Rückschluß auf eine historisch und kulturell begrenzte Geltung des liberalen Systems besser vermeiden, da die Fragen seiner historischen Genese und kulturellen Situierung ausgeblendet werden können. Für diesen Gewinn an logischer Konsistenz zahlt Rawls allerdings einen recht hohen Preis: Der Kreis seiner Argumentation schließt sich so eng, daß sie fast zirkulär und tautologisch anmutet – ein Zug, der Rawls neuere Arbeiten so merkwürdig starr und scholastisch erscheinen läßt.

Das ist besonders augenfällig, wenn Rawls zu erklären versucht, warum die Subjekte bereit sind, liberale Prinzipien anzuerkennen: Unter der Voraussetzung einer fest etablierten idealtypischen liberal-demokratischen Gesellschaft, als der Gesellschaft, die Rawls als »well-ordered« bezeichnet, ist die Annahme gerechtfertigt, daß die Bürger einer solchen Gesellschaft ausreichend motiviert sind, die Spielregeln dieser Gesellschaft zu bejahen: »a political conception of justice (…) is stable if it meets the following condition: those who grow up in a society well-ordered by it (…) develop a sufficient allegiance to those institutions (…)«.[34] Mit anderen Worten: Unter den Bedingungen, unter denen die Regeln und Grundsätze der liberal-demokratischen Ordnung hinreichend Überzeugungskraft gewinnen können, sind sie dann für die Bürger einer solchen Gesellschaft überzeugend. Diese Art von Anspruch könnte eigentlich jede Gesellschaft bzw. Kultur erheben. Auch für so ziemlich jede Glaubensgemeinschaft dürfte die Aussage zutreffen, daß diejenigen, die in sie hineingeboren und hinreichend in und zu dem jeweiligen Glauben erzogen werden, geneigt sind, die entsprechenden Prinzipien für überzeugend zu halten und ihnen Folge zu leisten. Es handelt sich kaum um ein Spezifikum der liberal-demokratischen Gesellschaftsform.

Schließlich gibt es in Rawls' neueren Schriften noch das, was ich den Versuch einer Flucht nach vorn nennen würde. Mit Hilfe des Begriffs der »burdens of reason« fordert Rawls Einsicht in die unvermeidliche Tragik der *conditio humana*, um uns so eine Beschränkung der Pluralität der Wert- und Sinnwelten schmackhaft zu machen: »since *any system* of social institutions can admit only a limited range of values, some selection must be made from the full range of moral and political values that might be realized (…)«.[35] »The principles of *any reasonable political conception* must impose restrictions on permissible comprehensive views, and the basic institutions those principles enjoin inevitably encourage some ways of life and discourage others, or even exclude them altogether«.[36] Rawls geht noch weiter mit seinen Zugeständnissen: »(…) social influences favoring some doctrines over others cannot be avoided on *any view of political justice*. *No society* can include within itself all forms of life. We may indeed lament the limited space (…) of social worlds, and of ours in particular, and we may regret some of the inevitable effects of our culture and social structure (…) there is *no social world* without loss – that is, *no social world* that does not exclude some ways of life that realize in special ways certain fundamental values. By virtue of its culture and institutions, *any society* will prove uncongenial to some ways of life. But these social necessities are not to be mistaken for arbitrary bias or for injustice«.[37]

Rawls hat, denke ich, recht, wenn er sagt, daß *keine* Gesellschaft *alle* Formen des Lebens zu umfassen vermag.[38] Nur, was wird unter dieser

Voraussetzung aus dem stolzen Überlegenheitsanspruch des politischen Liberalismus? Das Argument, daß *jede* Gesellschaft der Pluralität Grenzen setzen muß, daß *keine* die ganze Fülle humaner und sozialer Möglichkeiten ausschöpfen kann, reicht nur aus, um zu behaupten, daß das liberale System nicht schlechter ist als irgendeine andere Organisationsform der Gesellschaft. Aber es ist weit davon entfernt, mit Gründen darzutun, warum der liberalen Option irgendein Vorzug zukommen müßte. Bleibt wohl nur wieder die quasikommunitaristische Beschwörung, daß ›wir‹, die wir in eine liberale Tradition hineingeboren und in ihr erzogen sind, geneigt sein dürften, ihr diesen Vorzug einzuräumen. Unbeantwortet wie eh und je bleibt, wie diejenigen, denen die Gnade der Eingeburt in diesen Kontext nicht zuteil geworden ist, dazu motiviert werden könnten, ebenso zu verfahren.

*

Ich möchte abschließend noch eine Probe aufs Exempel machen, um deutlich werden zu lassen, daß die Probleme, auf die Rawls stößt, indem er nach dem Abschied von metaphysischen bzw. metaethischen Begründungen eine quasikommunitaristische Wendung vollzieht, nicht ihn allein betreffen, sondern nur um so größer werden, je weiter sich eine liberale Position auf den kommunitaristischen Diskurs bzw. seine Rhetorik einläßt. Das ist bei Richard Rorty der Fall.

In einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel »The Priority of Democracy to Philosophy«[39] vollzieht Rorty in der Tendenz ähnlich, aber im Ton dramatischer als Rawls und andere liberale Theoretiker eine Abkehr von der Suche nach universaler, philosophischer Begründung liberaler Theorie in einem Begriff von Wahrheit, ebenso wie von dem ihr zugrunde liegenden Menschenbild.[40] »The Kantian identification with a central transcendental and ahistorical truth is thus replaced by a quasi-Hegelian identification with our own community, thought of as a historical product (…) the question of whether justifiability to the community with which we identify entails truth is simply irrelevant«.[41]

Konsequenter als Rawls, der sich ernsthaft (wenngleich vergeblich) bemüht, das von ihm als wahr Erkannte mit einer Begründung zu versehen, zerreißt Rorty unbekümmert das Band zwischen Wahrheit und Begründbarkeit (»To break the link between truth and justifiability«). Aus diesem Grund hat er weniger Schwierigkeiten als Rawls mit dem Eingeständnis, daß ›unsere Gemeinschaft‹ lediglich eine kontingente Größe darstellt. Im Gegenteil, er bekennt sich positiv zur Preisgabe absoluter Wert- und Wahrheitsmaßstäbe. In der Einleitung zu »Contingency, Irony, and Solidarity« münzt er den Verlust an Wissens- bzw. Glaubensgewißheiten in

einen Gewinn an Freiheit um: »This historicist turn has helped us free us (…) from theology and metaphysics – from the temptation to look for an escape from time and chance. It has helped us substitute Freedom for Truth as the goal of thinking and of social progress«.[42]

Rorty versteht es, den Eindruck zu erwecken, daß es lediglich eines frischen Blicks, einer neuen Perspektive bedarf, um die problematischen Begleit- und Folgeerscheinungen von Relativismus und Historismus ganz leicht aus der Welt zu schaffen: »(…) there is no such thing as the ›relativist predicament‹ just as for someone who thinks that there is no God there will be no such thing as blasphemy«.[43] Diese elegante Formulierung gewinnt allerdings nur dann Glaubwürdigkeit, wenn die Existenz der Aussagegegenstände unsicher ist, wie es z.B. in bezug auf Begriffe wie »Gott« oder »Einhorn« der Fall ist. Wenn ich statt dessen sage, daß es für jemanden, die keine Probleme und Hindernisse sieht und an deren Existenz nicht glaubt, keine Probleme und Hindernisse gibt, wird der Aberwitz dieser Aussage offenkundig. Bekanntlich verschwindet das Problem nicht, bloß weil der Vogel Strauß den Kopf in den Sand steckt.

Solche kleinen Taschenspielertricks beiseite, sollte Rortys Bekenntnis zur Freiheit nicht etwa als Zugeständnis völliger Beliebigkeit und seine Abkehr von absoluter Wahrheit nicht als Preisgabe jedweder Unterscheidungsmöglichkeit zwischen richtig und falsch, gut und böse mißverstanden werden. Vielmehr läßt sich Rorty bewußt auf die Problematik der Behauptung des als recht und gut Erkannten vor dem Hintergrund eines gleichwohl als kontingent zugestandenen Kontextes ein. Rorty macht kein Hehl daraus, daß das dem Versuch ziemlich nahe kommt, »to enjoy the benefits of metaphysics without assuming the appropriate responsibilities«[44]. Entsprechend halsbrecherisch sind seine Argumente.

Nach dem Bruch zwischen Wahrheits- und Legitimationsanspruch müssen wir uns einfach damit abfinden, daß die Kriterien zur Unterscheidung zwischen falsch und richtig, gut und böse, von nur begrenzter Art sind (»something relatively local and ethnocentric – the tradition of a particular community, the consensus of a particular culture«[45]). Daß sie trotz der Begrenztheit dennoch vorhanden sind, begründet Rorty in erster Linie mit der Sprachspielgebundenheit der Subjekte. Durch sie wird verhindert, daß wir bestimmte Fragen überhaupt stellen können. »There will be no such activity as scrutinizing competing values in order so see which are morally privileged. For there will be no way to rise above the language, culture, institutions, and practices one has adopted and view all these as on a par with all others«.[46]

Genau genommen relativiert Rorty nicht so sehr die Idee der Wahrheit, er setzt vielmehr die Subjekte herab, indem er ihnen die Fähigkeit abspricht, über den Kontext, in dem sie situiert sind, hinauszusehen und

das ihnen jeweils Vorgegebene in Frage zu stellen. In der idealen liberalen Gesellschaft würden sich die Menschen sehen »as contingent through and through, without feeling any particular doubts about the contingencies they happened to be. (…) they would feel no more need to answer the questions ›*Why* are you a liberal?‹ (…) than the average sixteenth-century Christian felt to answer the question ›Why are you a Christian?‹ (…) Such a person would not need a justification for her sense of human solidarity, for she was not raised to play the language game in which one asks and gets justifications for that sort of belief«.[47] Die Frage nach dem richtigen und guten Verhalten und seiner Begründung verschmilzt so weitgehend mit der Frage nach den Konventionen der Gesellschaft, daß die Frage: »›Is ours a moral society?‹«[48] gar nicht mehr gestellt werden kann. Von Wilfrid Sellars borgt Rorty den Begriff der »we-intentions«, die an die Stelle der Frage nach der moralischen Qualität treten sollen. »(…) morality is a matter of what he (Sellars) calls ›we-intentions‹ (…) the core meaning of ›immoral action‹ is the ›the sort of thing *we* don't do‹. An immoral action is (…) the sort of thing which (…) is done only by animals, or by people of other families, tribes, cultures, or historical epochs«[49].

Rorty übertreibt die Sprachspielgebundenheit der Subjekte[50] erheblich. Es gibt wenige Kulturen, die gegen Zweifel und Kritik ihrer Mitglieder so vollkommen immun wären, wie Rorty es behauptet. Nichts ist irreführender als die Analogie, die er zwischen den Christen des 16. Jahrhunderts und den Liberalen des 20. herzustellen versucht. Gerade in der Tradition des Christentums ist die Geschichte des Glaubens eine Geschichte des permanenten Zweifels, der Häresie, des Schismas und der Religionskriege gewesen. Daß die Christen des 16. Jahrhunderts nicht an ihrem Glauben hätten zweifeln können, ist mithin eine völlig welt- bzw. geschichtsfremde Annahme. Und wenn die Durchlässigkeit der Sprachspielgebundenheit bereits für die substantiellen Glaubenssysteme traditionaler Art gilt, um wie viel mehr noch für die moderne politische Konzeption von Gerechtigkeit.

Paradoxerweise steht Rorty in der Gefahr, den Liberalismus zu zerstören, indem er ihn vor Infragestellung bewahren will. Wer nichts anderes als die liberalen Prinzipien kennt und sich nichts anderes vorstellen kann, ist aber per definitionem nicht liberal, da Liberalität ja das Vorhandensein, die Präsenz einer Pluralität von Prinzipien im Begriff enthält. Wer in das eigene Sprachspiel vollkommen eingesponnen ist, verhält sich in der Regel anderen gegenüber auch gar nicht spontan liberal und tolerant. Ist es nicht Rorty selbst, der in einem anderen Zusammenhang beiläufig bemerkt hat: »it is hard to be both enchanted with one version of the world and tolerant of all the others«?[51] Wer nichts anderes kennt als den eigenen Horizont, verliert das Bewußtsein seiner Kontingenz letztlich aus dem Blick. Seine Idee von der Sprachspielgebundenheit der Subjekte führt Rorty zu

Konsequenzen, die in tiefem Widerspruch stehen zu seinen freiheitlichen Grundüberzeugungen.[52]

Wenn wir die Idee der absoluten Sprachspielgebundenheit der Subjekte ganz ernst nehmen, dürfte sich kaum ein Grund dafür angeben lassen, warum Individuen oder Gemeinschaften, die in ein anderes »Sprachspiel«, also in einen anderen historischen und kulturellen Kontext eingelassen sind, liberal-demokratische Prinzipien überzeugend oder wenigstens soweit akzteptabel finden könnten, um sie auch nur als Spielregeln des internationalen Rechtsverkehrs zu akzeptieren. Dieses Problem ist uns schon bei Rawls begegnet. Wenn für Rawls gilt, daß er dieser Frage zu wenig Aufmerksamkeit widmet und zu keiner überzeugenden Antwort gelangt, so gilt dasselbe für Rorty in noch höherem Maße. Ebenso klar wie unbekümmert erklärt er: »We shall abandon metaphysical accounts of what a right is while nevertheless insisting that everywhere, in all times and cultures, members of our species have had the same rights«.[53] Mit anderen Worten: Nicht die Ansprüche des klassischen Liberalismus werden aufgegeben, sondern deren Begründungen, genauer die Überzeugung, daß solche Begründung möglich und notwendig ist.

Bei Rorty läßt sich eine gewisse Tendenz beobachten, das liberale System ganz naiv für die beste aller Welten zu halten. Sein Ausgangspunkt ist der einer voll durchgesetzten Moderne und eines über alle möglichen Alternativen siegreichen Liberalismus. Das besagt in erster Linie, daß es überhaupt nicht mehr nötig ist, den eigenen Geltungsanspruch gegen konkurrierende durchzusetzen oder die Behauptung des eigenen Vorrangs begründen zu müssen. Kurzum, Fragen dieser Art sind bewältigt. Im Hinblick auf seine Auffassung von Demokratie schreibt Rorty: »(to) offer a redescription of our current institutions and practices is not to offer a defence of them against their enemies; it is more like refurnishing a house than like propping up or placing barricades around it«.[54]

Während Rawls viel Zeit und Energie aufwendet, das liberal-demokratische System als Ideal und Modell zu (re)konstruieren, bedarf es laut Rorty kaum mehr als der Systematisierung dessen, was der Fall ist (»simply … systematize the principles and institutions typical of American liberals«[55]). »I think that contemporary liberal society already contains the institutions for its own improvement (…) Indeed, my hunch is that Western social and political thought may have had the last *conceptual* revolutions it needs«.[56] Rorty immunisiert das liberale System damit nicht nur gegen jede Infragestellung von außen, sondern darüber hinaus gegen jede Veränderung von morgen – wir sind am Ende der Geschichte, einer Geschichte mit happy end, versteht sich. Die ganze Welt ist Amerika, und das auf ewig!

Wie bodenlos (in jedem Sinne des Wortes) Rortys Vorstellungen sind, demonstriert sehr anschaulich sein Beitrag »Menschenrechte, Vernunft

und Empfindsamkeit« im vorliegenden Heft. Die absurde Idee, daß sich Kriege und Grausamkeiten durch die Ausdehnung der ›we-intentions‹ auf Weltmaßstab vermeiden lassen, ist nicht nur hoffnungslos naiv, insofern als Rorty ignoriert, daß *jede* Art von Wir- bzw. Zusammengehörigkeitsgefühl die Abgrenzung gegen ein anderes (ein Nicht-Wir) zur notwendigen und konstitutiven Voraussetzung hat. Es ist obendrein auch in hohem Maße (kultur)imperialistisch, insofern als es ein in seinem Geltungsradius äußerst beschränktes Menschenbild zum Maß aller Dinge erhebt: Die »netten, toleranten, wohlhabenden, geborgenen und andere Menschen respektierenden (amerikanischen, C.K.) Studenten« (S. 114) sind für ihn der ideale Menschentyp, und allen Ernstes behauptet er, daß die Erziehung dieses Typus an allen Ecken und Enden der Welt »genau das (ist), was nötig ist – ja eigentlich das einzige, was nötig ist –, um zu einem Aufklärungsutopia zu gelangen« (ebd.). Was aber geschieht mit jenen, die sich diesem Erziehungsprogramm nicht freiwillig unterwerfen? Wodurch verhindert Rorty das in solchen Fällen immer naheliegende Fazit ›Weg mit ihnen – ganz gleich mit welchen Mitteln‹? Einem so menschenfreundlichen und liebenswürdigen Mann wie Rorty ist eine solche Schlußfolgerung persönlich zweifellos völlig fremd. Aber grundsätzlich dürfte ein Liberalismus, der nichts mehr kennt und akzeptiert außer sich selbst, um nichts toleranter und freiheitlicher sein als jede andere Weltanschauung sonst.

Ich glaube nicht ausführlich darlegen zu müssen, daß das Bild der Realität, das Rorty hier entwirft, mit guten Gründen und von vielen Seiten her bezweifelt wird. Ich stehe nicht allein mit der Auffassung, daß eher das Gegenteil von dem zutrifft, was Rorty annimmt, d.h. daß wir weniger im Zeitalter der universalen Geltung liberal-demokratischer Prinzipien leben, als vielmehr im Zeitalter ihrer universalen Infragestellung.[57]

Daß Liberalismustheoretiker wie Rawls oder Rorty im Grunde so wenig wirklich überzeugende Antworten auf die vielen berechtigten und drängenden Fragen zu bieten haben, mag sich in der Zukunft als noch fataler erweisen, als es uns heute erscheint.

*

Aus der hier an den Positionen von Rawls und Rorty geübten Kritik könnte der Schluß gezogen werden, daß der Weg des neueren Liberalismus, seine Absage an eine philosophische Fundamentierung ein Irrweg gewesen sei und daß der einzige Ausweg in einer Rückbesinnung auf eine Ableitung aus universalen ersten Prinzipien liege. Es mag möglich sein, diesen Schluß zu ziehen – ich ziehe ihn nicht. Ich halte eine solche Rückkehr weder für notwendig noch für möglich oder auch nur für wünschenswert. Ich würde vielmehr vorschlagen, die tatsächlich unerträglich gewordene

Spannung zwischen dem Eingeständnis mangelnder universaler Begründung und dem trotzdem aufrechterhaltenen Überlegenheitsanspruch nach der anderen Seite hin aufzulösen, d.h. nach den verschiedenen erfolglosen Begründungsversuchen nun endlich den Anspruch selbst fallen zu lassen.

Wir sollten der Tatsache ins Auge sehen, daß das liberale System *eine* Weltanschauung bzw. *eine* gesellschaftliche Organisationsform unter vielen anderen ist. Ihre Überlegenheit und ihr Vorrang lassen sich weder a priori aus metaphysischen oder metaethischen Prinzipien ableiten, noch sonst auf irgendeine andere Weise absolut gegen Infragestellungen und Herausforderungen sichern. Damit will ich nicht das Gespenst eines vollständigen Werterelativismus an die Wand malen. Ich kann mir durchaus Vorzüge und einen aus diesen abzuleitenden Vorrang der liberalen Prinzipien vorstellen. Wenn es eine Überlegenheit des liberalen Systems geben kann, dann ist sie allerdings nichts, was wir in irgendeinem Sinne als Gegebenheit, sondern etwas, das wir nur als Aufgabe betrachten können. Dieser Liberalismus wäre nicht in seinem Bestand von Ewigkeit zu Ewigkeit gesichert; sein Vorrang wäre kein in seinem Vorhandensein gesicherter, bestehender, sondern ein werdender, der sich in der Konkurrenz und Korrespondenz mit anderen Auffassungen zu bewähren hätte, ohne sich je endgültig beweisen zu können. Werden ist nicht im schlechten Sinne relativ, wohl aber offen, d.h. durch Anderes beeinflußbar und veränderbar, vor allem durch Zukünftiges überholbar.

Anmerkungen

1 »There is a ghostly element to this debate, since communitarians have so far failed to come up with even the outlines of a theory of their own« (Susan M. Okin, Humanist Liberalism, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, Mass./London 1989, S. 46).

2 Vgl. Michael Walzers äußerst krasse Feststellung dieses Sachverhalts: »The communitarian critique of liberalism is like the pleating of trousers: transient but certain to return. It is a consistently intermittent feature of liberal politics and social organization. No liberal success will make it permanently unattractive. At the same time, no communitarian critique (…) will ever be anything more than an inconstant feature of liberalism« (M. Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, in: *Political Theory,* Vol. 18, no. 1, 1990, S. 6).

3 Wolfgang Kersting, Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte, in: *Information Philosophie,* 3/1993. S. 5.

4 Ebd.

5 John Rawls, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 14, no. 3, 1985, S. 223-251.

6 A.a.O., S. 223.

7 Darüber, was eine »comprehensive theory« ist, gibt Rawls am besten Auskunft in »The Priority of Right and Ideas of the Good«, in: *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 17, no. 4, 1988, S. 252 f.

8 Zur »basic structure« rechnet Rawls »a society's main political, social, and economic institutions« (Justice as Fairness, a.a.O., S. 225; vgl. J. Rawls, The Basic Structure as Subject, in: A. Goldman/J. Kim (Hg.), Values and Morals, Dordrecht 1978).

9 Immer wieder hebt Rawls diesen Punkt hervor; vgl. u.a. Justice as Fairness, a.a.O., S. 245; vgl. ders., The Idea of an Overlapping Consensus, in: *Oxford Journal of Legal Studies,* Vol. 7, no. 1,

1987, S. 4 f.; vgl. ders., The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in: *New York University Law Review,* Vol. 64, no. 2, 1989, S. 234 f.

10 J. Rawls, The Priority of Right and the Ideas of the Good, a.a.O., S. 260.

11 A.a.O., S. 269; vgl. 273.

12 A.a.O., S. 275.

13 Vgl. Joseph Raz, Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern, in: *Midwest Studies in Philosophy,* Vol. VII, University of Minnesota Press 1982, S. 89-120.

14 W. Kersting, Liberalismus und Kommunitarismus, a.a.O., S. 15.

15 Axel Honneth, Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Komunitarismus, in: *Philosophische Rundschau,* 38. Jg., 1991, H. 1-2, S. 100 f.

16 Wojciech Sadurski, Moral Pluralism and Legal Neutrality, Dordrecht 1990, S. 122.

17 Stuart Hampshire, Morality and Conflict, Oxford 1983, S. 136.

18 J. Rawls, Justice as Fairness, a.a.O., S. 249.

19 A.a.O., S. 225.

20 A.a.O., S. 229.

21 A.a.O., S. 231.

22 A.a.O., S. 228, vgl. S. 231.

23 A.a.O., S. 228.

24 »Toleration and freedom and fairness are values too, and they can hardly be defended by the claim that no values can be defended« (Michael Sandel, Liberalism and Its Critics. Introduction, New York/Oxford 1984. S. 1).

25 Freiheit, Gleichheit und der Wille zu zwangsfreiem Konsens sind »very great values« (J. Rawls, The Domain of the Political and Overlapping Consensus, a.a.O., S. 234), »a family of highly significant (moral) values« (a.a.O., S. 242), die aus der Tradition einer bestimmten Art von Gemeinschaft resultieren und für die Mitglieder dieser Gemeinschaft überzeugend und bindend sind.

26 M. Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, a.a.O., S. 14.

27 Amy Gutman, Communitarian Critics of Liberalism, in: *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 14, no. 3, 1985, S. 315.

28 A.a.O., S. 316.

29 »It might appear that the debate between liberals and communitarians has collapsed. Both are fundamentally consensus-based theories that concern the ethical posture of our political structure and claim to be rooted in our traditions« (John R. Wallach, Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory, in: *Political Theory,* Vol. 15, no. 4, 1987, S. 584).

30 A. Honneth, Grenzen des Liberalismus, a.a.O., S. 100.

31 »Whether justice as fairness can be extended to a general political conception for different kinds of societies existing under different historical and social conditions, or whether it can be extended to a general moral conception (…) are altogether separate questions. I avoid prejudging these larger questions in one way or the other« (J. Rawls, Justice as Fairness, a.a.O., S. 225).Wojciech Sadurski, Moral Pluralism and Legal Neutrality, Dordrecht 1990, S. 122.

32 J. Rawls, The Domain of the Political and Overlapping Consensus, a.a.O., S. 251.

33 »Rawls dodges criticisms that stem from arguments against formal, metaphysical foundationalism for social theory. But these new grounds for his theory require him to justify its status historically and politically, and Rawls does not« (J.R. Wallach: Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory, a.a.O., S. 585).

34 J. Rawls, The Domain of the Political and Overlapping Consensus, a.a.O., S. 239; ausführlicher auf die Grundlagen einer »reasonable human psychology« geht Rawls S. 246 f. ein.

35 J. Rawls, a.a.O., S. 237; Hervorhebung von C.K.

36 J. Rawls, The Priority of Right and the Ideas of the Good, S. 264 f.; Hervorhebung von C.K.

37 J. Rawls, a.a.O., S. 265 f.; Hervorhebung von C.K.

38 »(…) selbst die sanftesten Reiche und Religionen fußen auf Ungerechtigkeiten, der fatalen Kehrseite der Werte, die sie verkörpern« (zitiert bei Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, S. 57, Anm. 5).

39 Richard Rorty, The Priority of Democracy to Philosophy, in: ders., Objectivity, Relativism,

and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1., Cambridge UP 1991, S. 175-196.

40 »The picture of the self common to Greek metaphysics, Christian theology, and Enlightenment rationalism: the picture of an ahistorical natural center, the locus of human dignity (…)« (a.a.O. S. 176) ist heute ausradiert (erased).

41 A.a.O., S. 177.

42 R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, (Cambridge UP) Cambridge/New York 1989, S. XIII.

43 A.a.O., S. 50.

44 R. Rorty, The Priority of Democracy to Philosophy, a.a.O., S. 176.

45 Ebd.

46 R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, a.a.O., S. 50.

47 A.a.O., S. 87.

48 A.a.O., S. 59.

49 Ebd.

50 Selbstverständlich kann und will Rorty nicht die Augen davor verschließen, daß in der Gegenwart ein Reflexionsstand erreicht ist, auf dem wir durchaus in der Lage sind, unsere Sprachspielgebundenheitzu durchschauen und die eigene Position, unseren gesellschaftlichen und kulturellen Kontext kritisch zu befragen. Das ist die Basis, von der aus Rorty selbst denkt und argumentiert. All die Eigenschaften, die uns befähigen, uns selbst und unsere Welt in Frage zu stellen, faßt Rorty unter dem Titel »Ironie« zusammen. Obwohl Rorty von den Bürgern seiner Idealgesellschaft hofft, daß sie Ironie und liberale Gesinnung miteinander vereinbaren, ist das viel leichter gesagt als getan. Ironie bildet in gewissem Sinne den Gegenpol zum Liberalismus. Wären beide Konzepte zur gleichen Zeit und in derselben Hinsicht gültig, müßten sie notwendig miteinander in Konflikt geraten. Diesen Konflikt zu verhindern, ist Rortys wichtigstes Anliegen, und er wendet beträchtliche Mühe auf um zu beweisen, daß das möglich ist. Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems findet Rorty in einer strikten Trennung der Bereiche des Öffentlichen und des Privaten und in der Einschränkung der Ironie auf einen ausschließlich privaten Gebrauch – der altbewährte *hattrick* der liberalen Theoriebildung in neuer Funktion. (Zu den problematischen Implikationen dieser These, besonders zu der daraus resultierenden Vertiefung der Kluft zwischen Theorie und Praxis, Philosophie und Politik vgl. Thomas McCarthy, Ironie privée et décence publique: le nouveau pragmatisme de Richard Rorty, in: Jacques Bouveresse et al., Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, hg. von Jean Pierre-Cometti, Combas 1992, S. 77-100).

51 R. Rorty, The Priority of Democracy to Philosophy, a.a.O., S. 195.

52 Ich kann dafür an dieser Stelle nur zwei, hier sehr verkürzte Beispiele anführen. Beide betreffen eine Einschränkung der Kritikfähigkeit der Subjekte, die Rorty für erstrebenswert hält. Beispiel 1: »Her culture is one in which doubts about the public rhetoric are met not by Socratic requests for definitions and principles, but by (Deweyan) requests for concrete alternatives and programs« (R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, a.a.O., S. 87). Die Feindschaft gegen freischwebende »zersetzende« Kritik und die Forderung nach einer »konstruktiven« Einstellung als Voraussetzung der Zulässigkeit von Kritik gehört eher ins allzu bekannte Repertoire autoritärer, ja totalitärer »Sprachspiele« als in den Forderungskatalog liberaler Theorie und Praxis. Beispiel 2: »I cannot imagine a culture which socialized its youth in such a way as to make them continually dubious about their own process of socialization« (ebd.). Hier fällt Rorty sogar noch hinter den Status quo liberaler Gesellschaft zurück. Meines Erachtens besteht das große Verdienst unserer liberalen Gesellschaft eben darin, ihre Jugend zu Mündigkeit und Kritikfähigkeit zu erziehen, und dazu gehört auch: »(to be) continually dubious about their own process of socialization« – konservative Kritiker des liberalen Systems bedauern das ja auch hinlänglich.

53 R. Rorty, The Priority of Democracy to Philosophy, a.a.O., S. 176.

54 R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, a.a.O., S. 45.

55 R. Rorty, The Priority of Democracy to Philosophy, a.a.O., S. 189.

56 R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, a.a.O., S. 63.

57 Vgl. R. Bernstein, The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Cambridge, Mass. 1992, S. 245.

Susanna Roth

MAGISCHES PRAG?
Einführung

Das »magische« Prag wird modernisiert. Vermarktet werden der Golem, Kafka, die steinernen Heiligen der Karlsbrücke. Während der zwei Jahrzehnte der »Normalisierung« signalisierte die der Kunst und der Literatur unterlegte »Magie« eine Distanzierung von der herrschenden totalitären Ordnung, die jedem Geheimnis abhold war. Doch auch in der neuen Freiheit nach 1989 ist das »magische Prag« ein »Kompensationsmythos« (Demetz). Von der verunsichernden Gegenwart wendet man sich ab und sucht Zuflucht bei altbewährten Klischees.

Bohumil Hrabal hat einen kurzen Text mit dem Titel »Magisches Prag« geschrieben. Darin spaziert er durch Restaurants und Kneipen der Stadt, zitiert aus den Speisekarten und lobpreist das Bier. Hrabals Magie liegt beim kleinen Mann und den gewöhnlichen Dingen des Lebens. Dieser Blickwinkel charakterisiert das ganze Werk des Nestors der zeitgenössischen tschechischen Literatur, auch dort, wo er über dramatische geschichtliche Ereignisse berichtet. In unseren beiden Böll-Episoden (aus dem dritten Teil der autobiographischen Trilogie »Hochzeiten im Hause«) erscheinen das Ende des »Prager Frühlings« und die »Normalisierung« doppelt gebrochen: Sie werden aus der Perspektive von Hrabals Frau erzählt und kolportieren die ebenso gutgemeinten wie hilflosen Reaktionen eines westlichen Intellektuellen. Formal und stilistisch fast ein Gegenpol Hrabals, ist Josef Jedlička in seinem letzten Roman, einer Chronik Böhmens und Mährens zwischen den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts und den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, ebenfalls dem Blickwinkel des Lebens der Mittel- und Unterschicht verpflichtet. In zahllosen Details rekonstruiert seine Familiensaga eine versunkene Welt, die gleichzeitig immer wieder entmystifiziert wird.

Auch bei einigen jüngeren Autoren und in ihren nach der »samtenen« Wende entstandenen Werken spielt Prag eine wichtige Rolle, ja die Stadt wird geradezu zum Hauptthema. Dies gilt insbesondere für Daniela Hodrovás Trilogie »Città dolente«, an die ihr neuester Roman, »Peruns Tag«, anknüpft. Auch in diesem Evangelium ohne Erlöser bleibt Prag Unterwelt und Zwischenreich für Lebende und Tote. Die Schriftstellerin

kehrt darin nicht nur zum altslawischen Donnergott Perun zurück, sie läßt daneben auch »nachrevolutionäre« Atmosphäre in den Text einfließen.

Michal Ajvaz, der vermutlich am stärksten vom Südamerikaner Borges beeinflußte tschechische Schriftsteller, baut in seiner Prosa »Die andere Stadt« das Textlabyrinth einer anderen, zweiten Stadt, eine mysteriöse Welt aus Wörtern, Metaphern und literarischen Anspielungen. Der Erzähler dringt nachts in dieses abenteuerliche Universum der Buch-Stadt ein, das ihn nicht mehr losläßt, nachdem er es zufällig in einem Text berührt hat.

Die französische Schriftstellerin Sylvie Germain verfaßte während ihrer Prager Jahre mehrere Romane, von denen nur die beiden letzten, »Die weinende Frau in den Straßen von Prag« und das 1993 beendete Werk »Immensités«, in und von der Stadt handeln. In der »Weinenden Frau« bildet Prag die Folie für die Erscheinung einer humpelnden Riesin, der letzte Roman spielt im Viertel Vinohrady; erstmals sind die Figuren Tschechen, ist Zeitgeschichte präsent. Das Erzählte ist deswegen freilich keineswegs real, sondern grotesk und phantastisch verzerrt.

Gemeinsam ist den erwähnten Autoren die Abwendung vom Zentrum der Stadt, deren ehemaliges Getto das Herz der meisten magisch-mythischen Spekulationen bildet. Wir befinden uns in geographischen Randbezirken, aber auch Randbereichen der Erfahrung: »Seit ich diesen verfluchten Buchstaben begegnet bin, irre ich wie ein verlorener Hund durch die triste Welt der Randzonen und finde keine Ruhe mehr.« (Ajvaz) Bei Daniela Hodrová entfesseln Kindheitstraumata teuflische Kräfte, Hexen fliegen durch die Lüfte. Und auch bei Sylvie Germain schwebt der Held einmal über dem Hof seines Hauses. Die beiden Autorinnen mystifizieren das Banale und Alltägliche (zum Beispiel fließt die früher dem Stadtbild fremde Werbung in den Text ein: Kamele ziehen durch die Stadt).

Wenn auch in unterschiedlichem Maße, gilt für diese Schriftsteller, daß sie nicht Antworten geben, sondern Fragen aufwerfen, in Frage stellen, vor allem alte, tradierte und neu übernommene Wertvorstellungen: Die Peripherie der Stadt ist dem berühmten historischen Kern ebenbürtig, das Reich der Lebenden wird vom Reich der Toten durchdrungen, die andere Stadt ist nicht zweite Stadt im Sinne einer Hierarchisierung. Stellvertretend für alle hat Sylvie Germain es formuliert: »Denn alles galt gleichwertig – das Allerkleinste verwies auf das Allergrößte, das Nichtige auf das Absolute, das Gemeine auf das Heilige und das Lächerliche auf das Ernste. Alles galt gleichwertig, und nichts stand für sich allein.«

Peter Demetz

DIE LEGENDE VOM MAGISCHEN PRAG

Als ich unlängst nach vierzig Jahren nach Prag zurückkehrte, in eine, wie mir schien, verwahrloste Stadt, war ich überrascht, von allen Seiten mehr über den magischen Ort des Golem zu hören als über die einstige Residenz T.G. Masaryks. Ich setzte mir damals in den Kopf, eine Streitschrift gegen das magische Prag zu verfassen, gelangte aber bald zur Einsicht, daß eine solche Streitschrift die eine Legende nur durch eine andere ersetzen könnte, und dachte mir deshalb, daß es besser wäre, vorgeformten Thesen zu entsagen und lieber Proportionen zu definieren und ererbte Gemeinplätze skeptisch auf ihren Kern abzuklopfen. Ich füge hinzu, daß ich in dieser Arbeit sehr viel vom Prager Slawisten Karel Krejčí und seinem 1967 erschienenen Buch »Praha legend a skutečností« (Prag: Legende und Wirklichkeit) lernte, das nur sechs Jahre vor Angelo Maria Ripellinos »Praga Magica« erschien und im Kontrast zu dem »launischen« italienischen Buch (so die Selbstcharakterisierung des Autors) die Traditionen des »phantastischen« Prag mit jenen der königlichen, aufgeklärten, biedermeierlichen und plebejischen Stadt in lebhafter Pluralität balancierte. Ich will aber nicht nur beschreiben und frage auch nach den Gründen, welche das besondere Bild des phantastischen, magischen, mystischen, unheimlichen oder geheimnisvollen Prag, oder wie man es nennen will, gerade in einer neuen Epoche rationaler Gesellschaftsreformen in den Vordergrund des Interesses schieben, und nach der Ideologie dieses Interesses, die, indem sie das Eine akzentuiert, das Andere verbirgt und verdrängt.

1.

Ich beginne auf scheinbaren Umwegen mit einem dritten Buch, das ideologische Voraussetzungen klärt, ohne sich ihrer selbst bewußt zu sein. In seinem amerikanischen Buch »Prague: The Mystical City« (1971) streift Josef Wechsberg auf wenigen Seiten die Sage von Libussa und gelangt sogleich, in einem kühnen Sprung, ins 17. Jahrhundert, die Epoche Rudolfs und des Rabbi Löw. In seiner Auswahl der Stoffe und Figuren hält sich Wechsberg an einen kulturkritischen Konsensus, der die Prager Mystik und Magie, allerdings ohne feinere Unterschiede, seit jeher im rudolfinischen Zeitalter lokalisierte und die mittelalterliche und barocke Mystik katho-

lischer Herkunft ignorierte. Die Prager modernen Geschichtsschreiber, ob Nationale, Erben der Hussiten oder liberale Republikaner, waren aus historischen Gründen geneigt, die katholische Tradition an den Rand zu drängen; und das ist auch bei Ripellino, der aus der italienischen kommunistischen Bewegung herkommt, nicht anders. Die Geschichte der Prager Mystik, oder ihrer Ansätze, bleibt noch zu schreiben; und sie wird sich auch mit der Frage beschäftigen, warum sich die mittelalterlichen Ansätze im Zeitalter Karls IV. und der Hussiten nicht ebenso entwickelten wie im 17. Jahrhundert und vor allem nach der Schlacht am Weißen Berg (1620), welche im Zuge der Gegenreformation die Spanier und ihre geistlichen Orden nach Böhmen brachte. Um so wünschenswerter, an einige der frühen Texte und Figuren der Prager Mystik zu erinnern und ihnen, das Geheimnisvolle reduzierend, spätes Gehör zu verschaffen.

Der erste Prager mystische Text, für lange der einzige, entstand im benediktinischen Frauenkloster von Sankt Georg auf dem Hradschin, dem an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert Kunhuta, oder Kunigunde, die Tochter des tragischen Königs Přemysl Otakar II., als Äbtissin vorstand. Man nennt diesen Text »Kunhutas Gebet«, obgleich es durchaus nicht gewiß ist, daß sie ihn je selbst im Gebete sprach. Kunhuta war außerordentlich tätig in der Förderung der Künste, sei es der geistlichen Dichtung oder der illuminierten Manuskripte, die sie aus den Skriptorien von Salzburg und Bologna importierte, und es hat durchaus historischen Sinn, ihren Namen mit dem Text zu verbinden (selbst wenn das Brevier, in dem man den Text fand, einer Laienschwester namens Máňa gehört haben sollte). In »Kunhutas Gebet«, geschrieben in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts, orientiert sich der unbekannte Prager Verfasser an Thomas von Aquin und Augustinus und hebt das mystische Paradox der göttlichen Gegenwart in Brot und Wein hervor, die er in aller Sinnlichkeit umfaßt: *Du verbirgst Dich ganz in der Gestalt des Brotes (…) bist nicht größer im Himmel oder kleiner in der Hostie;* unausdenkbar und unendlich die Präsenz Christi im Brocken Brot, den jeder Gläubige in der Kommunion empfängt, der erste, aber auch der zweite, dritte und vierte, ja der tausendste, der Brot und Wein empfängt. *Božíe tělo (…) / ve všěch miestiech vše jedno je / tako veří srdce moje. Gottes Leib ist nicht doppelt oder dreifach, er ist an allen Orten überall der eine, so glaubt mein Herz.* Man könnte meinen, daß das Zeitalter Karls IV., in dem die geistliche Elite, einschließlich des Erzbischofs und des Kanzlers, eine augustinische Frömmigkeit der innerlichen Kräfte bevorzugte, den möglichen Entwicklungsprozeß mystischer Ansätze gefördert und genährt hätte, aber dem ist nicht so, zumindest nicht ganz. An internationalen Begegnungen fehlte es nicht; Johann von Dambach, ein berühmter Professor der Theologie, den Karl als einen der ersten an die neue Universität berief, war

ein Schüler Meister Eckharts (allerdings ein orthodoxer); und Karl selbst begegnete dem Mystiker Johannes Tauler in Straßburg, blieb aber, seinem Temperament nach und aus kirchenrechtlichen Gründen, kühl und distanziert. Ähnliches geschah, als sich der römische Volkstribun Cola di Rienzo hoffnungsvoll nach Prag flüchtete und den Kaiser, unter Berufung auf Joachim de Fiores Visionen von der Herabkunft des Heiligen Geistes, zu einer politischen und militärischen Intervention in Italien zu bewegen suchte; man hörte zu und setzte ihn dann als potentiellen Häretiker in Prag und im Rauditzner Schloß des Erzbischofs für zwei Jahre in Haft. Eine mystische Spur führt aber in die karolinische Architektur, die dem repräsentationsbedachten Karl näher stand als das Literarische, und von dort in die Legendenschreibung der Epoche. Karl hatte eine besondere Vorliebe für die gold- und edelsteinstrahlende Vision des »Neuen Jerusalem« in Johanni Offenbarung (21:16-21), und sein Architekt Peter Parler übersetzte den Text, auf Wunsch Karls, in die Architektur der St. Wenzelskapelle (quadratisch im Grundriß und inkrustiert mit Gold und Edelsteinen) im Veitsdom, und das Gleiche unternahm ein Architekt, der die Hl. Kreuz-Kapelle im höchsten Turm der Burg Karlstein für Karl konstruierte. Zu gleicher Zeit schrieb ein tschechischer geistlicher Dichter (vielleicht um die Aufmerksamkeit des Kaisers auf sich zu lenken) eine Legende vom Leben und Sterben der Hl. Katharina (Karls Lieblingsmärtyrerin) und wiederholte, in ihrer Vision vom Verlöbnis mit Christus, den szenischen Entwurf des »Neuen Jerusalem«, genau nach dem Text der Offenbarung und der St. Wenzelskapelle. Die Wissenschaft ist sich einig, daß die Legende zu den ästhetisch bedeutendsten alttschechischen Gedichten zählt und fühlt doch einige Hemmungen, sich auf den Text einzulassen, denn der Dichter mischt, auf schon barocke Art, geistliche Ekstasen mit sadomasochistischen Elementen, vor allem in seiner Beschreibung der komplizierten Marterinstrumente und der Auspeitschung der nackten Heiligen. Der Prager Hof, der den (im besten Falle) zweitrangigen deutschen Dichter Heinrich von Mügeln zu Gaste lud, tat nichts, um den Katharinen-Dichter zu unterstützen, und selbst Jiří Karásek ze Lvovic, der provozierende Erzmeister der tschechischen Dekadenz, besaß nicht den Wagemut, solche Szenen zu entwerfen.

Die Hussiten, mit ihrem Glauben an die nur symbolische Präsenz Christi in Brot und Wein und in ihrer Befreiungstheologie, stehen nicht im Rufe, Mystiker zu sein, und der späthussitische Text »Praga Mystica« (1505) bestätigt ihre weltzugewandten Neigungen eher, als ihnen zu widersprechen. In diesem Traktat interpretiert der Prager utraquistische Prediger Jan Bechyňka das Panorama Prags in stetem Bezug zum Wirken Gottes. Es geht ihm gar nicht darum, Geheimnisse zu schaffen; er will eher Verborgenes ans Licht bringen und beruft sich dabei – auf die Zigeuner, diese ersten

Physiognomiker, die Verborgenes aus Handlinien, der Stirn, der Kleidung, dem Schritt der Menschen zu lesen wissen. Gott selbst hat die Topographie der Stadt geprägt, und Bechyňka will die religiösen Bedeutungen der einzelnen Stadtbezirke und Architekturen zeigen; moderne Leser werden sagen, daß er dabei leicht aus dem Überirdischen ins Religionssoziologische hinabgleitet. Bechyňka zieht einigen Trost aus der engen Nachbarschaft der Alt- und der Neustadt, denn sie bilden den utraquistischen Kern der Stadt, selbst wenn er an dem allzu irdischen Gebaren des Prager Bürgers Anstoß nimmt, der Tag und Nacht seiner Freßlust obliegt, *ba i v noci žere a nikdy syt není*. Die Kleinseite ist der Ort der katholischen Widersacher, sie hat mehr unbebaute Flächen als Häuser und ähnelt so der römischen Kirche, die nur in bloßen Worten und nicht in Taten triumphiert. Der Hradschin, »schön, bunt, kunstvoll aufgebaut«, steht leider leer, der jagellonische König residiert anderswo, und nur der *chaterný Vyšehrad*, der verwitternde Vyšehrad, erinnert noch an die christliche Urkirche, tugendhaft und ohne weltliche Verwicklungen. Bedřich Smetana, der Komponist, wäre über Bechyňka entsetzt gewesen, denn der Utraquist bezeichnet die Moldau als üblen und giftigen Fluß. Sie fließt von Süden her, aus der Richtung Roms und der Päpste, und es ist nicht von ungefähr, daß die Prager allen Unrat in den Fluß werfen und so ansteckende Krankheiten verursachen. Umso entscheidender die Bedeutung der steinernen Brücke, die katholische und utraquistische Stadtbezirke verbindet, und die an sie geknüpfte tolerante Hoffnung, diese beiden Gruppen der Christen würden trotz aller Feindschaft zueinander finden. Die Brücke symbolisiert die Basler Kompaktaten, das Minimalprogramm, in welchem sich Katholiken und Utraquisten einig waren, aber Bechyňkas Toleranz bezieht sich nicht auf die böhmische Brüdergemeinde (allzu radikal) oder die Juden, die nicht zu dieser Stadt gehören, obwohl sie dort seit Jahrhunderten wohnen.

Die bedeutendste Kristallisation der Prager katholischen Mystik bildet sich im Zeitalter des religiösen Barock in den Klöstern der barfüßigen Karmeliterinnen und in der Jesusdichtung tschechischer Sprache, ob katholischer oder protestantischer Herkunft. Diese Kristallisation war lange verborgen; das literarische Barock ist ja, auch in Deutschland oder England, eine Entdeckung der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, und in Prag hat sich die jungtschechische, realistische und republikanische Generation nicht eben dazu gedrängt gefühlt, die Mystik nach der Schlacht am Weißen Berg zu erforschen, und ihre Historiker, von Bohdan Chudoba bis Zdeněk Kalista, fanden sich in einiger Opposition zum Geiste T.G. Masaryks, zur liberalen Staatsideologie der Ersten Republik, aber auch des späteren Regimes. Die legendäre Figur des Prager Barock ist die Priorin des Karmeliterinnenklosters Maria Elekta di Giesù, eigentlich Catarina Tramazzoli aus Terni, die mit 22 Jahren die glühende Disziplin der

Karmeliterinnen in Terni auf sich nahm, 14 Jahre im Wiener Kloster und 13 Jahre als Lehrerin der Novizinnen in Graz wirkte, ehe sie im Jahre 1656 von ihren Oberen, und auf Wunsch der spanischen Gattin Ferdinands II., damit beauftragt wurde, in Prag ein Karmel der Frauen zu gründen; ihm stand sie bis zu ihrem Tode (1663) vor und wurde dann von ihren Schwestern und von böhmischen Gläubigen weithin verehrt. Ihre Mitschwestern verehrten sie so, daß sie ihren im Garten des Klosters beigesetzten Leichnam ausgraben ließen; und da er wie unverändert war, setzte man sie an den gemeinsamen Tisch (nur mit dem Kopf hatte man ein wenig Schwierigkeiten, denn man hatte ihr bei der Beerdigung das Genick gebrochen) und fand dann für sie eine Stube unter dem Dach, wo viele Gläubige, vor allem Prager Aristokratinnen, herbeiströmten, um das Wunder mit eigenen Augen zu sehen.

Die Historiker wissen nicht viel von Maria Elekta, und die Geschichten, die sich in ihrem italienischen Stammkloster und Prag erhielten, bezeugen, daß Maria Elekta der Theresa von Avila in strengster Observanz diente. Die Gebete, mit denen sie Jesus als Geliebten in der Eucharistie erwartet, zeigen die Tiefe ihres ekstatischen Gefühls, »Komm, oh guter Jesus! Komm mein Geliebter! Komm mein tausendmal und abertausendmal Erwarteter! Komm, den meine Seele liebt; *toties te intra me sumere decido. Inveni quem diligat anima mea – tenebo eum et nunquam, nunquam dimittam!* Ihn will ich in mir haben (…) und niemals, niemals, niemals von mir lassen!« Es ist möglich einzuwenden, daß hier mystische Motive spanischer Herkunft über Italien nach Prag importiert werden, aber das Barock ist ein internationales Zeitalter, und ähnliche Motive sind, vor Maria Elektas Ankunft in Prag, in der tschechischen Jesuslyrik des südböhmischen Poeten Adam Michna von Otradovice gegenwärtig und zu ihrer Zeit in der geistlichen Poesie des Prager Jesuiten Bedřich Bridel, der die Jesuitendruckerei im Clementinum führte, aber auch im Exil, in den Versen Jiří Třanovskýs, der bei slowakischen Adeligen Schutz und Zuflucht gefunden hatte.

2.

Den Historikern der Prager Kulturgeschichte ist es immer leichter gefallen, Mystik und Magie im rudolfinischen Zeitalter, am Hofe Rudolfs II. und in der Gelehrtenstube des Rabbi Löw zu finden als in früheren Zeiten oder im katholischen Barock. Ich will hier nicht, noch nicht, die Frage aufwerfen, ob Rabbi Löw der rabbinischen Tradition oder eher einer kabbalistischen Mystik zuneigte. Die Geistesgeschichte kennt Mischungen und Nuancen, und ich würde ihn eher, mit einem Blick auf sein praktisches und reformatorisches Engagement, als radikalen Konservativen bezeichnen, der die Prager Gemeindeältesten seiner Zeit vor den Kopf stieß (sie

lehnten es zweimal ab, ihn zum Gemeinderabbiner zu bestellen) und noch später, gerade weil er so konservativ war, von den Chassidim lebhaft verehrt wurde, und durch ihre Augen sieht ihn auch der einst jugendbewegte Gershom Scholem. Rabbi Löws Verbot, Wein zu benützen, der durch

Einst kam dem Kaiser der sonderbare Einfall, er wolle die Patriarchen und die Söhne Jakobs sehen, und verlangte, Rabbi Löw möchte sie aus ihren Gräbern zitieren. Eine harte Nuß für einen Kabbalisten; doch was tut man nicht alles einem so hohen Gönner zuliebe? Rabbi Löw willigte ein und versprach dem Kaiser, die Stammväter vorzuführen, mit der Bedingung jedoch, daß er nicht lache, er mag was immer sehen. Tag und Ort der Beschwörung ward bestimmt. In einem abgeschiedenen Saale der Burg wurde das Totenbeschwören vorgenommen. Die Väter, die Stammeltern kamen einer nach dem andern in ihrer wahren Gestalt, und der Kaiser staunte über die Größe und Kraft dieser Männer der Vorzeiten; denn jeder Einzelne der Stammeltern produzierte sich mit seiner Eigenschaft. Als aber der schnellfüßige Naphtalie über stehende Kornähren und Flachsstengel daherschwebte, konnte sich der Kaiser nicht länger halten, er mußte lachen. Die Erscheinung war verschwunden, und die Wölbung des Saales senkte sich herab. Sie würde auch den Kaiser verschüttet haben, wenn Rabbi Löw sie nicht mittels der Kabbalakraft fest gebannt hätte. Es soll noch heutigentags in einem Saale, der aber nie geöffnet wird, die herabgesunkene Wölbung zu sehen sein. Wenigstens ist dies die Sage unter dem jüdischen Volke.

In unserer aufgeklärten Zeit, wo man alles Wunderbare leugnet oder natürlich aufzuklären sich bemüht, wurde auch die Sage vom Rabbi Löw natürlich erklärt: Der hohe Rabbi Löw war nämlich ein geschickter Mechaniker, der sich einen Automaten verfertigte, das ist der Golem. Man will ihm die Erfindung der Camera obscura zuschreiben, wodurch er den Kaiser täuschte – kurz, der hohe Rabbi Löw war ein Tausendkünstler.

Aus Leopold Weisel, Sagen der Prager Juden (Sippurim), in: [Wolf Pascheles, Hg.] Gallerie der Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Sagen, Märchen und Geschichten als Beitrag zur Völkerkunde, Prag 1847.

christliche Hände gegangen, ist nur eine, sehr charakteristische Einzelheit seiner Strenge, die sich gegen alle Lässigkeit richtet. Er predigt gegen die Unbildung der jungen Leute, die sich zum Lehrberuf drängen, polemisiert gegen die alltägliche Gewohnheit der Rabbiner, Geschenke für die Ausübung religiöser Pflichten anzunehmen, und kehrt sich mit Abscheu von einer manipulierten Wahl der Rabbiner mit Hilfe der weltlichen, also nichtjüdischen Obrigkeit (eine solche Berufung ist Angelegenheit der Gemeinde, und nur der jüdischen Gemeinde). Das verbindet sich mit dem Plan einer Jeshiva-Erziehung, die sich (wie es auch Comenius gefordert hätte) nach

Alter und Auffassungsgabe der jungen Leute richten soll, und mit einer heftigen Polemik gegen die damals herrschende Methode des Pilpul, d.h. einer komplizierten Kasuistik, welche die fundamentalen Texte aus dem Gesichtskreis verliert und sich mit dem Silbenstechen der Kommentare und Metakommentare begnügt. Auch Rabbi Löw ruft im Geiste der Renaissance nach einer Rückkehr zum Text, vor allem zur Thora, dem zentralen geoffenbarten Text des Judentums, und in der Talmudliteratur eher zum Studium der Haggadah, d.h. jener philosophischen und erzählenden Teile des Talmuds, den die Gelehrten des Pilpul sträflich vernachlässigten.

Rabbi Löws Forderungen nach einer rigorosen Reform des Rabbinats, der Erziehung junger Leute und nach einer methodologischen Abkehr von den Metakommentaren leiten sich zuletzt von seinen strengen Gedanken über das Judentum her, das in einem späten Augenblick der Geschichte nicht unvorbereitet von einem messianischen Anruf getroffen werden soll. Merkwürdig, daß sich diese Gedanken, die auf geistige Ausschließung zielen, einer aristotelischen Terminologie bedienen. Für Rabbi Löw ist der Nichtjude ungeformter Stoff, der Jude Form, und von dieser grundsätzlichen Unterscheidung leitet er eine ganze Reihe von Bestimmungen ab, die das Jüdische über das Nichtjüdische heben. Der Nichtjude, biblisch inkarniert in Amalek, ist Materie, Wasser, Zufall und Geschichte; der Jude, inkarniert in Israel, die Sphäre der Form, des Feuers, des Notwendigen und der Ewigkeit; und daraus ergibt sich, und das unterscheidet Rabbi Löw von vielen seiner Zeitgenossen, daß Nichtjuden Juden werden können, denn der Stoff sucht die Form, die ihn heiligt und erhöht (so wie die Frau als Materie den Mann als Prinzip der Form sucht). Juden, auch wenn sie vom Judentum abfallen (so wie es 1492 in Spanien geschah), können dem notwendigen Prinzip der Form niemals abtrünnig werden und bleiben Juden. In einem vorherderischen Gedanken erklärt Rabbi Löw, jede Menschheitsgruppe habe eine besondere Aufgabe zu erfüllen; deshalb müsse sie sich rein und ungetrübt erhalten, in ihrem Glauben, ihrer Sprache, ihren besonderen Speisen, ja in ihrer Kleidung. Die Abgrenzung und die soziale Isolation sei durchaus nicht von Übel, sondern im Gegenteil die Vorbedingung jeder Integrität.

Die Frage nach dem Kabbalisten Rabbi Löw, die seit ungefähr 200 Jahren diskutiert wird, verbindet sich zuweilen mit dem populären Glauben daran, daß die Prager Judenstadt ein historischer Ort mystischer Lehre und Praxis gewesen sei, aber nichts weist darauf hin, daß Prag je gleichen Ranges mit Safed in Israel oder Gerona in Spanien gewesen wäre (in Mosche Edels neuer Darstellung der Kabbalageschichte kommt Prag überhaupt nicht vor). Man wird auch dem Gedanken entsagen müssen, Rabbi Löw hätte die kabbalistischen Traditionen Prags inkarniert, denn er war drei Jahre lang Oberrabiner von Polen und zwanzig Jahre lang Ober-

rabbiner Mährens – und man kann nicht eben behaupten, Posen oder Nikolsburg seien eminent mystische Orte gewesen. Die jüdische Bildung Prags war, institutionell und historisch, tosafistisch, d.h. mit Tosafot oder der Erarbeitung luzider und in ihrer Art juristischer Talmudkommentare und Metakommentare beschäftigt. In der Epoche des Königs Přemysl Otakar II., also um 1260, war die Schule der Prager Tosafisten den Schulen in Worms, Regensburg und Paris nahezu ebenbürtig, und Isaak ben Moses, der bedeutendste Prager Tosafist, hat zeitlebens an der Auslegung von Talmudkommentaren und Metakommentaren gearbeitet, obgleich er gelegentlich zu Zahlenspekulationen neigte, die bei seinem frommen Regensburger Lehrer besonders beliebt waren. Ähnliche Widersprüche unauflösbarer Art sind in den Arbeiten Jom Tov Lipman-Mühlhausens zu finden, des berühmtesten Prager jüdischen Gelehrten und Philosophen der nachkarolinischen Epoche, denn er verteidigte den Rationalismus des Moses Maimonides und studierte doch, auf altertümlichere Art, Formen und Bedeutungen des Alphabets, um den Schreibern heiliger Textrollen zu dienen. Rabbi Löw zitiert die Kabbalisten, vielleicht mit Ausnahme seines Zeitgenossen Luria, den er nicht zu kennen scheint, denn sie stehen ihm näher als die neue Rationalität philosophischer Analysen eines Maimonides, den er gänzlich verwirft. Wie selbständig er aber verfährt, zeigt die Art und Weise, wie er mit den Konzeptionen der *Sefirot* umgeht. Die Kabbalisten glaubten im Zentrum ihrer Lehren, der unsichtbare Schöpfer kehre sich in zehn Mächten und Kräften, oder *Sefirot,* der Welt des Irdischen zu, und sie definieren diese *Sefirot,* z.B. Wissen, Herrlichkeit, Majestät, verschiedentlich als Essenzen, Instrumente oder gar Offenbarungen einer göttlichen Einigkeit in sich selbst. Rabbi Löw besteht auf der Unsichtbarkeit und Ferne Gottes, lehnt die kabbalistischen Theorien der *Sefirot* als einer Lehre vom Wesen Gottes ab und läßt sie nur anthropologisch, oder gleichsam kantisch, zu. Sie haben nichts mit Gott, wie er ist, zu tun und sind nichts anderes als Kategorien des menschlichen Denkens, das sich die *Sefirot* als Erkenntnishilfen geschaffen hat. Rabbi Löw sieht die einzige Möglichkeit, sich Gott zu nähern, im systematischen Studium und in der Hingabe an die Thora; bei einigen wenigen Menschen mag sich diese Hingabe so steigern, daß sie über das übliche Maß hinaus gelangt. Das ist genau der Punkt, an dem die spätere chassidische Bemühung ansetzt, die Rabbi Löw in einen *Zaddik* verwandeln will, einen jener wunderbaren Gelehrten und vorbildlichen Heiligen, welche die ungewöhnliche Kraft haben, Gottes Segen auf die Gemeinde herabzurufen.

Das eigentliche Wesen, oder Unwesen, das Rabbi Löw im Bewußtsein vieler mit der mystischen Tradition verbindet, ist der Golem, der durch die Filme Paul Wegeners und Julien Duviviers oder die Gedichte von Borges und Celan mehr zu einer internationalen Prager Legende beige-

tragen hat als die Schriften seines angeblichen Konstrukteurs. Die Sage vom Golem, dem Erdkloß, dem Unfertigen oder Unbereiteten (das Wort wird auch für Frauen gebraucht, die noch nicht empfangen haben), ist um Jahrhunderte älter als sein Prager Erscheinen. Sie stammt aus einem gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Worms entstandenen hebräischen Kommentar zum *Sefer Jezira* (Buch der Schöpfung) und beschreibt, wie man den Golem aus Erde und durch ein kompliziertes Ritual herstellt, in dem Gesten ebenso wichtig sind wie Zahlen und Alphabetkombinationen (in der jüdischen Gelehrsamkeit in Worms und Regensburg war die *Gematria,* die Vertauschung von Zahlen und Buchstaben, seit jeher beliebt). In vielen Legenden wird der Golem zum gefährlichen Meisterstück des mit besonderen Kräften begabten Rabbi; einer der frühen Gottesgelehrten, dem er zugesprochen wurde, war, schon im 15. Jahrhundert, der wundertätige Baal Schem in Polen. Nichts deutet aber darauf hin, daß die Zeitgenossen Rabbi Löws von seinem Prager Golem berichteten, auch nicht eine spätere Lebensgeschichte, die einer seiner Nachkommen in Prag im Jahre 1718 publizierte. Die Prager Version der Legende von Rabbi Löw und dem Golem erschien zum ersten Male, und in deutscher Sprache, in der Prager Zeitschrift *Panorama des Universums* im Jahre 1841, aus der Feder des deutsch-tschechischen Journalisten Franz Klutschak, der ihn den »Golam« nennt. Das schließt nicht aus, daß Geschichten von Rabbi Löw und dem Golem schon lange mündlich in der Prager Judenschaft und anderswo kursierten, und die Hypothese wird nicht ganz falsch sein, daß es alternative Gruppen wie die Sabbatianer, Frankisten oder vor allem die Chassidim waren, die Rabbi Löw für ihre Tradition in Anspruch nehmen wollten und ihm deshalb einen Golem zuschrieben. Die erste Geschichtensammlung der Prager deutsch-jüdischen Literatur, die 1847 erschienenen *Sippurim,* sind jedenfalls eindeutig und offen in ihrer aufklärerischen Polemik gegen das Kabbalistisch-Mystische, welches das Bild des Rabbi Löw schon zu ihrer Zeit zu überwuchern drohte.

Diese *Sippurim* waren eine zuerst in Lieferungen und dann in einzelnen Bänden vom Verleger Wolf Pascheles publizierte Sammlung von Geschichten, Märchen und Biograpien berühmter Juden, und sie sind nicht zuletzt deshalb von historischer Bedeutung, weil sie die ersten Bände einer Prager jüdischen Literatur deutscher Sprache konstituieren, und zwar im Geiste der Halacha oder Moses Mendelssohns Berliner Aufklärung. Die jungen Schriftsteller, die eben von der Universität kamen, oft Mediziner und Juristen, hatten es nicht einfach mit dem alten Wunderbaren, das sie erzählen wollten, und wählten verschiedene Verfahren, um das Interessante zu rationalisieren. Die Sympathien der *Sippurim* sind durchaus auf der Seite der aufgeklärten Rabbiner; ihr Ideal ist nicht der gelehrte Silbenstecher, der sich im Foliantenstaub »hinter die Talmud-

schanze zurückzieht«, sondern ein hilfreicher Mensch, und ihre Polemik richtet sich gegen »eine der gesunden Vernunft widersprechenden Mystik, die sich wie eine chinesische Mauer von allem Fortschritt, aller Kultur und aller Wissenschaft absperrt«. Die *Sippurim* begnügen sich mit kurzen narrativen Hinweisen auf die Golemlegende (sie liegt offenbar unter dem Niveau der Aufklärer); und ihr Rabbi Löw warnt in einer didaktischen Geschichte einen Adeligen ausdrücklich davor, die Kabbala zu studieren. Eine andere Szene, die auch in Paul Wegeners Film erscheint, zeigt Rabbi Löw, wie er auf Wunsch des Kaisers die patriarchalischen Gestalten der jüdischen Geschichte zur Erscheinung bringt. Der Erzähler denkt aber nicht daran, dem Zauber zum Opfer zu fallen, und er meint in einer skeptischen Bemerkung, Rabbi Löw hätte einfach eine Laterna Magica benutzt und sei also wohl der kluge Erfinder dieses technischen Spielzeugs.

Die Versuche, den Fundamentalisten Rabbi Löw, als Schöpfer eines Golem, Jahrhunderte später in einen *Zaddik* zu verwandeln, der magischer Krafte fähig war und seine Weisheit aus der kabbalistischen Tradition schöpfte, wiederholt sich in den neueren Bemühungen in Amerika und in der Bundesrepublik, den Prager Juristen Franz Kafka als jüdischen Schriftsteller zu interpretieren, der, in einiger Ferne von der rabbinischen Tradition, in seiner Epik und in seinen Aphorismen nach einem alternativen jüdischen Glauben sucht, welcher der Kabbala und dem chassidischen Herkommen nahe steht oder gar von ihm abhängt. Ich meine den Essay Harold Blooms, der in seiner fast prophetischen Apodiktik kein Streitgespräch zuläßt, und die nuancierte neue Arbeit Karl Erich Grötzingers über Kafka und die Kabbala – ein belesenes Buch, das im Nachweis der Analogien überzeugt und eben dort, wo es auf die Frage der Quellen und deren Vermittlungen eingeht, den deutlichsten Beweis erbringt, daß Kafka die Mystik der Kabbala und der Chassidim nicht in Prag vorfand und sie nur durch Freunde kennenlernte, die selbst aus dem osteuropäischen Schtetl stammten oder die alternative religiöse Tradition, im Gegensatz zur Prager Assimilation, dort an Ort und Stelle gesucht hatten. Der eine Mittler ist der jiddische Schriftsteller und Schauspieler Jizchak Löwy, der mit dem jiddischen Theater in Prag gastierte und Kafka, der ihn sehr bewunderte, seine Erfahrungen und Geschichten erzählte (wahrscheinlich im Jahre 1911), und der andere war, wahrscheinlich seit 1915, Jiří Langer, der nach Belz in Galizien gegangen war, um dort zu studieren und dann, zum Schrecken seiner assimilierten Familie, im chassidischen Gewande am Prager Hauptbahnhof einzutreffen. Sein Bruder František war General der tschechoslowakischen Auslandslegionen und ein bekannter tschechischer Dramatiker. Analogien zu chassidischen Volksgeschichten sind in Kafkas Epik gewiß zu finden, aber er hat die Quellen, die selbst wieder der Weltfolklore angehören, nicht in Prag gefunden und mußte die osteuropäische

Tradition eben deshalb importieren, weil ihre Volkstümlichkeit und ihre religiöse Intensität in Prag lange nicht mehr zu Hause gewesen waren.

In den geheimnisvollen Prager Geschichten wirkt Rabbi Löw zugleich mit seinem kaiserlichen Mitmystiker Rudolf auf dem Hradschin. Burg und Judenstadt rücken zueinander, wie in Paul Wegeners Golemfilm; und selbst wenn die persönliche Begegnung des Kaisers (sein Beichtvater Johann Pistorius war ein gelehrter Kenner der Kabbala) mit dem Rabbi im Februar 1592 Fiktion sein sollte, ist sie von notwendig emblematischer Bedeutung. Es ist unmöglich, gegen Rudolfs alchemistische und magische Interessen zu polemisieren oder sie gar ignorieren zu wollen; im Alchemistengäßchen wohnten allerdings keine Alchemisten, wie André Breton und die Reiseführer behaupten, sondern bescheidene Kammerdiener, Lakaien und Leibjäger (die Alchemisten hatten ihre Laboratorien in den Häusern und Palästen der großen Herren). Die Macht und das Geld des Kaisers zogen eine internationale Elite von ungewöhnlichen Denkern, Künstlern und Wissenschaftlern, im Sinne der Renaissance, nach Prag, die weder vor noch nach Rudolf ihresgleichen hatte, die problematischen Figuren nicht ausgeschlossen. Die österreichischen Erzherzöge schrieben im Jahre 1606 ein kollektives Memorandum, in dem sie behaupten, »Ihre Majestät sei nur an Zaubereien, Alchemisten, Kabbalisten und ähnlichen Leuten interessiert«, und Prager Geschichten und Romane haben diese Anklagen stets für bare Münze genommen. Rudolf hatte seine persönlichen Probleme (der Streit darüber, ob er melancholisch, manisch-depressiv oder gar syphilitisch war, dürfte andauern), aber er war keinesfalls von Magie besessen. Er war von einer elementaren Neugier, was die Welt ist und was sie im Innersten zusammenhält, zog Denker an den Hof, die sich, wie er, an der Idee einer »Pansophie« inspirierten (den Glauben an eine Welt immanenter Harmonien erkennbarer Kräfte), und war den religiösen Eiferern und dem päpstlichen Delegaten deshalb verdächtig, weil er eirenisch von einer Grundreligion träumte, die alle Bekenntnisse zu vereinigen vermöchte. Auffällig, wie viele der Ketzerei Verdächtige in Prag Aufnahme fanden, Giordano Bruno, der bedeutendste von ihnen, aber auch der entlaufene Dominikaner Paleologus (in Rom verbrannt im Jahre 1585) und Francesco Pucci, der im Jahre 1597 den nämlichen Tod fand.

In der Pansophie des 16. Jahrhunderts verbinden sich magische Gedanken über die Korrespondenz und Verwandlungsfähigkeit aller Weltkräfte und Elemente mit analytischen und systematischen Energien, und die Legendenbildung über Rudolfs Hof verdeckt die zukunftsträchtige wissenschaftliche Arbeit, die internationale und einheimische Gelehrte leisteten. Gewiß: die Engländer John Dee und Edward Kelley, von denen ganz Europa redete, sind merkwürdige Figuren (Kelley mehr als der gebildete Dee), und man sollte jene anderen nicht vergessen, die selbst in der

Alchemie die Kenntnis chemischer Elemente förderten, wie den Polen Sendivagius, oder die pansophischen Botaniker und Mineralogen, die in ihren lateinischen und bald ins Deutsche und Tschechische übersetzten Sammelbänden Pflanzen und Gesteine systematisch beschrieben. Nicht weniger deutlich sind die Verschränkungen von Alt und Neu in den Arbeiten der Astronomen Tycho Brahe und Johann Kepler, denen Rudolf im Schloß Benátky ein wissenschaftliches Observatorium zur Verfügung stellte, das Brahes Uraniborg bei Kopenhagen noch übertraf. Man sollte die Prager nicht vergessen, die an diesen wissenschaftlichen Arbeiten teilnahmen, in denen sich das Neue allmählich oder ruckweise aus dem Netz der alten Spekulationen befreite, so den Mathematiker und Leibarzt Rudolfs Tadeáš Hájek z Hájků, gestorben 1600, der astronomische, geographische und botanische Arbeiten produzierte und an einer Übersichtskarte der Prager Region arbeitete. Ein anderer Gelehrter jener Epoche war der Historiker, Mathematiker und Astronom Rabbi David Gans, ein Lieblingsschüler des Rabbi Löw, der selbst die neuen Wissenschaften in gewissen Grenzen zuließ und legitimierte. Gans nahm dreimal je eine Woche lang mit Tycho Brahe an den astronomischen Messungsarbeiten im Schloß Benátky teil, verwarf in seinen Schriften die Astrologie der Amateure und Scharlatane und bekannte sich zu Brahes These von einer Welt der planetarischen Bewegung, in welcher nur mehr Erde, Mond und Sonne aneinander gebunden sind. Ein bedeutender Prager Wissenschaftler der rudolfinischen Epoche, dem man allerdings magische Interessen nicht nachsagen kann, war der in Breslau geborene slowakische Arzt Jan Jessenius, ein Anatom ersten Ranges, der auch heliozentrischen Ideen anzuhängen begann, eine Schrift Savonarolas edierte und, im Jahre 1606, an der Prager Universität die erste Leichensektion durchführte und sie lateinisch beschrieb. Jessenius, vielleicht ein illustrer Vorfahre Milena Jesenskás, der Freundin Kafkas, war unter der Gruppe der aufständischen Herren, welche man im Jahre 1621 nach der Schlacht am Weißen Berg auf dem Altstädter Ring hinrichtete, und die Legende von der Rudolfinischen Magie ist wenig geeignet, das Gedächtnis solcher Wissenschaftler zu bewahren.

In der Mythenbildung vom geheimnisvollen Zeitalter des Rabbi Löw, Rudolfs II. und des Golem sind spätere Fiktionen des *fin-de-siècle*, die Bilder vom phantastischen Prag entfalten, popularisieren und vermitteln, von besonderer Bedeutung. In Reiseberichten, Briefen und Novellen des späteren 19. Jahrhunderts beginnt sich die neue Legendenbildung vorzubereiten, als Erzählung von einer merkwürdigen, metaphysischen und dunklen Stadt, in der Kathedralen und Synagogen ihre alte Strenge bewahren und ebenso wie der alte jüdische Friedhof (welcher gar nicht der älteste ist, denn der stammt aus dem 13. Jahrhundert und befand sich am St. Martins-Újezd auf dem Gebiet der zukünftigen Neustadt) die Phantasie

ganz besonders erregen und irritieren. Zu den intelligentesten Besuchern der Stadt zählten im Jahre 1858 George Eliot, die Autorin von »Middlemarch«, und ihr Freund George Henry Lewes, der erste Biograph Goethes, die in ihren Briefen und Niederschriften immer wieder auf Prag und die Judenstadt zu sprechen kamen; und zehn Jahre später schrieb Wilhelm Raabe die wehmütige Erzählung »Holunderblüte« (1868), in welcher ein junger deutscher Student aus Wien das schöne Prager Judenmädchen Jemima liebt; auch ein Stück Friedhofspoesie. Im gleichen Jahre bemächtigte sich (wie der amerikanische Germanist Jeffrey Sammons gezeigt hat) der radikale Antisemitismus des Prager Motivs. Der Schriftsteller Hermann Goedsche, Mitarbeiter der Berliner konservativen *Kreuz-Zeitung,* begann unter dem Namen »Sir John Retcliffe« seinen historischen Schmöker »Biarritz« über den Fürsten Bismarck und Napoleon III. zu publizieren und beschrieb schon im ersten Bande, wie sich die Delegaten der zwölf israelitischen Stämme, unter ihnen der Ewige Jude als dreizehnter, auf dem alten Prager Friedhof zusammenfinden, um ihre zukünftige Weltherrschaft zu diskutieren und ihre Berichte in einem Dokument festzuhalten, das unter dem Titel »Protokolle der Weisen von Zion« in das Inventar des Antisemitismus und Faschismus einverleibt wurde, von der russischen Geheimpolizei bis Henry Ford; auch eine unverwelkende Giftblüte der Prager Magie.

Nach dieser Vorbereitung vollzieht sich die neuere Kristallisation des Mythos vom phantastischen Prag in einer Gruppe oder gar kleinen Bibliothek von Romanen des europäischen *fin-de-siècle,* darunter Francis Marion Crawfords »The Witch of Prague« (Die Hexe von Prag), 1890 erschienen und geschrieben von einem populären amerikanischen Unterhaltungsschriftsteller, der es vorzog, in Italien oder München zu leben; Rainer Maria Rilkes »König Bohusch« von 1899, die erste seiner beiden Prager Geschichten; der 1900 erschienene Roman »Gotická duše« (Die gotische Seele) des tschechischen Dekadenten Jiří Karásek ze Lvovic, der die Prager Nationalkleinbürger durch seine sinnlichen Geschichten provozierte; Guillaume Apollinaires »Le Passant de Prague« (Der Prager Spaziergänger) von 1903, eine Kurzgeschichte von wenigen Seiten, welche die epochalsten Wirkungen in der Sensibilität der französischen und tschechischen Surrealisten nach sich zog, und Gustav Meyrinks »Golem« von 1915, ein spätes und eklektisches Kompendium aller möglichen okkulten, mystischen und Kriminalmotive und ein Welterfolg zugleich. Diese Autoren, ob sie das wußten oder nicht, unternahmen den Versuch, den älteren Schauerroman (man darf ihn auch *the gothic novel* oder schwarzromantisch nennen) in Prag zu lokalisieren. Der Prozeß der Lokalisierung war in Prag einfacher und gründlicher zu bewältigen als in München oder Berlin, denn die Schriftsteller waren in der vorteilhaften Lage, lang tradierte

»So sind Sie glücklich, wieder in Prag zu sein?« fragte Kafka. »Es ist ein melancholischer Ort. Aber Sie lachen, als ob Sie den Anblick dieser schwarzen Häuser, des grauen Schnees und der schweigsamen Menschen wirklich liebten.«

»Wie könnte ein Ort melancholisch sein? Der Sitz der Melancholie ist die Leber. Stellen Sie sich eine Stadt mit einer Leber vor – aus Ziegeln und Mörtel, aus Stein und Zement, ein gewaltiges Mauerwerk in ihrer Mitte begraben, wie ein enormer Fetisch, der einen mysteriösen Einfluß auf die Gesundheit der Stadt ausübt – nur so können Sie sich eine Stadt vorstellen, die an Melancholie leidet.« »Wie absurd«, sagte Kafka.

*

Prag ist nach dem Prinzip des menschlichen Gehirns konstruiert, ein Gewirr aus winkeligen Gassen, dunklen Wegen und düsteren Toren, die alle irgendwohin führen oder nirgendwohin. Seine Topographie führt seine Einwohner ebenso in die Irre wie die Windungen des Gehirns die Gedanken, die dort wohnen. Manchmal dürfen sie, nachdem sie geduldig nach dem Licht des Tages gesucht haben, in eine elegante und breite Straße hinaustreten, wo die letzte Mode des Denkens in hell erleuchteten Auslagen und Schaufenstern zum Verkauf ausliegt; ein andermal geraten sie in dunkle, schmutzige Hinterhöfe, wo das elende Ich seine sieche Existenz in der engen Mietskammer seines irdischen Daseins beschließt.

*

Die Fenster des ersten und zweiten Stockwerkes sind von gewaltigen Heiligenfiguren flankiert, die in merkwürdig verzerrten Gebärden hervortreten, schwarz vom Staub der Epochen, so schwarz wie ganz Prag schwarz ist vom Rauch der böhmischen Kohle, schwarz vom dunklen und feuchten Nebel vieler Herbste, von den grausam versteinerten Frösten hunderter Winter.

*

Dann legte er die Hand an den Klingelzug. Er war darauf gefaßt, das harte Geräusch scheppernden Metalls zu hören, und war überrascht von der silbernen Klarheit und der melodischen Qualität des Klingeltones, der an sein Ohr drang. Er war erfreut und nahm den freundlichen Eindruck unbewußt als gütiges Omen. Das schwere Tor schwang wie im Augenblick zurück, und er fand sich einem hochgewachsenen Türhüter gegenüber, in grünfarbener Livree und mit goldenen Bordüren; die ungewöhnliche Gestalt schien noch merkwürdiger durch den prächtigen Silberbart, der fast bis zum Gürtel hinabwallte. Der Türhüter lüftete seinen schweren Dreispitz und hielt ihn beiseite, trat ein wenig zurück und ließ den Besucher eintreten.

Passagen aus Francis Marion Crawford, The Witch of Prague (1890). Deutsch von Peter Demetz.

historische und legendäre Motive mobilisieren zu können und ihre Sache durch Antezedenten zu stärken. Prag war ein schauriger Ort, eben weil es schon lokale Schauergeschichten gab, und zu den alten wie den neuen gehörten ein fester Personenstand – der Golem, der Ewige Jude, Rabbi Löw, Rudolf II. – und besondere Szenarien und Kulissen, winkelige Straßen, abgelegene Orte, Klöster, Synagogen, Friedhöfe und Gefängnisse, dazu schicksalhafte Begegnungen, melodramatische Todesfälle, okkulte Kräfte und die jüdisch-exotischen Ingredienzen, die auch die Antisemiten nicht missen wollten.

Crawfords Roman »The Witch of Prague«, zu seiner Zeit außerordentlich populär in England und Amerika und auch auf dem europäischen Kontinent in einer billigen Tauchnitzausgabe erhältlich, ist ein gutes Beispiel für den Prager Schauerroman des *fin-de-siècle*. Ich will die komplizierten Vorgänge nicht nacherzählen, aber auch nicht ganz verschweigen: Es handelt sich um einen weltreisenden Gentleman, der seine Beatrice sucht (er hat sie geliebt und verloren), und auf der Suche nach ihr in die Hände und Umarmungen einer Prager *femme fatale* names Únorna fällt (tschechisch *únor* – Februar, die Norne Februaria), die ihm in der Hypnose vortäuscht, Beatrice zu sein. Das könnte auch vom jungen Schnitzler herrühren, aber Crawford kompliziert die Verhältnisse durch einen geheimnisvollen Araber, der mit Mumien experimentiert, und einem blassen jungen Mann namens Israel Kafka, der die fatale Unorna liebt, die ihm ihrerseits Blut aus den Adern zapft, um dem Araber weitere Experimente zu ermöglichen. Dem Amerikaner ist nicht ganz wohl bei dem allzu wunderbaren Okkulten, und er löst es zuletzt, wie übrigens auch der Tscheche Jakub Arbes, einer der Prager Erfinder der Science-fiction, ins Rationale auf, indem er in einer Fußnote erklärt, daß Unornas hypnotische Kräfte rein wissenschaftlich zu erklären seien, wie man bei Professor Kraft-Ebbing im Buche über die Hypnose nachlesen kann. Immerhin: Crawford hat sich in Prag aufgehalten, versteht einige Brocken Tschechisch, und um die atmosphärische Darstellung Prags sollte ihn selbst Gustav Meyrink beneiden, der seine Prager Schilderungen zumeist den Deskriptionen der Londoner Slums von Charles Dickens entnahm, den er ausgezeichnet übersetzt hatte. »Prag«, so schreibt Crawford, »ist nach dem Prinzip des menschlichen Gehirnes konstruiert, ein Gewirr von winkeligen Gassen, dunklen Wegen und düsteren Toren, die alle irgendwohin führen oder nirgendwohin.«

Die Prager *fin-de-siècle*-Autoren Jiří Karásek ze Lvovic und Rainer Maria Rilke waren miteinander befreundet (Rilke soll mit Karásek sogar tschechisch parliert haben), und das zeigt sich im Roman »Die gotische Seele« und in der Erzählung »König Bohusch«, die beide, anders als die üblichen Prag-Schmöker, an die mystischen Karmeliterinnen erinnern, in

Prag oft Barnabitky genannt. Der junge Rilke schickt seinen buckligen Träumer Bohusch, der sich in eine geheimnisvolle Konspiration verwickelt, auf Friedhöfe und in Klöster, wo die Karmeliterinnen, so schreibt er, hinter »grausamen Mauern ihr stummes Sterben haben, auch untereinander nie ein Wort tauschen (…) und ihre von langen Gebeten zerrissenen

> … seine Seele verlor sich in phantastischen Träumen … es war ihm, als blickte er durch ein dichtes Gitter … als sehe er die fürchterliche Glut von Blicken, die für alles Irdische abgestorben waren. Er sah verzweifelte Gesten und jene ruckartigen Posen, mit denen wir uns die plötzlichen Bewegungen zum Leben erwachender Leichname vorstellen. Nicht ein einziges Aufschluchzen aber durchbrach das Grabesschweigen der Münder, die sich dem ewigen Schweigen anverlobt hatten. Das war der schreckliche Schrei des Schweigens, der durch das dichte Altargitter zu ihm drang …Wessen sind die Küsse, die jetzt auf den schmalen bleichen Lippen brennen, wessen der Atem, der die mageren Gesichter umwölkt? Die Brüste schwellen in lang erwarteter Seligkeit. Die Augen flammen zu Bränden wahnsinniger Leidenschaften auf. Auf den Knien schleppen sich die Büßerinnen zum großen Kreuz. Ihre Hände greifen nach Seiner heiligen Nacktheit. In heiligem Krampf werfen sie sich auf die Brust des zu Tode Gemarterten. Und ihre Herzen schlagen gegen die steinerne Brust. Und das steinerne Herz, belebt im plötzlichen Staunen, zittert in Schlägen, von denen man jeden einzelnen zählen kann. Der Strom des Blutes weckt den toten Leib, man fühlt, wie sich die Adern straffen und das ganze Fleisch des Gemarterten durchbeben. Zuletzt stürzt der Leib der Büßerin, in einer mit Schmerz gemischten Lust, bewußtlos auf das kalte Pflaster.
>
> *Aus Jiří Karásek ze Lvovic, Gotická duše (Die Gotische Seele, 1900). Deutsch von Peter Demetz.*

Nächte in den Brettersärgen überstehen mußten.« Karásek nennt die berühmte Maria Elekta di Giesù bei Namen, steigert die Legende ins Mystisch-Erotische und erzählt eine Szene unerhörter Selbstpeinigungen und Wonnen, »im Wahnsinn ihrer ekstatischen Freuden, die mit Schmerzen vermischt waren, schleppten sich die Büßerinnen zum Kruzifix, und dann war nichts mehr zu sehen als eine Masse von Leibern, die auf dem Pflaster der Kirche lag«. Deutsche Kolporteure der Prager Legenden gehen zumeist auf Gustav Meyrink zurück, aber die neue tschechische Poesie beruft sich seit 1919 auf Guillaume Apollinaires »Le Passant de Prague«, eine luzide, heitere, fast ironische Reisegeschichte, in der Apollinaire erzählt, wie er, *près d'un urinoir,* dem Ewigen Juden begegnet. Der alte Mann ist lebhaft, fröhlich und geschwätzig, begleitet den jungen französischen Reisenden auf Spaziergängen durch die Stadt, auch die verrufenen Nachtlokale (eine Ungarin des horizontalen Gewerbes weiß die Mannes-

kraft des Greises nicht genug zu rühmen, *il a marché tout le temps).* Er zitiert alle Autoren, die je über ihn geschrieben haben, und sieht auch den Verhängnissen, die ihm alle hundert Jahre einmal begegnen, mit unverwüstlichem Gleichmut entgegen. Eine ganze Generation der talentiertesten tschechischen Poetisten und Surrealisten hat sich bemüht, diese Prager Spaziergänge geradezu als Ritual praktisch und poetisch zu wiederholen und Apollinaires Prager Impressionen zu zitieren. Als André Breton im Vorfrühling 1935 nach Prag kam, um seine surrealistischen Freunde zu unterstützen, rühmte er die Stadt Prag, bekannt durch ihren »legendären Zauber«, als »magische Hauptstadt des alten Europa«, und seine Freunde, die tschechischen Surrealisten, die ja genau wußten, daß er im Zweiten Manifest des Surrealismus (1930) Analogien zwischen Alchemie, Kabbala und Surrealismus gezogen hatte, fühlten sich in ihrer poetischen Theorie und Praxis gestärkt. Sie vergaßen auch rasch, welche Begrenzungen sein Bild des magischen Prag implizierte – es war die Hauptstadt des *alten* Europa (Paris war die Metropole des neuen), und die Stadt schien nur magisch zu sein, wenn man »von allen geographischen, historischen und ökonomischen Erwägungen« absah und sie »aus der Entfernung betrachtete«. Die tschechischen Surrealisten interpretierten das Kompliment buchstäblich, aber als Fragment, ohne auf seine Begrenzungen eingehen zu wollen, und wer heute vom magischen Prag spricht, zitiert Breton oder eigentlich die *productive misreadings* der Prager Surrealisten, und das gilt auch für Ripellinos »Praga Magica«.

3.

Von den vielen Eigenschaftswörtern, die man mit dem Namen der Stadt verband, ist »magisch« das allerjüngste, dem andere viel früher vorausgingen, unter anderen das »goldene« Prag oder *Zlatá Praha*. Deutschen Ohren klingt das besonders deutsch (wohl auch in Erinnerung an den gleichnamigen, in den letzten Kriegsjahren gedrehten Ufa-Film), aber die Wendung *Zlatá Praha* ist eng mit einer 1882 gehaltenen berühmten Rede des Prager tschechischen Bürgermeisters Tomáš Černý verknüpft (das goldene Prag als das slawische Prag), mit dem Aufstieg der jungtschechischen Partei im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und zugleich mit dem Titel einer populären Familienzeitschrift analoger Ideologie. Das Wort vom magischen Prag, wie es Ripellino popularisierte, funktionierte jedenfalls auf doppelte Weise, vor und nach der sanften Machtübernahme. Das Buch erfüllte seine, oder eine, besondere Funktion schon vor der Machtübernahme, oder genauer gesagt, in der Epoche der sogenannten »Normalisierung«, in welcher die spätstalinistischen Konservativen jede Erinnerung an den »Prager Frühling« tilgen wollten, auf höchst gelehrte, aber auch asso-

ziativ private Weise. Ripellino nannte Prag »eine Brutstätte des Gespensterwesens, einen Tummelplatz der Hexenmeister«, aber auch einen Ort der »Einsamkeit, Angst und Verlorenheit« und lieferte den nach 1968 verfolgten reformkommunistischen Schriftstellern und Intellektuellen und ihren Freunden im Dissens einen Kompensationsmythos, der es ihnen gestattete, sich zur Fraktion der Phantasie und gegen die herrschende Bürokratie zu melden und dabei die internationale Tradition der einst

Die Stadt der Türme

Hunderttürmiges Prag
Mit den Fingern aller Heiligen
Mit den Fingern der Meineide
Mit den Fingern des Feuers und des Schneegrießes
Mit den Fingern eines Musikers
Mit den brennenden Fingern rücklings liegender Frauen
Mit Fingern die die Sterne berühren
Auf der Rechenmaschine der Nacht
Mit Fingern aus denen der Abend sprudelt mit gefalteten Fingern
Mit Fingern ohne Nägel
Mit Fingern der kleinsten Kinder und spitzer Grashalme
Mit Fingern eines Maifriedhofs
Mit Fingern von Bettlerinnen und einer ganzen Klasse
Mit den Fingern von Blitz und Donner
Mit den Fingern der Herbstzeitlosen
Mit den Fingern des Hradschins und alter Harfenistinnen
Mit Fingern aus Gold
Mit Fingern die die Amsel anpfeift und der Sturm
Mit Fingern von Kriegshäfen und Tanzstunden
Mit Mumienfingern
Mit den Fingern der letzten Tage von Herkulaneum und
der untergehenden Atlantis
Mit den Fingern des Spargels
Mit den Fingern vierziggrädiger Fieber
Und des gefrorenen Waldes
Mit Fingern ohne Handschuh
Mit Fingern auf die sich eine Biene gesetzt hat
Mit den Fingern der Lärchenbäume
Mit Fingern die ein Flageolett hervorlocken
Im Orchester der Nächte
Mit den Fingern von Falschspielern
Und eines Nadelkissens
Mit Rheumafingern
Mit Erdbeerfingern

Mit den Fingern einer Windmühle und eines Holunderstraußes
Mit Quellwasserfingern mit Bambusfingern
Mit Fingern eines Vierblatts und alter Klöster
Mit Schlemmkreidefingern
Mit Fingern der Kuckucksuhren und des Weihnachtsbaumes
Mit drohenden Fingern
Mit Fingern die ein fortfliegender Vogel berührt hat
Mit den Fingern des Abendläutens und eines alten Taubenschlages
Mit den Fingern der Inquisition
Mit angefeuchteten Fingern mit denen man den Wind mißt
Mit den Fingern eines Totengräbers
Mit den Fingern eines Ringdiebs
An einer Hand die weissagt
An einer Hand einer Okarina
Mit den Fingern von Kaminfegern und einer Lorette
Mit den Fingern von Rhododendren und der Fontäne
auf dem Kopf eines Pfauen
Mit den Fingern von Sünderinnen
Mit den gebräunten Fingern der reifenden Gerste und
dem Aussichtsturm auf dem Laurenziberg
Mit Korallenmorgenfingern
Mit Fingern die in die Höhe weisen
Mit den abgehackten Fingern des Regens und
der Teinkirche auf dem Handschuh der Dämmerungen
Mit den Fingern einer entweihten Hostie
Mit den Fingern der Inspiration
Mit langen gelenklosen Fingern
Mit den Fingern mit denen ich dieses Gedicht schreibe

Vítězslav Nezvals Gedicht stammt aus dem Jahre 1936. Deutsch von Johannes Schröpfer.

revolutionären Avantgarde gegen die lokale und farblose Literatur des Systems auszuspielen. In die *Praga magica* regredierend, ergriffen die tschechischen Schriftsteller die imaginative Möglichkeit, die alte Stadt den prosaischen und rücksichtslosen Planern, die eine Autobahn quer durch das Zentrum führten, zu entreißen und sie als ästhetischen Ort zumindest im Geiste zu restaurieren. Dieser Kompensationsmythos hat aber seine Grenzen, die im Buche Ripellinos deutlich sichtbar sind; die Erinnerung an die authentische Mystik der Kirchen und Religionen ist ausgelöscht, und Ripellino vernachlässigt die Konflikte der trotzkistischen tschechischen Surrealisten mit der KPTsch-Parteiorthodoxie. In seinem magischen Prag ist ein Hilferuf der Poeten hörbar, die in der Epoche der »Normali-

sierung« zu ersticken drohten, und es ist das große Verdienst Ripellinos, die internationale Leserschaft wieder auf Dichter wie Nezval und Holan aufmerksam gemacht zu haben (von Jan Zahradnílek, dem katholischen Dichter, der neun Jahre im Kerker saß und fünf Monate nach seiner Entlassung starb, ist weniger die Rede).

Nach 1989 laufen die Bilder vom magischen Prag allerdings in Gefahr, Barrieren zu bilden und einer Nostalgie zu dienen, die Schwierigkeiten hat, sich im neuen Durcheinander der Ideen zu orientieren. Diese Nostalgie zieht es deshalb vor, sich in eine fiktive Vergangenheit zurückzulehnen, die gerade in ihrer Enge und Dunkelheit freundlicher zu sein scheint als eine chaotische, tagesgraue, unvorhersehbare und kalte Gegenwart, die vernüftige Urteile fordert. In allem Reichtum ist das magische Prag eine arme Stadt, denn sie lebt ohne Hussiten, ohne die tschechischen und die deutschen Aufklärer, ohne den liberalen Polemiker Karel Havlíček-Borovský, ohne die deutschen und jüdischen Expressionisten, ohne die kubistische und konstruktivistische Architektur, ohne T.G. Masaryk, der so lange auf dem Hradschin residierte, und ohne die anderen Prager Philosophen, von Bernard Bolzano bis Emanuel Rádl und Jan Patočka.

Die Nostalgie nach dem magischen Prag dient jetzt der Camouflage eines romantischen Antikapitalismus, ist aber zugleich selbst zu einer Ware geworden, die man in Reisebüros, Stadtführungen, Ansichtskarten, Veranstaltungen und T-Shirts an die Touristen verhökert. Indem die Nostalgie die Aufmerksamkeit auf die enge Altstadt und den schmalen Königsweg konzentriert, versperrt sie den Hunderttausenden von Reisenden den Weg in jene Stadtbezirke, in der die Prager alltäglich leben. Sie ist jetzt zu einem Mythos der Berührungsängste vor einer Mit den Fingern der Medien wieder offenen, analytischen und beweglicheren Welt geworden, *Rühr mich nicht an!*

Sylvie Germain

DAS GROSSE SPIEL

So komisch es sein mag, der alltägliche Vorgang, seinen dicken Bauch zu sehen, löste bei Prokop eine geistige Umwälzung aus. Eine unsichtbare, unhörbare Umwälzung; kein Ansturm von Bildern erfolgte, kein poetisch philosophisches Gespinst entbreitete sich in seinem Geist, der sonst doch so leicht ins Schweifen und Streunen jeglicher Art, obendrein in Farben und Tönen, geriet. Prokop wurde von der nüchternsten und verschwiegensten inneren Umwälzung erfaßt. Aber auch der nachhaltigsten.

Prokop Poupa hatte nie viel von sich hergemacht, wenigstens seit er ganz im Erwachsenenalter stand. Wie groß die Dummheit und Eitelkeit der Menschen waren, hatte er früh und rasch erkannt; fern aller Überheblichkeit, wußte er, daß er nicht besser war als andere. Und seitdem er seinen Mitbürgern die Gehsteige kehrte und die Treppenhäuser wischte, hatten sich sein Stolz endgültig entschlackt und seine Empfindlichkeit abgeschliffen. Bis auf eine kleine Krise dann und wann.

Jetzt aber hatte der Abstand zu sich selbst eine neue Stufe erreicht; genauer gesagt, handelte es sich um eine neue Sichtweise. Prokop sah sich auf einmal mit anderen Augen. Mit zugleich scharfsinnigeren und naiveren Augen; mit Fühleraugen, die sich durchs Dunkel tasteten.

Plötzlich durchdrang er seine Fleischesmassen und prüfte sein Gewicht; nicht das Gewicht seines leiblichen Körpers, das ihm jede beliebige Waage mit annähernd hundert Kilo anzeigen konnte, sondern seines Daseins. Das aber ließ sich in Ziffern nicht ausdrücken, denn es neigte sich nach dem negativen Unendlichen. Und dieser Ausschlag zum Nichts hin trieb seinen Geist nun um und um; er begriff sich selbst nicht mehr, wie wenn ein kleines Kind auf einen ganz täppischen, unförmigen Käfer trifft, den es nicht kennt. Was ist das für ein sonderbares und beängstigendes Tierchen? Kriecht oder krabbelt es, fliegt es oder watet im Schlamm oder springt es? Kann es stechen, beißen, saugen oder kratzen? Ist es schädlich oder harmlos? Singt, kreischt oder zirpt es? Ist es haltbar oder zerbrechlich? Oder ist es etwa ein bißchen von alledem zugleich?

Immerhin müßte so ein beunruhigendes Tierchen doch aber eine Daseinsberechtigung haben. Das dicke Tierchen Prokop Poupa stak in schrecklichen Zweifeln.

Dergestalt mit seinem neuen Blick eines auf Mißbildungen geeichten Insektenforschers ausgestattet, sah Prokop alles anders. Vornehmlich Dinge und Menschen erschienen ihm neuerdings gröblich verzerrt; Wuchs, Umfang und Größe kamen ihm bisweilen ins Monströse gesteigert vor. Als er nun seinen Freund Alois Pípal besuchte, bot sich ihm eine Gelegenheit, das Wirken seiner durcheinandergeratenen Optik zu erleben.

Jedesmal wenn Prokop zu Alois kam, veranstaltete der ihm zu Ehren, was er »das große Spiel« nannte, das heißt, er ließ alle seine elektrischen Züge fahren. Das Vergnügen, dem großen Spiel beizuwohnen, war stets das gleiche, zumal Alois seine Kreise immer wieder umbaute und das Dekorum veränderte.

Die große Eisenbahnanlage nahm das ganze Wohnzimmer ein, so daß man sich darin nur mit äußerster Vorsicht, auf Zehenspitzen, bewegen konnte. Schienenstränge schlängelten sich durch eine wunderbare Landschaft aus Pappmachébergen und -hügeln, die mit weißem Lack beschneit und mit Wäldern aus getrockneten Disteln, Federn und Zwergkakteen bepflanzt waren. Über Täler und Hänge erstreckten sich Dörfer mit Häusern und Kirchen aus bemaltem Holz. Zwischen Marktflecken und Weilern zogen sich gewundene Wege hin, mit Sand oder feinem Grus bedeckt. Sogar einen Miniatursee gab es, angelegt mittels einer ovalen Schüssel, die tief genug war, daß ein paar winzige Fische darin schwimmen konnten.

Und es gab Bahnhöfe, fünf insgesamt, jeweils verschieden in Bauweise und Stil, sämtlich von Alois aus bemaltem oder bestreutem Sperrholz gebastelt. Am schönsten war der, den er genau nach dem Vorbild des Bahnhofs Vysehrad gebaut hatte; da fehlte die Statue des weißen Löwen nicht, der vor dem Portal seine unnütze Wacht hält, und nicht die ringsum halb brachliegenden Gärtchen mit der kleinen Holzbude am Ende.

Am interessantesten war der Bahnhof Hrabal, benannt nach dessen Roman »Liebe nach Fahrplan«; zur Bebilderung des Buches hatte Alois natürlich die Szene gewählt, wo die reizende Telegrafistin Zdenička ihre nackte Kehrseite zeigt, die ihr der Fahrdienstleiter Hubička über und über mit Dienststempeln verziert hat. Mitten auf dem Bahnsteig also stellte eine kleine Puppe ohne Höschen ihren anmutigen bestempelten Hintern zur Schau.

Die Eisenbahnwelt war aber noch von allerhand anderen Personen bevölkert. Alois wechselte seine Figürchen je nach der Jahreszeit aus. So hatte er, da es Anfang Dezember war, zum Sankt Nikolaus eine ganze Reihe kleiner Engel und Teufel über das Land verteilt. Neben dem weißen Löwen vom Bahnhof Vyšehrad hatte jetzt ein Engelchen in einem blaßrosa Kreppapierkleid, hübsch mit zarten Gänsefedern beflügelt, den üblichen Platz des Fahrdienstleiters inne. Anstatt der Signalkelle hielt das Eisenbahnerengelchen seinen Heiligenschein in der Hand. Ein anderer Engel saß

zwischen zwei Teufelchen mit Hörnern und großen purpurroten Augen rittlings auf einem ebenerdigen Bahnübergang. Bald würden aber die Teufel aus dem Eisenbahnreich vertrieben werden, denn wenn sie auch zum Gefolge von Sankt Nikolaus gehören, so haben sie mit den heiligen drei Königen doch nichts zu tun. Bleiben durften nur die Engel, dazu würde eine morgenländische Schar das Dekor erobern, denn Alois verwandelte seine Anlage alljährlich in eine große Krippe. Damit erfuhr die Eisenbahnnarrheit von Alois dann ihre Apotheose; die Hügel wogten vor Schafherden, von Schäfern, Engeln und Bäuerinnen angeführt, die Berge überzogen sich mit vergoldeten und versilberten Wäldern, Ziegen und Lämmer begleiteten die Kamele der Könige aus dem fernen Orient, Hühner pickten die Sterne auf, die den Boden besäten, und die Puppe Zdenička verhüllte ausnahmsweise ihren niedlichen rosigen Hintern unter einem Spitzenunterrock. Der Bahnhof Vyšehrad war der göttliche Stall, und der weiße Löwe bewachte mit Ochs und Esel die strohgefüllte kleine Wiege.

Am Weihnachtsabend setzte Alois all seine Züge in Fahrt. Die Jungfrau Maria traf mit dem Sondermodell einer flammendroten alten Lokomotive ein, Joseph mit dem Orient-Express, auf den Plattformen der Güterzüge drängten sich traubenweis bunt durcheinander Engel, alte Frauen mit Schultertüchern und Eierkörben, Jubilierende mit hochgerissenen Armen, Fiedler und Pfeifer. Das Jesuskind aber hielt seinen feierlichen Einzug auf einer gelben Draisine. Alois dirigierte das Hin und Her all der Züge, die sich kreuzten, die Hügel hinanratterten, sich in die Tunnel gruben, ihre farbenreichen Wägelchen durch die einzig mit Kerzenschein erleuchtete Landschaft kutschierten. Über vierzehn Tage kamen sämtliche Kinder seiner Freunde und bewunderten das Schauspiel, das er immer aufs neue vollführte.

An dem Tag, als Prokop zu Besuch kam, weihte ihn Alois in seine neueste Erfindung ein. Er hatte beschlossen, daß alle sieben Kirchen auf den Hügeln und in den Tälern und auch der Wachturm der Burg, die über dem See mit den roten Fischen emporragte, Glöckchen erhalten sollten. Am Weihnachtsabend wollte er die Glöckchen nacheinander in Gang setzen, so daß die Draisine mit dem göttlichen Kind am Bahnhof und Stall Vyšehrad unter einem Schwall von Gebimmel einfahren würde.

Kauernd neben einem Berg, lauschte Prokop seinem Freund, während er mit den Augen die Bewegung der Züge verfolgte. Er fühlte sich wie Gulliver im Land Lilliput oder wie Pantagruel, ins Zeitalter der Elektrizität versetzt.

Im Nebenzimmer läutete das Telefon. Alois stand auf und verließ den Raum. Prokop war mit der Anlage um sich allein. Die Züge fuhren einer nach dem anderen langsamer, dann blieben sie stehen, nur eine schwarzgrüne Lokomotive sauste rastlos über die Schienen.

Die Stille wurde durch das Lokomotivengesumm nicht gestört, vielmehr erhöhte es sie. Etwas Verzauberndes ging von diesem Land aus Gips und Pappmaché aus. Es rief Prokop Rabelais' Passage des Vierten Buches ins Gedächtnis, in der er Pantagruels seltsame Schiffsreise nach einem Eisland erzählt, wo die Luft voll gefrorener Worte ist, gleich Zuckerkügelchen, die, wenn sie tauen, die Töne verschiedener Stimmen freigeben. So sandte auch die surrende Lokomotive durchsichtige Perlchen aus, in denen feine Töne sich ballten.

Es ist schon fatal, wenn ein zentnerschwerer Mann, der neben einer Miniaturlandschaft in der Hocke sitzt und Berge, Kirchen, Bahnhöfe und eine Menge Personnage mit seiner ganzen Massigkeit überragt, sich wie Pantagruel fühlt und sein Sinn für Proportionen dadurch eine Weile ins Wanken gerät. Für Prokop aber, der sich mit dem Ausdruck »obszöner Körper« herumplagte, steigerte sich das Wanken zum Schwindel.

Noch hatte die Weihnachtsgemeinde die Landschaft nicht eingenommen; die Besetzung bestand ausschließlich aus Engeln, so zart wie Reifblumen, und schwärzlichen Teufeln mit Rattenschwänzen, zwischen denen die freche Telegrafistin ihren bestempelten Hintern entblößte, als wolle sie allem und jedem sagen: »Seht her, wie ihr mich alle mal könnt!«

Aber wer oder was konnte sie wohl, die Schöne mit ihrem drallen Arsch – die Engelschöre oder das Gekreisch der Höllengeister, oder etwa die Zugpassagiere? Die ganze Welt, Himmel und Hölle, die Ewigkeit, Gut und Böse?

Prokop starrte mit verstörtem Blick auf Zdeničkas Hinterbacken, so wie er seinen eigenen Wanst betrachtet hatte. Und wieder war es ein Taumeln vor einem tiefen Abgrund. Ihm schien, als rührte er mit seinen ausgereckten Fühleraugen an die Haltlosigkeit seines Daseins.

Es war doch aber kein schändliches Dasein, nicht schändlicher als das Puppengesäß der Telegrafistin. Nur hatte er, genau wie sie, seine Zeit dazu gebraucht, in munterer Gedankenlosigkeit auf alles zu pfeifen – und worauf? Auf sein eigenes Heil.

Das Heil! Noch so ein Sprengsatz-Wort, das ihm jäh ins Bewußtsein drang, wie neulich das Wort Gott. Woher kamen diese verdammten erschreckenden Wörter? Aus der schwarzgrünen Lokomotive, die atemlos durchsichtige Perlen aus Tönen mit sich herumschleppte?

Prokop ließ seine Augen über die Lilliput-Landschaft schweifen, die sich zu seinen Füßen erstreckte, und ließ seine zagen Gedanken durch die Wüsten des Zweifels irren, die sich in seinem Geist auftaten. Denn alles galt gleichwertig – das Allerkleinste verwies auf das Allergrößte, das Nichtige auf das Absolute, das Gemeine auf das Heilige und das Lächerliche auf das Ernste. Alles galt gleichwertig, und nichts stand für sich allein. Die

nackten Hinterbacken der Puppe bestempelten Prokops Bewußtsein mit einem riesigen Fragezeichen. Er fühlte sich verloren; seine Gewohnheiten brachen ein, seine bewährten Anhaltspunkte erloschen, die paar Gewißheiten, die ihm geblieben waren, kippten um. Und er entdeckte, daß alles, was er bis zu diesem Tag irgend getan und gedacht hatte, ungenügend war, Staub und Schaum, und daß das Wesentliche erst vor ihm lag. Er mußte noch einmal bei Null anfangen. Aber was, wie und in welcher Richtung?

Was ging eigentlich in letzter Zeit vor? fragte sich Prokop benommen. Ein Blick, der unglücklicherweise auf seinen Bauch gefallen war, hatte ihn betroffen gemacht und in einen Strudel dunkler Grübeleien über Sinn und Bestimmung des Menschen gerissen; und jetzt jagte ihm der Anblick dieser Puppe mit dem fröhlichen Hintern blindlings Seelenängste ein. Wie weit sollte sich die Spinnerei, der er und seine Freunde sich eines Abends ergeben hatten, noch zur Beunruhigung auswachsen? Gab es diese guten Laren denn, die sie in ihre Wohnungen eingeladen hatten, der eine in seine Küche, der andere in seinen Keller, der dritte auf seinen Balkon oder auf den Abort, sollten sie den Ruf so pünktlich erhört haben? Nur, was waren das, genau genommen, für Schutzgeister? Anstatt der Wohnung Frieden zu bringen und sie zu behüten, machten sie sich anscheinend vielmehr den Spaß, Durcheinander und Ratlosigkeit zu säen. Sie schlugen das Alltägliche mit Fremdheit, den Humor mit Panik, das Vertraute mit Seltsamkeit, stießen alle Grenzen um; nichts schien das Wirkliche mehr vom Imaginären, die Zeit von der Ewigkeit zu trennen.

Das Heil, das Heil – worin bestand es, was hatte das eigentlich zu bedeuten? Wieso, zum Teufel, stahl sich diese Frage, die er sich nie in seinem nun mehr als ein halbes Jahrhundert währenden Leben gestellt hatte, plötzlich in sein Denken?

Als Alois, mit zwei geöffneten Bierflaschen, wieder ins Zimmer trat, sah er Prokop, wie er auf allen vieren mit dem Bauch die Berggipfel eindrückte, mit den Händen sich wackelig auf Wiesen stützte und dabei gebannt auf den Puppenhintern stierte. Alois lachte auf: »Du bist ja schlimmer als die Kinder«, sagte er, »wenn die meine Zdenička sehen, haben sie bloß noch Augen für ihren bestempelten Popo, und ich muß ihnen die Geschichte von dem Fahrdienstleiter und der Telegrafistin jedesmal von vorn erzählen.« – »Ich weiß«, pflichtete Prokop bei, während er sich schwerfällig aufrichtete, »du bist ein so guter Erzähler, daß du Olbram auf eine glänzende Idee gebracht hast; eines Tages hat der Bengel einer Klassenkameradin das Gesäß mit Schweinchen-Abziehbildern bepflastert. Das hat mir seitens ihrer Mutter vielleicht eine Kanonade eingehandelt.«

Sie setzten sich aufs Kanapee und tranken ihr Bier, während die Züge

aufs neue über die Gleise schnurrten. Hinter den Fensterscheiben begann feiner Schnee zu rieseln. Alois steuerte unverzüglich sein Hauptthema, das Theater, an. Wie immer landete er bei seinen Lieblingsautoren, Tschechow und Shakespeare. Als er das letztemal, vor rund zwanzig Jahren, auf der Bühne stand, hatte er den Onkel Wanja gespielt, und seitdem verfolgte ihn die Rolle. Er hatte die Texte des unglücklichen Wanja so viele Male hergesagt, daß sie zu seinen eigenen geworden waren. Seine Frau Markéta behauptete sogar, er spreche Onkel Wanjas Monologe oft nachts im Schlaf. Seit einiger Zeit beschäftigte ihn allerdings eine andere Figur – der König Lear. »Ich bin jetzt im richtigen Alter für die Rolle«, sagte Alois, seine weißen Haare zausend, »und vor allem fühle ich sie, ich fühle sie!« Den Text kannte er auswendig. »Das stimmt«, bekräftigte Markéta, »das nächtliche Repertoire hat gewechselt, aber nicht daß seine königliche Narrheit etwa Ruhe heißt. Wenn er nicht deklamiert, dann schnarcht er!«

Draußen schneite es weiter, und kreidiges Licht überstäubte das Zimmer, wo Alois, der nie den König Lear spielen würde, sich in seiner Theaterliebe erging.

»Blast, Wind', und sprengt die Backen! Wütet, blast! –
Ihr Katarakt' und Wolkenbrüche, speit,
Bis ihr die Türm' ersäuft, die Hähn' ertränkt!
Ihr schweflichten, gedankenschnellen Blitze,
Vortrab dem Donnerkeil, der Eichen spaltet,
Versengt mein weißes Haupt!...«

*

Eines Abends im Herbst wartete Prokop auf die Straßenbahnlinie 22 oben beim Kloster Strahov. Es nieselte. Die Statuen von Tycho Brahe und Kepler reckten stolz die Hälse in den Nebeldunst, Prokop zog den seinen fröstelnd in den Joppenkragen. Er überquerte die Fahrbahn und schritt den Bürgersteig entlang. An den beiden ad aeternam in Betrachtung der Planetenbewegungen erstarrten Astronomen ging er vorüber und blieb vor dem Hotel Savoy stehen. Das Gebäude war verfallen, nur die Fassade stand noch, die leeren Fenster gähnten; in den Höhlungen glänzte der Nieselregen. Wie viele Erinnerungen hatte Prokop an dieses Haus. Er überschlug, wie lange das wohl schon zurücklag. Es war zu der Zeit mit Maria gewesen. Wohin, fragte er sich, mochten die Schutzgeister der Orte gehen, wenn ihre Wohnstätten so ausgeweidet wurden; krochen sie in die Erde, unter neue Bauten, oder wanderten sie in unbewohnte Bereiche aus, abseits der Menschen, die den Herd zerstört hatten, der ihre wohlwollende Obhut genoß? Vielleicht hatte der göttliche Lar des Hotels Savoy sich unweit von hier in die Schlucht des Hirschgrabens geflüchtet, samt seinem zerfledderten

Gedächtnis – und mit dessen Fetzen zerfielen Marias Augen, ihr Lächeln, ihr Körper. Die Geister der Orte waren ebenso luftig und kurzlebig wie die Küsse der Menschen; fahle Irrlichter, die im Schlamm der Gräben erloschen, nachdem sie ein paar Pirouetten unter der Sonne drehen durften.

Prokop ging zurück zur Haltestelle. Schrilles Eisengedröhn war zu hören. Eine Straßenbahn kam angefahren, aber aus der anderen Richtung. Die fast leeren Wagen schleiften quietschend ihr bleiches Licht durch den Nebel. Die 22 verlangsamte ihr Tempo. Ganz hinten im zweiten Wagen stand ein Mann mit dem Rücken an der Fensterscheibe. Er trug eine olivfarbene Cordmütze und eine dunkelgraue Jacke. Er spielte Saxophon. Sein Kopf schaukelte vor und zurück, während seine Schultern auf und niederwiegten und seine Finger in geschwinden Sätzen über die Knöpfe des Instruments liefen. Prokop, auf dem Bürgersteig, schaute nach dem sich wiegenden Fahrgast mit dem Saxophon hinterm Fenster. Er erkannte Viktor. Er hatte ihn seit fast zwei Jahren nicht mehr gesehen. Viktor bemerkte ihn nicht; er spielte mit geschlossenen Augen.

Die Wagentüren gingen auf. Die Musik schwappte auf die Straße hinaus, sprengte goldene, samtige Klänge ins Dunkel. Prokop stand für Augenblicke geblendet von diesem tönenden Licht, das Viktors pendelndem Körper so verschwenderisch entsprang; die Klänge brachen mit dem Ungestüm eines Hagelschauers über Gleise und Asphalt nieder.

Viktor blies in das Saxophon wie in ein Füllhorn. Den Atem dazu holte er aus der Tiefe seines Bauches, seiner Seele und stieß ihn voller Lebendigkeit in die hereinsinkende Nacht, so als streute ein betrunkener Goldgräber das pure Gold, das er der Erde eben erst abgerungen hatte, mit vollen Händen in alle Winde. Es war das Lied eines jauchzenden Fleisches, es war der Aufschrei eines gequälten Herzens, das Geheul einer bloßgelegten Erinnerung; es war das Tempo einer zwischen Schmerz und Freude hin und her gerissenen Liebe. Es war der grandiose Aufruhr des Begehrens, das gleichzeitig betrübt und entzückt ist, sich so groß und stark zu fühlen inmitten einer Welt, die es doch bald verlassen müßte.

Die Türen schlossen sich. Die Bahn ruckte an und setzte ihre Schlenkerfahrt Richtung Weißer Berg fort. Viktors in die helle Fensterscheibe eingelassene Gestalt verschwand in der Kurve. Wieder überquerte Prokop die Straße und ging an seine Haltestelle. Noch immer schlug der Rhythmus des Saxophons um ihn ein, hakte behende Kommas in die Graupelhaut des Nebels. Endlich kam seine Bahn, ebenso leer wie die von Viktor, den Hang herab; doch waren ihre Flanken zum Ruhm der Camel bemalt, zeigten ultramarinblaue Kamele auf orangegelbem Grund. Diesmal öffneten sich die Türen nur mit dem ihnen eigenen Geräusch eines asthmatischen Schifferklaviers. Prokop stieg hinten ein und stellte sich

ans Fenster. Der Boden schüttelte unter seinen Füßen, das ganze Gehäuse schlingerte gewaltig. Barsch lenkte der Fahrer die blaue Kamelkarawane. Im Dunkeln schaukelte die Grabesfassade des Hotels Savoy.

Die Räder quietschten noch heftiger, als die Bahn in die Keplerstraße einbog; für einen erhellten Moment tauchte eine Gruppe Birken aus dem Nebel auf und verfiel wieder zum aschenen Saum. Prokop ließ sich von dem schuckelnden Fahrzeug durchrütteln. Er sah die Baumreihen der Jelení vorüberziehen. Im Flug erhaschte sein Blick den korallroten Blitz der Beerenbüschel im Ebereschenlaub, den silbrigen Schauer, der die Pappeln überlief, das lichte Grün der halb aufgebrochenen Schalen an den Kastanienzweigen, die bisweilen die Wagenfenster peitschten.

Prokop, mit der Nacht auf den Fersen, einer von den Bäumen gegeißelten Kamelherde zu Seiten, richtete den verlorenen Blick auf das Gleisbett. Er hatte das Lied des Saxophons im Leib, und dessen Brandung schlug in seiner Brust, jagte wild schäumend durch seine so lange vor Leere blutende Seele. Und nach und nach belebte sich sein Geist.

Viktor, wie er da allein in einer Straßenbahn spielte, war der absolute Verschwender. Er zog durch die ganze Stadt, bis hinaus in die Vorstädte, und bot seine Musik dar, mochte sie hören, wer wollte, die Fahrgäste, die Statuen, die Bäume, die Sterne; er gab, indem er sich selbst gab, alles her mit der reinsten Großmut, ganz umsonst. Er säte das Lied der Welt in die Nach – das wahre Diktum der Zeit, die vergeht, die Leben und Bewegung schafft, und die alles davonträgt. Und das drückte er aus, ohne ein Wort zu sprechen, ohne vor stummen Tränen der Ohnmacht zu beben. Er sprach als Prophet, den allein die Erde gesandt hat, im Namen aller Wesen aus Fleisch und Begehren, mit dem Mund eines Lebendigen, dem Atem eines Sterblichen.

Aus dem Französischen von Christel Gersch

Daniela Hodrová

PERUNS TAG

Mateusová

Sie fährt zum Hradschin, es ist ihr gelungen, das Haus ohne Wissen der Mutter zu verlassen, das Kindlein, ihren Daniel, hält sie in ein Tuch gewickelt auf dem Schoß. Die 22 ist bereits von der Kleinseitner Haltestelle losgefahren, noch immer ist dort auf der Mauer der Kopf eines Vogelmenschen zu sehen, doch Mateusová denkt heute nicht einmal daran, zu sehr ist sie mit ihrem Kind beschäftigt. Langsam kriecht die Straßenbahn die Chotěkstraße hinauf, hinter der Kurve unterm höchsten Punkt des Hügels eröffnet sich dem Fahrgast ein hinreißender Ausblick auf die Stadt. Sonst läßt sie sich diesen Blick während der Fahrt zur Burg nie entgehen, jedesmal steht sie auf oder setzt sich auf die rechte Seite, heute jedoch hat sie Augen nur für Daniel. Das Kind in ihren Armen schläft, gewiegt von der babylonischen Sprache, die im Wagen von allen Seiten widerhallt.

Sie sind von weither gekommen, um das Kind zu sehen. Einer nach dem andern tritt nun zum Platz, auf dem die Mutter mit ihrem Kind sitzt, und verbeugt sich. Marie riecht den Duft von Myrrhe, vermischt mit dem Geruch der verschwitzten Kamelfelle, mehrere Tage sind sie durch die Wüste gewandert, bis zur Stadt an der Moldau. Irgendwo unter diesen Fremden werden die drei Könige sein. Drei? Sollten es nicht vier sein? Auch sie sind schließlich vier – Mateusová, Lukešová, Marková und Johanesová. Sie versucht, sich an den Namen des vierten Königs zu erinnern. In diesem Augenblick fährt die Straßenbahn am Belvedere vorbei. Ist das nicht Herr Hořínek? Sie erkennt ihn am Hut, den der Prophet winters wie sommers trägt. Also hat sich an diesem Festtag auch Herr Hořínek auf den Weg zum Hradschin gemacht. Mit was für einer Kunde kommt er? Will er etwa den Herrn Präsidenten warnen, er dürfe nicht mehr mit der Seilbahn zur Burg hinauf fahren, denn wenn er in der Kabine sei, reiße das Seil? Ist heute denn Vollmond? Sie schafft es nicht, sich zu vergegenwärtigen, in welcher Phase der Mond sich gerade befindet, seit sie Mutterschaftsurlaub hat, verfolgt sie ihn nicht mehr. Und während sie den Myrrhenduft einatmet, die Könige sind offenbar schon sehr nahe, und den Geruch der verschwitzten Kamelfelle, wird sie von einer sonderbaren Glückseligkeit überwältigt. Wenn nur dieser Kirschenfleck auf ihrem Kleid nicht wäre, vergeblich hatte sie versucht, ihn auszuwaschen, er verschwand nicht, vielleicht ginge es mit Ariel. Ist nicht das der Name des vierten Königs?

Die Mutter schreitet mit dem Kind zur Burg. Sie sieht sich noch nach der Karawane der vier Kamele um, die sich in Richtung Pohořelec-Platz entfernt. Als sie am Löwenhof vorbeikommt, hört sie von dort ein Brüllen. Das Kind im Tuch bewegt sich und beginnt zu weinen. Hat Frau Kriseová denn heute noch nicht gefüttert? Henkel hört angeblich nur auf sie, läßt niemanden sonst zu sich. Sie besänftigt das Kind, doch Daniel, der bisher so still war, nur die ganze erste Nacht nach der Rückkehr aus der Geburtsklinik hatte er geschrien, ist nicht zu beruhigen. Das Kind weint und der Löwe brüllt, vielleicht brüllt er nicht vor Hunger, vielleicht ist er krank, liegt er im Sterben. Hatte Herr Hořínek letztens nicht gesagt, wenn Henkel stirbt, wird auch Havel sterben? Henkel, Havel – beide Namen enden auf el, wie auch der ihres Kindes. Sie redet dem Kleinen zu, wenn es nicht aufhöre zu weinen, würden sie von der Burgwache nicht durchgelassen. Und als hätte Daniel das verstanden, verstummt er plötzlich. Also hält die Wache am Tor die beiden nicht auf, einer der jungen Soldaten schlägt sogar die Hacken zusammen und nickt ihnen zu, sie mögen eintreten. Nur dieser Kirschenfleck (oder ist es ein Eierfleck?) quält sie, was wird der Herr Präsident denken, wenn er ihn bemerkt? Er war am Kleid genau dort aufgetaucht, wo auf ihrem Bauch der Stern prangte, vor vier Wochen hatte man ihr diesen Stern in der Klinik auf der Londonerstraße durch einen Kaiserschnitt zerteilt.

Vor dem Eingang zur Präsidentschaftskanzlei steht ein dichtgedrängter Menschenhaufen. Kaum tritt sie ein, stellt sie fest, daß er schon da sein muß, vermutlich wird er gerade vom runden Aufzug (ein Aufzug ist keine Seilbahn, vor dem braucht er keine Angst zu haben) zu seinem Büro hochgefahren. Auf der Treppe begegnet die Mutter mit dem Kind Frau Kriseová, sie eilt in die entgegengesetzte Richtung, die Mutter schafft es nicht, die Beraterin zu fragen, welchem der beiden – Henkel oder Havel – es schlecht gehe. Doch weshalb sollte sie überhaupt fragen, wenn sie es weiß? Beide sind krank. Und plötzlich begreift Mateusová. Havel ist der vierte König, sie wird ihm aber ihr Kind nicht zeigen, sie hat sich gerade geirrt: er ist nicht gekommen, liegt krank im Haus am Kai, hinter den neun Gittern.

Am Fuß der gotischen Kathedrale setzt sich die Mutter mit dem Kind auf den Boden. Sie will ihm zu essen geben, hält ihm die Brust hin. Das Kind ist vom Weinen geschwächt, es weigert sich zu trinken. Herr Hořínek geht vorbei, er neigt sich über sie und runzelt die Stirn: flieht, flieht nach Ägypten! Sie hätte Herrn Hořínek gern gefragt, weshalb sie fliehen sollten, doch der Prophet entfernt sich, geht auf die Präsidentschaftskanzlei zu, und die Mutter möchte das Kind nicht stören, endlich hat es die Brust genommen und angefangen zu trinken.

Mateusová noch einmal

Schon von weitem sieht sie, daß alle vor der Schule auf sie warten, die Fassade strahlt vor Neuheit, es ist erst ein paar Tage her, daß das Gerüst abgebaut wurde. Sie hat sich ein bißchen verspätet, entschuldigt sich, sie habe zu Hause noch einiges vorzubereiten gehabt, schon morgen werde sie mit der Mutter nach Krč fahren, um den Sohn zu holen. Marková sieht sie finster an, sie hat kein Verständnis für solche Erklärungen, für sie geht Peruns Tag allem anderen vor. Dafür lächelt Lukešová ihr zu, also morgen schon, sie weiß, wie Mateusová sich fühlt, wird sie selbst doch auch Mutter. Marková hatte nicht gewollt, daß jemand aus dem Publikum sie vor der Schule sah, schon strömen die Leute zusammen. Mateusová entschuldigt sich noch einmal, sie habe nicht gewußt, daß niemand sie vor der Vorstellung sehen sollte, außer der für die Turnhalle zuständigen Lehrerin Malátová. Als Garderobe hat sie einen Alkoven hinter dem Saal bestimmt, dort werden die Turngeräte aufbewahrt, zwischen den Pferden und Böcken gibt es kaum Platz.

Möglicherweise ist Marková so aufgeregt, weil sie das Opfer spielen soll. Mateusová weiß nicht, wie sie auf die Idee kommt, sie schlägt Marková vor, die Rolle mit ihr zu tauschen, sie denke, sie könnte sie recht gut meistern. Doch Marková lehnt fast grob ab. Wo sie bloß hindenke, es habe in ihrem Leben schließlich schon genug Opfer gegeben, sie solle sich lieber auf die Mutterrolle konzentrieren. Und Mateusová fühlt sich erleichtert, sie hätte ja doch ein wenig Angst gehabt, wenn der Augenblick da gewesen wäre, obwohl sie ihn im Traum schon oftmals erlebt hat. Hat nicht die Erde ein wenig gebebt?

In der Turnhalle wird ihre Aufmerksamkeit zuerst von einer riesigen Aufschrift gefesselt: Wir begrüßen die Lehrer, Schüler und Freunde der Schule. Erst dann bemerkt sie die Bühne. Nur sie hat sie bisher noch nicht gesehen, und alle warten, was sie dazu sagen wird. Von der Decke bis zum Boden hängen grüne und braune Bänder, sie bilden einen Halbkreis rund um die Opferstätte. Wer hätte jetzt unter der Schicht aus frischem Tannenreisig – Jedermann ist bis ins Teufelswäldchen von Ďáblice gegangen, um es zu holen – den Schwedenkasten vermutet? »Wunderbar«, seufzt Mateusová. »Es war Markovás Idee. Diese Bänder aus Kreppapier sollen den Heiligen Hain versinnbildlichen«, erklärt ihr Paulová. »Ist das nicht toll? Lukešovás Mann hat sie einen halben Tag lang zugeschnitten, was hätten wir ohne ihn gemacht?«

Ja, was hätten sie ohne Lukešovás Mann gemacht? Er hilft ihnen auch beim Umziehen. »Vor einem Schneider brauchst du dich doch nicht zu schämen«, sagt er lachend, als Mateusová versucht, ihm den Rücken zuzudrehen, in dem engen Raum ist das ziemlich schwierig. Dafür zeigt Mar-

ková sich ruhig mit nacktem Oberkörper, sie trödelt absichtlich herum, bevor sie das Jungfrauengewand anzieht. Will sie etwa, daß Sušil sie so sieht? Das Kleid des Hohepriesters liegt über den Bock geworfen, der Lehrer Sušil ist jedoch noch nicht da. Kommt es ihr nur so vor, oder hat es in der Ferne tatsächlich gedonnert? Ein Gewitter, jetzt im Winter? Perun war, Perun ist, groß ist Perun. Mateusová muß Marková recht geben, man sieht Lukešová schon sehr gut an, daß sie ein Kind erwartet, das Gewand bedeckt ihren Bauch kaum noch, obwohl Jedermann auf verschiedene Arten versucht, es zu drapieren. Er nennt sie Mutti, jetzt drückt er ihr einen Kuß auf den hervorstehenden Bauch, sie stößt ihn weg, schämt sich vor ihnen.

Sušil ist noch nicht da. Immer wieder schiebt Marková den Vorhang zur Seite und schaut in die Turnhalle, der Saal füllt sich zusehends mit Menschen. Die zwei, Marková und Sušil, sind ein Liebespaar, seit Johanesovás Begräbnis. Ach, Johanesová, wäre doch Johanesová hier mit ihnen! Mateusová wischt sich verstohlen eine Träne ab, doch der scharfäugigen Lukešová entgeht es nicht; bestimmt fürchtet sie, Mateusová könnte wieder wahnsinnig werden. Mateusová weint jedoch nicht nur um Johanesová. Gott weiß warum, ihr tut auch Marková leid, als müßte auch sie bald sterben, als habe sie sich selbst zu diesem entsetzlichen Tod verurteilt.

Perun ist der erste, Perun ist der letzte Herrscher über den Blitz. Abermals donnert es, und unmittelbar darauf, als hätte sie auf dieses Zeichen gewartet und schon im Jungfrauengewand, stürmt Marková in den Saal. Die Leute können ihr kaum ausweichen, so ungestüm rennt sie durch den Gang zwischen den Bänken und den Stühlen, auf die sich ehemalige und jetzige Schüler, Lehrer, Eltern und Freunde der Schule setzen. Mateusovás Mutter hat in der zweiten Reihe Platz genommen, mit Gregorovás Mutter, jetzt setzt sich Markovás Mutter dazu, einen auffälligen roten Hut auf dem Kopf. Und hinter ihnen sitzen Thomas und Doktor Vymetal. War er nicht noch gestern gekommen, um nach seiner Patientin zu sehen? Er kann beruhigt sein, sie ist nicht wahnsinnig, nur ein wenig aufgeregt vor Beginn der Vorstellung. Perun ist das Haupt, Perun ist die Mitte, aus Perun ist alles entstanden. In ihrem Gedächtnis tauchen einzelne Verse auf, sie bemüht sich, sie im Kopf zu ordnen, um sie nicht durcheinander zu bringen. Marková hatte letztlich entschieden, daß der Auftritt nicht stumm sein würde, und eine Hymne zu Ehren Peruns geschrieben.

Marková

Perun war, Perun wird sein, groß ist Perun... Marková läuft durch das Gäßchen zwischen den Bänken, das Gewand bis zu den Knien geschürzt, damit die Beine sich nicht darin verstricken. Ein Splitter ist in ihre Ferse

gedrungen, doch sie eilt weiter, hinkt nun ein wenig. In der Tür prallt sie beinahe mit Petr Studený zusammen, der Schulwartssohn wirft ihr einen erstaunten Blick zu. Sie beschleunigt ihre Schritte, vielleicht aus Angst, er könnte sie packen und in den Heizungsraum zerren. Auch jetzt noch, da er Abgeordneter ist?

Sie nimmt immer zwei Stufen auf einmal. Jaromír wünscht nicht, daß sie ihn in seinem Arbeitszimmer aufsucht, das weiß sie. Aber jetzt kann sie ihn nicht mehr mit der Melchiorová ertappen, davor hatte er sich schließlich gefürchtet, nicht vor der Direktorin Daníčková: Die anatomische Puppe gibt es nicht mehr, sie ist, in dreißig Teile zerlegt, vergangene Woche im Mülleimer gelandet. Wahrscheinlich vermißt er sie bereits, ahnt, daß Marková das Verschwinden der Puppe auf dem Gewissen hat, wer anders hätte es tun können? Deshalb hatte er sie gestern von sich gestoßen, als sie ihn umarmen wollte. Er verdächtigt sie dieses gräßlichen Mordes.

Die Stufen kühlen ihre nackten Sohlen, der linke Fuß entzündet sich wegen des eingedrungenen Splitters. Perun schenkt Früchte, lasset uns Mutter Erde lobpreisen. Wieder hat es gedonnert. Das paßt gut, Peruns Tag. Perun ist der erste, Perun ist der letzte Herrscher über den Blitz, Perun ist das Haupt... Unten fliegt Jonasová die Treppe hinunter, sie sitzt rittlings auf dem Besen. Marková weicht der Putzfrau aus, der Besen trifft sie aber trotzdem in die Seite. Perun ist das Haupt, Perun ist die Mitte, aus Perun ist alles entstanden. Vielleicht beginnt es endlich zu regnen, wenn Marková den Gott auf jeder Treppenstufe anruft. Zuerst ist sie geeilt, jetzt steigt sie langsam, schwerfällig die Treppe empor, sie ist von einer merkwürdigen Müdigkeit befallen, vielleicht ist es die Schläfrigkeit, die sie in ihren Theaterträumen spürt. Wahrscheinlich weiß Jonasová, daß sie ihr den Müllsack weggenommen hat, deshalb hat sie sie mit dem Besen geschlagen. Perun ist der Schöpfer von Himmel und Erde. Zwischen dem dritten und dem vierten Stock hört sie auf, den Schmerz im Fuß zu spüren, und auch die Seite tut nicht mehr weh. Dennoch fällt ihr jeder Schritt unglaublich schwer, mit jedem Mal, da sie den Namen des Gottes ausspricht, scheinen ihre Kräfte zu schwinden. Die letzten Stufen vermag sie nur noch auf allen vieren zu nehmen.

Perun ist der Vater der Winde, Perun ist die Kraft des unlöschbaren Feuers. Weshalb kommt er ihr nicht entgegen? Hat er es sich anders überlegt, will er den Hohepriester doch nicht spielen? Er wollte ihn von Anfang an nicht spielen, doch zuletzt überredete sie ihn dazu. Hat er vielleicht etwas vom Prediger erfahren? Schon zweimal hat sie bei der Schule die Zwillinge gesehen, die ihn überall hin begleiten. Perun ist das Meer. Sie kriecht durch den Flur, die Tür zum Arbeitszimmer steht glücklicherweise angelehnt, man braucht nur mit der Schulter dagegen zu drücken, und sie öffnet sich ganz. Perun ist der Mond, Perun ist die Sonne. Den

Rücken zu den Vitrinen mit den ausgestopften Vögeln gekehrt und die Hände in die Seiten gestemmt, steht Sušil da. Perun ist der König. Perun hat alles geschaffen, Perun –

Lukešová

Perun ist der König. Perun hat alles geschaffen. Im Geist sagt Lukešová die Hymne zu Ehren des Gottes Perun auf, die sie geschrieben, oder besser, die Marková irgendwo abgeschrieben hat. Perun ist der erste, Perun ist der letzte Herrscher über den Blitz... Auf einmal ist sie sich der Reihenfolge der Verse nicht mehr sicher. Sie schicken Paulová los, damit diese Marková suche, auf der Toilette findet sie sie nicht, also läuft sie zum biologischen Kabinett, die Tür ist verschlossen.

Wohin ist Marková verschwunden, und wo ist der Lehrer Sušil? Schon zweimal hat die Direktorin Daníčková in die Garderobe geschaut, die Feier sollte eröffnet werden, die Leute werden langsam ungeduldig. Ohne Marková? Ohne Sušil? Draußen wird jeden Moment ein Gewitter losbrechen. »Ich werde den Hohepriester spielen«, schlägt Jedermann vor, und ohne daß sie etwas zu ihm gesagt hätten, streift er das bereitliegende Gewand über. Jedermann als Hohepriester! Lukesová gefällt diese Vorstellung nicht besonders, doch kennt sie keine bessere Lösung, falls überhaupt gespielt werden soll. Und wer spielt die Jungfrau? Mateusová? Paulová? Lukešová? Wird sie der Rolle, die ihr ursprünglich durch das Los zugefallen war, doch nicht entrinnen?

Wie aus heiterem Himmel steht Jedermanns verlorener Bruder auf der Schwelle, an der Hand hält er Myriam. Sie sind gekommen, um sich diese Feier anzusehen, Peruns Tag. »Myriam wird für euch die Jungfrau spielen, nicht wahr, Myriam?« Das Kind ist begeistert, daß es spielen darf. Ein Gewand für Myriam gibt es nicht, sie hat jedoch den Einfall, nackt zu spielen, schon zieht sie sich aus. Paulová zeigt ihr, wie die Prozession zum Opferstein gehen wird, bei jedem Schritt muß sie mit den Knien wippen. Myriam nickt, das ist einfach, sie hat schon kompliziertere Tänze getanzt, kann steppen. Lukešová legt ihr einen Rosenkranz auf den Kopf, schiebt ihr eine Rosenknospe in den Mund. Jetzt kommt die nackte Kleine ihr viel älter vor als dort in der Altstadt am M.stek, sie hätte zwölf sein können, wird langsam zur Frau. Vielleicht hat Nichts sie schon...? fällt ihr ein, als sie sieht, wie Nichts sie wohlgefällig mustert und sie ihn mit verliebten Augen anlächelt, stolz, ihm zu gefallen.

Vier Uhr ist längst vorbei, als die klangvolle Stimme der Direktorin Daníčková in der Turnhalle widerhallt. Hatte sie nicht einst die Fürstin Libussa spielen wollen? Die Direktorin hält eine feierliche Rede, spricht von der Tradition der Schule in der Perunstraße. Es donnert, der Teufel

hätte nicht besser Regie führen können, dann ertönt immer häufigeres Donnern, die Glühlampen unter der Decke gehen abwechselnd aus und an, doch die Direktorin spricht weiter. Perun ist der erste, Perun ist der letzte Herrscher über den Blitz. Durch das offene Fenster dringt ein mächtiger Windstoß, er bringt den Heiligen Hain aus Kreppapier zum Rascheln, auf das Gesimse trommeln schwere Tropfen des in der hitzeleidenden Stadt heißersehnten Regens. Die Menschen im Saal atmen auf vor Überraschung und Erleichterung. Perun ist das Meer, Perun ist der Mond, Perun ist die Sonne. Perun hat alles geschaffen. Das Kind in Lukešovás Bauch bewegt sich.

Und dann fliegt die Putzfrau Jonasová in den Saal, rittlings sitzt sie auf dem Besen. Sie landet direkt vor der Direktorin Daníčková, die ihre Ansprache noch nicht beendet hat. Die Putzfrau zeigt mit dem Besen nach oben, dort, im Kabinett, fließe Blut unter der Tür hervor. Und dann schlägt Jonasová mit ihrem Besen auf den Boden und fliegt durchs Fenster hinaus ins Sturmwetter.

Johanesová (vierte Vision)

Ich, Johanesová, sah, wie der Himmel sich plötzlich mit schwarzen Wolken verfinsterte und es auf Erden dunkel wurde wie in der Nacht, obwohl es erst vier Uhr nachmittags war. Und dann sah ich, wie eine Hand sich aus dem dunklen Himmel schob, diese Hand umspannte einen gebrochenen Pfeil, wie er auf Warntafeln vor Hochspannung zu sehen ist. Da donnerte es zum ersten Mal, und die Häuser erbebten in ihren Grundfesten. Durch die Gassen rasten von aufgescheuchten Pferden gezogene Kutschen, einige kippten um, und die Tiere schleiften die Wracks hinter sich her, darin waren Glieder eingeklemmt, die allmählich ihre menschlichen Formen einbüßten. Und ich sah, wie die Hand mit dem Blitz sich abermals vorschob, und es donnerte zum zweiten Mal. Da rissen die Mauern der Häuser. Die Menschen liefen auf die Straße hinaus, einige waren nackt, der Sturm hatte sie ereilt, als sie sich liebten, doch sie schämten sich ihrer Nacktheit nicht; das einzige, was sie jetzt fühlten, war Entsetzen. Und dann begann es endlich zu regnen. Die Menschen hielten ihre Gesichter dem Regen entgegen und fingen die Nässe mit ihren Händen auf, denn in der Stadt war monatelang kein Tropfen gefallen, und aus den Wasserleitungen floß längst nur mehr ein spärliches Rinnsal. Und als von neuem ein Blitz zur Erde fuhr, dieser war nun schon sehr nah, schlug er in den Fernsehturm in Žižkov ein, einige wurden von dem starken Knall auf der Stelle taub. Und diese regenhungrigen Menschen stellten fest, daß über ihre Gesichter Blut floß, und auch die Hände, aus denen sie trinken wollten, waren voll von Blut. Der Blitz schlug nochmals ein und tötete

einen Mann mit Kapuze, der dieses Schauspiel vom Wasserturm aus verfolgte, wie ein Papierdrache segelte er zur Erde, auf dem Boden fand man von ihm nur einen Fetzen blauen Stoffs und Adidasschuhe, die hatte das Feuer erstaunlicherweise nicht erfaßt. Und dann sah ich, wie rotes Wasser durch die Vinohradystraße strömte, es erreichte das Rundfunkgebäude und floß dann am schon wochenlang leerstehenden Föderalen Parlament vorbei auf den Wenzelsplatz, wer sich nicht an den Säulen der Straßenbeleuchtung festhielt, wurde mitgerissen. Und ich sah, wie der rote Fluß, als er gegen den Sockel des Wenzelsdenkmals stieß, sich teilte und gleich einem doppelköpfigen Schlitten hinunterstürzte. Erst dann stellte ich fest, daß der Sockel leer war, der Heilige saß nicht mehr auf seinem Pferd, auch die Landespatrone hatte das Wasser offensichtlich fortgeschwemmt, nur die heilige Ludmilla, Wenzels Großmutter, trotzte einstweilen dem Element, ihr Witwengewand hatte sich an der um das Denkmal gespannten Kette verhakt. Die blutigen Wogen spülten Leichen, Plakate und Kränze über den Platz und trugen sie davon. Und schon fürchtete ich entsetzt, was beim nächsten Blitzschlag noch Gräßlicheres geschehen würde. Der Blitz schlug ein, schon zum fünften Mal, und ich sah, wie die Gebäude in sich zusammenfielen, als wären es Papierhäuschen von Langweils Pragmodell. Hier und dort züngelten zwischen den Trümmern bereits Flammen empor, sie sollten diese Verheerung vollenden. Und als der Blitz zum sechsten Mal einschlug, sah ich, wie die Moldau über die Ufer trat und die Altstadt und die Kleinseite überschwemmte, nur die grüne Zwiebelkuppel von St. Niklaus und die Türme der Teynkirche ragten noch aus dem Wasser. Bange schaute ich zur Burg. Sie stand reglos da, nicht einmal die Türme der Kathedrale waren beschädigt. Über einem der Burgflügel wehte eine Fahne, doch es war nicht die Fahne des Präsidenten, es war irgend eine fremde Fahne, ich konnte weder Farbe noch Zeichen erkennen. Und dann schlug der Blitz zum siebten, zum letzten Mal ein. Ich hielt mir die Ohren zu und schloß die Augen, denn ich konnte kein weiteres Grauen ertragen. Doch erstaunlicherweise krachte es nicht, Grabesstille herrschte. Und als ich die Augen wieder öffnete, sah ich, daß der Fluß in sein Bett zurückgekehrt war, dort, wo ich zuvor Ruinen gesehen hatte, standen wieder Häuser, in den Straßen fuhren Kutschen mit Fremden. Auch der heilige Wenzel mit den Landespatronen war zurückgekehrt, alle hatten sie ihren Platz auf dem Sockel wieder eingenommen. Einzig die heilige Ludmilla versuchte immer noch vergeblich, ihr Kleid zu befreien, niemand kam ihr zu Hilfe, obwohl der Platz voll war von frohgelaunten Menschen, die ins Freie gekommen waren, um sich nach dem Gewitter zu erquicken.

Aus dem Tschechischen von Susanna Roth

Michal Ajvaz

DIE ANDERE STADT

Ich war noch einige Male zum Prager Petrín aufgebrochen, doch das Laternenfenster der Kirche sollte von nun an stets verschlossen bleiben; ich rüttelte daran mit aller Kraft, doch vermochte ich es nie wieder zu öffnen. Das violette Buch trug ich ständig bei mir; in der Straßenbahn, beim Anstehen im Geschäft, manchmal sogar im Gehen auf der Straße öffnete ich das Buch und untersuchte immer wieder aufs neue die unbekannten Zeichen. Ich konnte bereits einzelne Buchstaben erkennen, obwohl ich nicht wußte, welche Laute sie bezeichneten: Es machte mich stutzig, daß es sechsundsiebzig Zeichen waren; die Schrift mußte entweder Töne auseinanderhalten, die wir als bloße Varianten eines einzigen Lautes begreifen, oder sie bezeichnete eine Reihe von Tönen, die von unseren Lauten völlig abweichen. Ich bemühte mich, mir diese Töne vorzustellen, manchmal versuchte ich, sie im Gehen laut auszusprechen, die Passanten drehten sich verwundert nach mir um. Dabei wurde mir bewußt, daß die wenigen Laute, die wir verwenden, von einem unbekannten Urwald von Tönen umwuchert sind: Und weil die Wortbedeutungen dunkel aus dem Tonmaterial erwachsen, ist dieser Urwald voll beunruhigender Keime phantastischer Dinge, Wesen und Ereignisse. Warum verspüren denn die, die sich dieser Schrift bedienen, ein solches Bedürfnis, Töne graphisch kenntlich zu machen? Geschieht es aus der Freude an der sinnlichen Vielfalt des Stimmenvolumens, die einen Text in Partitur verwandeln möchte, um die pulsierende Lebenskraft der Sprache festzuhalten, oder ist die Fesselung der Töne durch die Schrift vielmehr der Ausdruck einer bangen Befürchtung, daß sich Bedeutungen, die mit einmaligen Tonschattierungen aufs engste verknüpft werden, verflüchtigen könnten? Die Spannung, die sich in der äußeren Form der Buchstaben manifestierte, wies eher darauf hin, daß diese einer Welt der Angst entsprangen. Die große Anzahl der Zeichen konnte Ausdruck sein für einen Hang zu pedantischer Deskriptivität, sagte ich mir, aber auch Äußerung einer verzweifelten Sehnsucht nach Annäherung an den uralten dunklen Aufschrei, der in der Sprache durch die Zeiten hallt, um bei irgendeiner künftigen Gottheit Gehör zu finden. Auch grübelte ich darüber nach, was wohl die winzigen kringeligen Symbole bedeuten mochten, die über einigen Buchstaben schwebten: Bezeichneten sie eine Dehnung, einen Akzent? Notierten sie eine

Melodie? Standen sie für eine Geste oder Grimasse, mit der man den auszusprechenden Laut begleiten sollte? Vielleicht trugen aber gerade diese unscheinbaren Bogen und Schleifen die wesentliche Mitteilung des Textes, während die großen Buchstaben nur Ornamente waren oder irreführende Botschaften enthielten, die die Fremden und Unbefugten täuschen sollten. Oder diese Symbole waren Überreste einer alten hieratischen Sprache, die in den Randzonen des Mitgeteilten fortbestehen wie die Ruinen der Paläste eines untergegangenen Reiches in den Randbereichen neuer Städte – Überreste, deren Bedeutung heute nur noch eine Sekte von Eingeweihten zu verstehen vermag, die aus den Büchern ausschließlich diesen unscheinbaren und vergessenen Text herauszulesen pflegen und vermutlich darauf warten, daß seine Zeichen nach der Rückkehr der alten Götter in voller Größe wiedererstehen und auf den Fassaden erneuerter Tempel in vollem Glanz wiedererstrahlen werden.

Mir wurde bewußt, daß es nicht das starre Vorhandensein bedeutungsloser Zeichen war, das mich in höchste Beklemmung und Beunruhigung versetzte, sondern eher die überraschende Erfahrung, daß die Fähigkeit der Erscheinungen, Sinnhaftigkeit auszustrahlen, durch nichts hatte gänzlich zerstört werden können, ja weit eher noch bedrückte mich das Zugegensein einer eigentümlichen Bedeutung, die über den Buchstaben flirrte wie Elmsfeuer und die nicht so sehr eine kuriose Eigenheit dieser Schrift war als vielmehr der Sinn, der alles Dasein durchdringt und der auf diesen Seiten plötzlich sichtbar wurde, weil er nicht, wie sonst allgemein üblich, von Bedeutungen verdeckt war, an die wir gewöhnt sind und die aus diesem verschütteten Sinn, aus dieser ureigensten Botschaft des Seins wie aus einem Quell ihr Geheimnis schöpfen, die in ihm ihr Leben erneuern und zur gleichen Zeit von ihm zersetzt werden und an ihm sterben wie an einer verborgenen Krankheit. Ich war berechtigt zu sagen, daß ich das Buch ganz und gar nicht verstanden hatte: Unter den vielen Beklemmungen, die sich beim Anblick der von fremdartigen Schriftzeichen bedeckten Buchseiten einstellten, war die stärkste und merkwürdigste jene, die von der Befürchtung herrührte, daß es nichts zu verstehen, daß es nichts zu fragen gab, daß uns still und stetig ein makabrer Sieg auflauerte, der uns mehr in Schrecken versetzen würde als die allergrößte Niederlage.

Ich saß im halbleeren Kaffeehaus *Malostranská kavárna* direkt neben dem Fenster, durch welches man auf den verschneiten Kleinseitner Ring hinausblicken konnte, und hatte vor mir das aufgeschlagene Buch. Auf dem grauen Marmor der Tische schimmerte das kühle Licht des winterlichen Nachmittags. Ein neuer Gast trat ein: ein älterer Mann, hager, mit unstetem Blick und fahrigen Bewegungen, eine jener einsamen Gestalten, die man nachmittäglich in den Kaffeehäusern der Prager Kleinseite treffen kann. Als er an mir vorbeikam, bemerkte er das aufgeschlagene Buch: Er

stutzte, zögerte eine Weile, ob er weitergehen solle, schließlich sah er sich vorsichtig im Raum um, beugte sich jäh zu mir und fragte mich, woher ich das Buch hätte. Ich erklärte ihm, wie ich zu dem Buch gekommen war. Er nahm auf dem Stuhlrand mir gegenüber Platz wie eine Marionette, deren Fäden der Marionettenspieler voreilig fallen ließ, lehnte sich zur gleichen Zeit weit über die Tischplatte herüber und sagte, immer noch unruhig in die Runde blickend, mit leiser, eindringlicher Stimme zu mir: »Ich rate Ihnen gut, werden Sie das Buch so schnell wie möglich los. Sie dürfen mir glauben, seitdem ich diesen verfluchten Buchstaben begegnet bin, irre ich wie ein verlorener Hund durch die triste Welt der Randzonen und finde keine Ruhe mehr. Schauen Sie, wie listig und verschlagen sich diese Buchstaben geben! Das ist ein bösartiger Brand, der allmählich alles befällt, die Buchstaben verströmen Gift, das unauffällig und beständig die vertrautesten Dinge dieser Welt zerfrißt, Sie werden sehen, die Gestalt unserer Bauten verwittert durch diesen Odem zur schattenhaften Kontur barbarischer Tempel, die in abscheulicher Pracht erstrahlen, ein vergessenes böses Gold blitzt auf. Das Gift zersetzt unsere Worte und verwandelt sie in uralte, angstvolle Urwaldgeräusche, in vereinsamte Statuenmusik. Das Leben spielt eine kaum noch verständliche Rolle in einer endlosen Vorstellung des obszönen Mythos von einem jungen Gott, der in einem Dschungel stirbt.«

Während er sprach, glitt er auf seinen Ellenbogen über die Tischplatte immer näher zu mir, so daß er schließlich fast auf dem Tisch lag. Ich bat ihn, mir zu erzählen, wo er der geheimnisvollen Schrift begegnet war. Er entspannte sich ein wenig und zog sich auf dem Tisch ein Stück zurück.

»Die schreckliche Geschichte hat in den sechziger Jahren begonnen. Ich lehrte damals an der juristischen Fakultät; schon in der Studienzeit hatte ich damit begonnen, fachspezifische Abhandlungen zu publizieren, und alle sagten mir eine große Karriere voraus. Ich hatte eine brave Frau und zwei kleine Kinder. Nie ließ ich mich auf Affären mit meinen Studentinnen ein, doch irgendwann um die Mitte der sechziger Jahre tauchte im ersten Semester ein Mädchen auf, dessen stilles Antlitz mich unerklärlich und schmerzvoll anzog. Mir kam es vor, als entstammten ihre Gesten einem unbekannten, geheimnisvollen Raum, dem sie immer noch verhaftet waren.«

»Was war das für ein Raum?« fragte ich ihn, denn aus Gesten erstehende Räume interessierten mich.

»Es waren ausgedehnte, leere, mit Marmor verkleidete Säle. Immer locken uns an Frauen die Räume, die von ihren Körpern aufgesogen wurden, Landschaften, von denen sie durchdrungen sind und die aus ihren Bewegungen sprechen. Hätte ich nur gewußt, welch finsteres Reich mich durch das heimliche Vibrieren der geliebten Hände anzog … Mir schien,

daß auch sie sich in meiner Gegenwart wohlfühlte. Einmal trafen wir einander in der Altstadt, ich lud sie auf einen Wein ein und begleitete sie dann nach Hause, wir stiegen über eine dunkle Treppe zu ihrer Wohnung hinauf. Sie wohnte in der Nerudagasse, in einem jener Häuser, die sich an den Hang anlehnen und den Besucher, der über die schmale Treppe das oberste Stockwerk erreicht hat, dadurch überraschen, daß er das Haus oben durch eine Hintertür verlassen kann und dennoch festen Boden unter den Füßen hat. Ich begann, sie regelmäßig in ihrer Wohnung aufzusuchen. Es wunderte mich, daß sie allein in einer Wohnung mit mehreren großen Räumen lebte, doch erzählte sie mir nie etwas über sich: Wir sprachen überhaupt sehr wenig, in der Regel lagen wir bei ausgeschaltetem Licht und lauschten den Stimmen, die aus der Gasse zu uns heraufdrangen, betrachteten die Statuen der Giebelfassade des Palastes gegenüber, die wir durch das Fenster sehen konnten. Aus ihren Berührungen sprach mich immer wieder das unbekannte Land an, seine Gräser, seine Blätter, die Pfoten seiner Tiere …«

Er zögerte und blickte sich erneut in dem Raum um, doch im Kaffeehaus saßen nur einige Rentner und Studenten, und keiner beachtete uns; dennoch schob er sich auf dem Tisch näher an mich heran und senkte seine Stimme abermals: »In der Diele kam ich jedesmal an einer weißlackierten und stets verschlossenen Tür vorbei; in den oberen Türrahmen hatte jemand einige seltsame Buchstaben eingeritzt. Die Tür befand sich im hangzugewandten Teil der Wohnung ... Sie übte eine geheimnisvolle Anziehung auf mich aus, doch meine Freundin sagte mir, daß sich hinter ihr nur eine Kammer mit altem Gerümpel befände. Als sie einmal nach unten lief, um etwas einzukaufen, konnte ich nicht widerstehen, nahm den Schlüsselbund vom Haken an der Wand und ging die einzelnen Schlüssel durch, ob nicht etwa einer davon vielleicht in das Schloß der weißen Tür paßte. Nach mehreren Versuchen gab das Schloß nach …«

In diesem Augenblick sahen wir beide, wie der Ober in der engen Weste mit trippelnden Schritten zu uns eilte; schon von weitem winkte er mit einer Hand den Mann zu sich, der mir gegenüber saß, und führte mit der anderen pantomimisch vor, daß er einen Anruf habe. »Niemand weiß, daß ich hier bin«, sagte der Mann beunruhigt, stand aber auf und begab sich zur Garderobe. Ungeduldig wartete ich darauf, daß er zurückkommen und seine Geschichte zu Ende erzählen würde. Inzwischen sah ich aus dem Fenster, in der Windstille draußen schwebten große nasse Schneeflocken zu Boden. Ich sah, wie aus der Biegung der Letenskágasse eine grüne Straßenbahn mit einer hohen Schneedecke auf dem Dach auftauchte. Leise erreichte sie die Haltestelle vor den Kaffeehausfenstern und hielt an. Von der äußeren Gestalt her sah sie genauso aus wie alle Prager Straßenbahnen, doch ihre Karosserie war offenbar aus einem

Stück grünen Marmors gehauen; die Fenster bestanden aus einem dunklen, undurchsichtigen Glas. Die Vordertür der Straßenbahn öffnete sich, und zwei Männer sprangen heraus; sie hatten lange krause Vollbärte und trugen schwere, graue Mäntel, die ihnen bis an die Knöchel reichten. In den Händen hielten sie eine Tragbahre; sie liefen mit herausgedrückter Brust und langen, abgestimmten Schritten, die etwas Balletthaftes an sich hatten. Sie verschwanden in der Tür des Kaffeehauses, doch kurz darauf sah ich sie wieder draußen, sie liefen immer noch in ihrem regelmäßigen Laufschritt. Auf der Tragbahre lag nun eine reglose Gestalt. Ich mußte gar nicht erst hinsehen um zu wissen, wer es war. Du brauchst nur einmal aus Neugier eine verbotene Tür aufzumachen, sagte ich zu mir, und das, was da herauskreucht, wird dir in die Kaffeehäuser hinterherschleichen, dich auf Tragbahren drücken und mit dir über den verschneiten Ring rennen, von den sechziger Jahren bis zum heutigen Tag. Die Träger liefen in die Straßenbahn, sofort schloß sich hinter ihnen die Tür. Die Straßenbahn setzte sich in Bewegung und verschwand nach einer Weile.

Ich rannte hinaus, sprang in eines der Taxis, die auf dem Parkplatz vor dem Kaffeehaus auf Kunden warteten, und forderte den gleichgültigen, schläfrigen Taxifahrer auf, er möge der grünen Straßenbahn folgen. Die Schneeschauer wurden immer dichter, die Flocken prallten in ganzen Bäuschen gegen die Windschutzscheibe, in den Lünetten der Durchsicht, die von den schnell schwingenden Scheibenwischern immer wieder erneuert wurden, näherte und entfernte sich abwechselnd das Heck der geheimnisvollen Straßenbahn. Anfangs fuhr die Straßenbahn auf regulären Strecken, doch kaum hatten wir die Peripherie erreicht, bog sie plötzlich in steile und leere Straßen ab, durch die niemals Straßenbahnen fuhren, sie fuhr in langsamem Tempo an langgestreckten Fabrikmauern vorbei und passierte verhärmte Hausfassaden, die mit verträumten Frauengesichtern aus abbröckelndem Stuck verziert waren. Auf winzigen Balkonen mit geschwärzten Säulen stapelte sich unter Plastikplanen haufenweise altes Gerümpel. Ich erinnerte mich, daß ich auf meinen ausgedehnten Wanderungen durch die Peripherie gelegentlich auf Schienen gestoßen war, die völlig widersinnig in die Asphaltdecke abgelegener Straßen eingelassen waren, ich hatte nie darüber nachgedacht, ich hatte angenommen, dies seien vielleicht Verbindungsgleise zwischen Fabriken, die man nicht mehr benützte und die man zu beseitigen vergessen hatte.

Schließlich fuhr die Straßenbahn durch ein Villenviertel auf dem Gipfel des Hügels, zwischen Häusern mit abbröckelndem Putz in tief verschneiten Gärten, wo in alte Lumpen gewickelte und verschnürte Pumpen und rostige Tonnen mit gefrorenem Wasser standen. Es hörte auf zu schneien, im Westen rissen die Wolken auf, und über die Mauern und Baumstämme ergoß sich das schwache Licht der Abendsonne. Die Datschen und Gär-

ten hörten abrupt auf, entlang der letzten Zäune verlief eine Landstraße, und hinter ihr begann ein Schneefeld, das sich bis an einen dunklen Wald erstreckte, zu dem die rote Sonne niedersank, ihre Strahlen färbten den unberührten Schnee der weiten Fläche rosa. Am Rande des Schneefelds, wo die Landstraße endete, stand ein schäbiges einstöckiges Gebäude, über dem Straßeneingang befand sich verblaßt und schwer lesbar die Aufschrift *Gasthaus*, dem Schneefeld kehrte das Gebäude eine blinde Seitenwand zu. Die Straßenbahn passierte das Gasthaus und fuhr in den unberührten rosaroten Schnee des Feldes hinein, der Schnee spritzte seitlich auseinander, als wäre da ein Boot ins Wasser gestoßen, die Schneewolke erstrahlte im rosa Licht der Sonne. Langsam entfernte sich die Straßenbahn zum Wald, und hinter ihr zog sich der Bogen einer tiefen Furche, hervorgehoben durch den schwarzen Schatten, wie ein schwungvoller Strich mit Tusche auf rosa Papier. Ich gab dem Taxifahrer das Geld und sprang aus dem Wagen. Ich rannte der Straßenbahn hinterher, versank jedoch bis zum Knie im Schnee, ich hatte keine Chance, die Straßenbahn je einzuholen. Ich blieb stehen und sah zu, wie sie hinter dem dunklen Wald einbog, dann sah ich nur noch den rosa Schnee und die reglosen Bäume, deren zerfranste Schatten sich übers Feld nach mir streckten, ich drehte mich um und ging durch den Schnee zurück zur Stadt, zu den Datschen, in deren Fenstern die letzten Sonnenstrahlen gleißend hell aufblitzten. Auf der Landstraße fuhr ein Autobus vorbei, der von einem Dorf hinter dem Horizont kam, und von den Gärten her ertönte das Bellen eines Hundes.

Aus dem Tschechischen von Peter Sacher

Bohumil Hrabal

DIE LAUREATEN

An jenem Vormittag, als mein Mann sich von Herrn Marysko verabschiedete, von diesem Dichter, der zu Ehren der Ereignisse, die er gesehen hatte, nach Hause ging, um Verse für seine Muse, die Elbner Teichrose, zu schreiben … begegnete mein Mann, der bei allem dabeisein mußte, wie er mir erzählte, dort unten am Wenzelsplatz der Leiterin der Auslandsabteilung des Verlags Tschechoslowakischer Schriftsteller, auf dessen Fenster jetzt eine sowjetische Kanone gerichtet war, die schußbereit neben der Weinstube Bei den Ursulinerinnen stand, und diese Leiterin führte einen elend aussehenden Menschen mit sich, und als sie meinen Mann sah, sagte sie hocherfreut … Mein Lieber, ich stelle Ihnen hier den berühmten Schriftsteller Heinrich Böll vor, er möchte sich das Funkhaus ansehen … und diese Leiterin hatte verängstigte Augen, sie war Jüdin und hatte während des Krieges schon einiges durchgemacht … und so ging mein Mann den Wenzelsplatz hinauf, über den zornige Gruppen junger Leute zogen, sie schrien Es lebe Dubček, und überall standen Jeeps mit sowjetischen Soldaten … Heinrich Böll starrte sie an, als wären sie eine Vision … Mein lieber Bohumil … schauen Sie nur, was für Hände diese Soldaten haben! und was für Gesichter, und wie verdreckt ihre Stiefel sind … als kämen sie direkt von der Front! … Die Jeeps standen da, und die Soldaten lächelten, während Massen von jungen Leuten mit Fahnen den Wenzelsplatz hinauf- und hinunterströmten, aus den Seitenstraßen kamen weitere Scharen junger Leute hinzu, und alle schrien … Es lebe Dubček! Es lebe Svoboda! … und der Schriftsteller Heinrich Böll schüttete sich aus einem gefalteten Papierchen ein Pulver in den Mund, seine Hände zitterten und waren mit dem weißen Pulver bestreut, und er sah aus, sagte mein Mann, wie ein gekreuzigter Bauer. Bei der Statue des heiligen Wenzel drehte sich Heinrich Böll um und blickte nach unten, die jungen Leute, die sich platzaufwärts drängten, stießen mit ihm zusammen, und Heinrich Böll sagte immer wieder vor sich hin … Jesus Maria … Weh den Besiegten … und mein Mann tröstete ihn und sagte … Vae victis … Und so kämpften sie sich durch die Massen bis zum Anfang der Stalinstraße, hier waren nicht mehr so viele Menschen, quer über der Straße standen sowjetische Panzer, so daß sie durch ein großes zerstörtes Möbelgeschäft gehen mußten, mein Mann erzählte mir, wie Heinrich Böll auf einmal die Ohren spitzte und

vorsichtig über die zersplitterten Schaufenster und zerbrochenen Möbelstücke stieg, er ging wie ein Soldat, sein Schritt war präzis, er ging wie eine Katze, horchte mit dem ganzen Körper … dort vor ihnen auf der Straße beim Funkhaus standen sowjetische Panzer, einer hatte sein Rohr auf die Fenster des Funkhauses gerichtet, zwei Panzer waren ausgebrannt, auf einem begann ein Feuer zu züngeln, und zwei sowjetische Soldaten löschten den aufflackernden Brand … Heinrich Böll legte die Hand auf den Arm meines Mannes und sagte leise zu ihm … Mein lieber Bohumil … ich war sechs Jahre im Krieg … ich habe in der zweiten Linie nicht nur Paris eingenommen … ich war dann auch im Osten … ich bin als Soldat bis auf die Krim gekommen … und dann langsam wieder zurück … bei Köln wurde ich gefangengenommen … Und mein Mann fragte … an der Elbe? Nein, sagte Heinrich … am Rhein … ich bin aus Köln, aus Köln am Rhein … Wir wollen aber weitergehen … Und wieder rückte Heinrich Böll Schritt für Schritt vor, leichtfüßig und vorsichtig ging er dahin, als würde er eine der Städte einnehmen, die er mit der Wehrmacht während jener sechs Jahre eingenommen hatte … und so drängten sich mein Mann und Heinrich Böll bis zu den Panzern vor, die von jungen Leuten umstellt waren, die immer noch schrien … Es lebe Dubček … aber die Soldaten, die auf den Panzern oder an sie gelehnt dastanden, waren gleichgültig und gelassen, als nähmen sie an irgendeinem Manöver teil, zwei Offiziere wurden von jungen Leuten umringt, die auf russisch mit ihnen diskutierten … aber die Offiziere antworteten knapp und lächelnd, Heinrich Böll stand neben einem ausgebrannten Panzer und flüsterte meinem Mann zu … Na, wenn der Wehrmacht so was passiert wäre, wäre sofort geschossen worden, und es hätte Hinrichtungen gegeben … Und wieder begann ein Panzer zu brennen, ausgeflossenes Öl und Benzin hatten Feuer gefangen … ohne sich darüber aufzuregen, sprangen die Soldaten wieder auf ihre Fahrzeuge und schlugen mit Mänteln und Decken auf das Feuer ein, sie löschten es, und einige lächelten sogar … auf dem Bürgersteig war eine Blutlache, darin lagen eine Nationalfahne … und Blumen … die Offiziere aber wurden noch immer von aufgebrachten jungen Männern umringt, die sich mit ihnen auf russisch unterhalten wollten … und die Offiziere lächelten, während die Besatzungen an die Panzer gelehnt dastanden und die Maschinengewehre in den Händen hielten, einige hatten sie sogar lässig auf das vorgebeugte Knie gelegt … Heinrich Böll nickte und drehte sich um und ging langsam in den zerschossenen Laden zurück, durch die zersplitterten Schaufenster traten die beiden ein, unter ihren Schuhen knirschten die Glassplitter … und Heinrich Böll sagte zu meinem Mann … Dieser Narr von Hermann Hesse, der vor fünfzig Jahren geschrieben hat … halb Europa sei auf dem Weg ins Chaos, es stürze sich mit heiliger Begeisterung singend in den Abgrund … betrunken und hymnisch

wie Dimitrij Karamasow … Mein Mann sagte begeistert … O Mitetschka Karamasow, das ist mein Kumpan, o Fürst Myschkin und Stawrogin … Und Heinrich Böll lächelte, tätschelte meinem Mann die Wange und sagte … Ich bin aufgewachsen, ich bin groß geworden mit Dostojewski, ich bin groß geworden mit Tschechow … ich bin begeistert in den Krieg gezogen, weil ich dabeisein wollte! Ich bin, mein lieber Bohumil, freiwillig gegangen, als Obergefreiter der Wehrmacht … und jetzt stehe ich hier mit einem Gefühl der Schuld, jetzt fühle ich mich hier noch elender als damals, als ich ein halbes Jahr in Gefangenschaft war … jetzt bedaure ich, daß diese Armeen fünfundvierzig nicht erst bei uns am Rhein stehengeblieben sind … hymnisch wie Dimitrij Karamasow …

Und an jenem Augustabend saß ich zu Hause, wir machten Feuer im Ofen, draußen war es warm, in unserer Wohnung mußte jedoch gerade dann am meisten geheizt werden, wenn draußen ein Sommertag war … Vladimír hatte seine Hochzeit in Krummau bereits hinter sich, seine glorreiche Hochzeit, denn dort auf dem Platz standen bestimmt auch Panzer, und Vladimír, der immer alles auf sich bezog, war sicher begeistert, daß seine Hochzeit Zeugin eines so außergewöhnlichen Ereignisses geworden war, während mein Mann den Schriftsteller Heinrich Böll durch Prag begleitete… erst von meinem Mann habe ich erfahren, daß Heinrich tatsächlich ein großer Schriftsteller ist … und mein Mann erzählte mir weiter, wie sie den Wenzelsplatz hinuntergingen und weiter durch die Vodičkova in die Jáma-Gasse, wo sie bei Kerzenlicht in einem Restaurant saßen und ein Bier trinken wollten, Heinrich nippte jedoch nur daran, er ließ sein Glas stehen, und so trank mein Mann es aus, weil Heinrich Böll sagte, seine Leber sei im Eimer, er trinke lieber Limonade, mit der er wieder so ein Pulver aus einem gefalteten Papier hinunterspülte und sich dabei die Knie bestreute. Und Heinrich führte das Gespräch weiter, es war eigentlich kein Gespräch mit mir, sagte mein Mann, Böll beichtete vielmehr, er klagte sich an, weil ihm bewußt wurde, daß die Wehrmacht diesen zweiten Krieg verloren hatte und mit dieser Niederlage die Sowjets bis nach Prag gerufen hatte, zum zweiten Mal nach Prag … und einmal, und es wird nicht mehr lange dauern, werden diese Armeen bis an den Rhein vorstoßen … Mein lieber Bohumil … sagte Heinrich in der Jáma-Gasse leise, jetzt habe ich sie gesehen, diese sowjetischen Soldaten … und selbst wenn wir an der Ostfront alle so standhaft gekämpft hätten wie die Löwendivision aus Pommern … wie die standhafteste Division aus Pommern, die Division der Langen Beine … hätten wir verlieren müssen, weil diese Vorsehung, auf die Hitler sich berief … der böhmische Feldwebel, wie Hindenburg ihn aus Spaß oder aus Dummheit nannte … weil diese Vorsehung auf die sowjetische Armee wies, daß sie als Siegerin hervorgehen würde … mein lieber Bohumil … Gestern war ich Gast im Verlag Tschechoslowakischer

Schriftsteller, dort im ersten Stock… und heute zielt eine Kanone dorthin … das ist Geschichte, mein lieber Bohumil … Jetzt ist es mir klargeworden, hier und heute in Prag … Wir haben einen totalen Krieg angefangen, und mit einem totalen Krieg haben die Sowjets es uns vergolten … Jedem das Seine … Jetzt habe ich es begriffen, erst hier und jetzt … Gestern hat Pavel Kohout mir bei Eduard Goldstücker von einem Gespräch mit dem Dichter Jewtuschenko berichtet … Wie viele Millionen seid ihr eigentlich? fragte Jewtuschenko, und Pavel antwortete, vierzehn Millionen … und Jewtuschenko sagte zu ihm … Dann könnt ihr keine eigene Politik haben … Ja, mein lieber Bohumil, bis zu dem Ort, wohin der römische Soldat gekommen ist, ist mit ihm auch das römische Recht gekommen … jetzt habe ich begriffen, warum Dostojewski und Tolstoi so selbstbewußt waren und stolz darauf, daß ihre Väter und Großväter Napoleon besiegt hatten, jetzt verstehe ich, daß alle Sowjets und folglich auch Jewtuschenko selbstbewußt und stolz darauf sind, daß ihre Väter Hitler besiegt haben … denn, mein lieber Bohumil, dort in Nürnberg wurden nicht nur Regierungsmitglieder verurteilt, dort bin auch ich verurteilt worden … das ganze Volk, wie Jaspers geschrieben hat … die Schuldfrage … sagte Heinrich Böll im Braník-Keller bitter und leise, und wir saßen da bei Kerzenlicht im Halbdunkel, von draußen hörte man die Rufe … Es lebe Dubček, und da stand ein Mann, der neben uns saß, plötzlich auf und sagte … Sie wollen wohl eine in die Goschen! Wir standen ebenfalls auf, und es half mir einen Dreck, als ich diesem Mann im schwachen Licht einer einzigen Kerze sagte, das sei Heinrich Böll … also traten wir auf die Straße hinaus, und durch die Züge von jungen Leuten und Fahnen kämpften wir uns zum Hotel durch, in dem Heinrich Böll wohnte, dort auf den Teppichen des Alcron verabschiedeten wir uns voneinander, und Heinrich Böll war wieder niedergeschlagen und ernst und hatte dunkle Ringe unter den Augen, wie ein gekreuzigter Bauer sah er aus … das sagte mein Mann zu mir, und ich fing an zu weinen, denn auch ich hatte einst einen solchen Tag erlebt, dort oben in Prag-Letná … mit Kolben hatten sie uns zusammengetrieben und geschlagen, und dann hatten sie uns in ein unterirdisches Kino dort in Letná gepfercht, wo ich und mein Bruder Heini und meine Eltern dann eine ganze Woche lang saßen …

*

Mein Kleinod bat mich, mein schönstes Kleid anzuziehen, ich könne doch Deutsch, also nehme er mich mit ins Restaurant Beim Sojka, er bat mich auch noch, mir darüber im klaren zu sein, daß ich den guten Namen unserer Familie repräsentiere … Also zog ich mich an und schminkte mich, doch als wir das Lokal betraten, mußten wir einander anschreien, so groß war

der Krach dort, mein Mann rieb sich die Hände und setzte mich an einen Tisch, auf dem reservé stand … und dann schaute er in eine Ecke, wo ein schöner alter Mann mit wunderbar gelocktem Haar die Arme hob, er saß allein unter einem Spiegel, und vor ihm stand ebenfalls ein Schildchen, mit dem er spielte … reservé … und mein Mann ging, ihn zu begrüßen, schon dem Benehmen nach war dieser andere Mann ein Gentleman, er hatte ein ganz anderes Benehmen als mein Barbar, die Gespräche der verschiedenen Tische verflochten sich, und mein Mann unterhielt sich mit diesem alten Herrn, indem er ihm die Ohren vollbrüllte … Als mein Kleinod zu mir zurückkehrte, stand das Bier schon da, Jaruška hatte es gebracht, ich kannte sie, schon zehn Jahre servierte sie hier… sie lächelte meinen Mann an, und er errötete leicht, das war das einzig Positive an ihm, daß er noch rot wurde, wenn eine hübsche Frau ihn anschaute, und… Was werdet ihr essen, Schatzi? fragte sie, und mein Mann sagte, sobald er ihr ein Zeichen gebe, solle sie die bestellte Schwedenplatte bringen … und dann erzählte mein Mann mir, während er über die Gäste hinweg zum Haupteingang neben der Garderobe schielte, daß jener schöne Herr dort der Übersetzer Šťastný sei, der den ganzen … na, diesen amerikanischen Schriftsteller, Himmel, jetzt habe ich es vergessen … aber du weißt schon, der vor dem Krieg hier war … Erskine Caldwell hat der Herr Šťastný ebenfalls übersetzt … und dann schrie er mir ins Ohr … Und er war auch dabei, als Hemingway in jenen Septembertagen des Jahres achtunddreißig hier war, er hatte ihn damals aber nur zwei Tage durch die Stadt geführt, Hemingway hatte alles beschnuppert und gesagt, hier wird man nicht kämpfen … und war wieder abgereist … schau ihn dir nur an! Mit siebzehn hat Herr Šťaštny als Anarchist einen Ministerpräsidenten erschossen und ist nach Amerika geflüchtet, und … da sind sie ja! Mein Mann stand auf und ging auf einen elend aussehenden Mann zu, dessen Frau jedoch dahinschwebte … Sie begrüßten einander, mein Mann stellte mich vor, und seine Freunde setzten sich, es waren Heinrich Böll und seine Frau, auf dem Rückflug von Moskau, wie sie erzählten, wo Heinrich als Vorsitzender des PEN-Clubs über die finanziellen Probleme von Emigranten und Schwierigkeiten mit den Moskauer Bürokraten verhandelt hatte … Jaruška brachte vier Gläser Bier, und der Herr Heinrich schaute so traurig auf sein Glas, daß ich seinen schönen, tiefen Augen sofort ansah, daß seine Frau mit ihm auch ein Kreuz gehabt hatte, denn ihr Kleinod hatte vermutlich auch eine ruinierte Leber … und mein Mann hob das Glas und rief so laut, daß nicht nur unser Tisch es hörte … Auf Ihr Wohl! und er gratulierte ihm nachträglich zum Nobelpreis für Literatur.

Wir tranken Bier, mein Mann schon das zweite, der Herr Laureat Heinrich Böll nippte aber nur und nahm dann sofort ein weißes, in Briefform gefaltetes Papierchen aus der Tasche, er öffnete es, neigte den Kopf nach

hinten, schüttete sich das weiße Pulver in den Mund und bestäubte sich dabei den Rockaufschlag. Dann sagte er … Meine Lieben, ich bin nur für eine halbe Stunde hier, ich treffe danach noch andere Schriftsteller … also, mein lieber Bohumil, wie geht es mit dem Schreiben, haben Sie Freiraum zum Schreiben? Haben Sie Grund, sich zu beklagen? Ich bin nämlich geschäftlich hier, als Vorsitzender des PEN-Clubs … und mein Mann schrie dem Herrn Böll ins Ohr … Beschweren könnte ich mich schon, doch was soll's, ich beschwer mich nicht, denn es ist sinnlos, ich gehör jetzt zu den liquidierten Schriftstellern … und so schreibe ich wieder, was ich will, und gönne mir den Luxus, kein Blatt vor den Mund zu nehmen … verstehen Sie? Und der Herr Böll schrie … Ich verstehe, obwohl hier ein saumäßiger Lärm ist… wenn Sie es aber nicht tun, was ist mit den andern? Einige hundert Schriftsteller dürfen nicht publizieren, und da wollen Sie nicht protestieren? Und mein Mann schrie … Ich erhebe jetzt Protest gegen mich selbst, es ist mir nämlich noch nicht gelungen, einen anständigen Roman zu schreiben … und dann … Prometheus mußte sich das Feuer stehlen, und mir wird es auch keiner schenken … Und Heinrich Böll blieb beharrlich bei dem Thema, das er angeschnitten hatte … Trotz allem, hier erscheinen keine literarischen Zeitschriften mehr, nicht einmal wissenschaftliche, kritische … und Sie, publizieren Sie etwa? Sie publizieren nicht … Und mein Kleinod schrie, so laut war dieses Gespräch im Lokal Beim Sojka … Nein, ich publiziere nicht, aber ich erlaube mir jetzt den Luxus, wieder für die Schublade zu schreiben … und er bediente sich von der Schüssel, die Jaruška gebracht hatte, und bot sie auch Frau und Herrn Böll an … Frau Böll und ich aßen mit großem Appetit, Herr Böll hingegen knabberte nur zweimal am Schinken und nippte symbolisch an seinem Bier … und Frau Böll fuhr im Gespräch fort, nachdem sie einen Schluck genommen hatten … Wissen Sie, gute Frau, mein Mann darf nicht mehr trinken, weil er bestimmt zehn Zisternen Whisky geleert hat, er hat eine Mordszirrhose, und ohne Medikamente hätte er diesen Stockholmer Preis gar nicht mehr erlebt … Und Heinrich Böll fuhr fort … Sie können sich also tatsächlich nicht beschweren? Da wurde es mir zu bunt und ich sagte… Aber Herr Böll, das alles ist überhaupt nicht wahr, zwei seiner Bücher wurden eingestampft, er darf nicht publizieren, und als er Geburtstag hatte, umzingelte die Polizei das Gasthaus im Wald, in dem wir feierten, was heißt da sich nicht beschweren? Mein Mann aber lachte nur, er verspeiste mit vollem Mund seinen Schinken und spielte alles ins Aus … Das stimmt, aber hier in diesem Land ist das Reklame für mich … ich bin in aller Munde, und Sie wissen selbst, daß man auch dort im Westen über mich schreibt… aha? Une surprise dans la forêt … diesen Zeitungsausschnitt über meinen Geburtstag hat man mir aus Frankreich geschickt … ich koste hier alles aus, ich bin schon ein bißchen gepanzert

… und dann sollte man seine schmutzige Wäsche nicht vor fremden Leuten waschen … das wissen Sie selbst, und dann … Graecia capta ferum victorem cepit … Wer aber protestieren will, der soll protestieren, ich, bitte schön, ich kann mich nicht beklagen … und wenn, dann höchstens im Waschraum beim fünften Wasserhahn … Mein Mann bat mich, diesen letzten Satz zu übersetzen … Herr Böll aber schaute auf seine Uhr und erschrak … Wir müssen gehen … sagte er … wir werden im Alcron erwartet … fügte er hinzu … und mein Mann fragte ihn … Sie werden Ihr Bier nicht austrinken? Und er zeigte auf das Bier, auf das noch fast volle Glas, an dem der Nobelpreisträger nur etwas genippt hatte, und Heinrich Böll sagte … Ich trinke nicht mehr … Und abermals nahm er ein weißes Papierchen in Briefform aus der Sakkotasche, er faltete es auseinander, neigte den Kopf nach hinten und schüttete sich das Pulver in den Mund, dann klopfte er sich mit beiden Händen die bestäubten Rockaufschläge sauber und sah meinen Mann liebevoll an, während ich vor Scham fast im Boden versank, er legte seinen Arm um die Schultern meines Mannes und küßte ihn fast … Mein lieber Bohumil, Sie sind ein redlicher Mann … und mein Mann war so gerührt, daß er Herrn Bölls Bier nahm und es in einem Zug austrank … Als wir uns verabschiedeten, gab Frau Böll meinem Mann die Hand, er nahm sie und küßte sie mit seinen bierfeuchten Lippen. Dann begleitete mein Mann die Gäste bis auf die Belcredi-Straße hinaus, und als er zurückkam, meldete er mir triumphierend … Jetzt weiß ich, wie der amerikanische Schriftsteller heißt, von dem Herr Šťastný alles übersetzt hat! Jack London! Es ist doch angenehm, wenn wenigstens einer in unserer weitverzweigten Familie intelligent ist! … schrie mein Mann über das ganze Restaurant Beim Sojka hinweg. Und ich schrie… Vom Saufen! Doch in diesem Moment verstummten alle, meine Stimme hatte wie ein Messer den Rauch und die Gespräche zerschnitten. Alle drehten die Köpfe zu unserem Tisch, alle sahen uns an, und mein Kleinod war wieder einmal die Nummer eins, der Champion, der Weltmeister … Er nahm ein frisches Glas in seine linke Hand und trank gierig das fünfte Bier, als wäre es das erste, und mit der ausgestreckten Rechten balancierte er sein Gleichgewicht aus.

Aus dem Tschechischen von Susanna Roth

Josef Jedlička

UMZUG NACH PRAG

Die Darstellung meiner Mutter, wonach die Wohnungskrise in der Nachkriegszeit ihr jahrelang die Heirat verunmöglicht habe, ist bereits glaubwürdig widerlegt worden. Dennoch muß man ihr für die kurze Zeit nach Vaters endgültiger Übersiedlung aus Wien eine gewisse Berechtigung zusprechen. Im Prag der frühen zwanziger Jahre war es tatsächlich nicht einfach, eine Wohnung zu finden, insbesondere für jemanden, der nicht im Geld schwamm und nicht bereit war, der Wohnung wegen seine Gewohnheiten zu ändern. Mit ihren beiden anständigen Löhnen konnten meine Eltern es sich sicher leisten, für eine Wohnung mehr auszugeben als andere Neuvermählte, aber gerade weil sie schon ein gewisses Alter hatten, wollten sie ihr bekanntes und erprobtes Terrain nicht verlassen, und dies erschwerte ihnen die Wohnungssuche. Sie verhielten sich, wie dann auch in ihrem ganzen weiteren Leben, wie wahre Leute vom Land, die sich zufällig in einem Großstadtviertel niedergelassen hatten, ohne die Stadt als Ganzes je zu erfassen. War dieses Viertel dann ausgerechnet das übervölkerte proletarische Žižkov, wundert es einen nicht, daß sie Wohnungssorgen hatten.

Ein Kollege meines Vaters, ein gewisser Herr Hess, hielt die gesicherte Position eines Staatsbeamten nicht für das ersehnte Lebensziel und begann schon vor dem Krieg mit seinem Freund, einem gewissen Herrn Homoláček, mit Grundstücken der Žižkover Siedlung zu spekulieren. Es handelte sich um Felder und Brachland, die zu alleinstehenden, verwaisten Höfen gehörten und zum Preis von minderwertigem landwirtschaftlichem Boden zu haben waren: unfruchtbare Erde aus Talk und weichem Schiefer, bewachsen mit schütterem Gras, kränklichen Sträuchern, dünngesäten Birken- und Hainbuchenwäldchen; ödes Hügelland, in dessen Mulden sich kleine Weiher stehenden, von schleimigen Fadenalgen bedeckten Wassers gebildet hatten, eine trostlose Gegend voller Bretterverschläge, mit schwarzer Schlacke bestreuten Fußballplätzen und wilden Mülldeponien, zwischen denen hier und dort eine blinde Mietskasernenwand emporragte, die eine künftige Straße markierte. Als der Boden parzelliert wurde, stiegen die Preise in schwindelerregende Höhen, und die beiden Unternehmer verkauften die Grundstücke nicht nur mit hor-

rendem Gewinn, sondern fingen selbst an, auf ihnen riesige Mietskasernen mit einer Menge kleiner Wohnungen zu bauen.

In einem jener neugebauten fünf- oder sechsstöckigen Häuser, im Eckhaus der Svatoplukstraße 12, Katasternummer 1212, dessen zweite Front auf die Harantstraße hinausging, bot Herr Hess meinem Vater ein Zimmer mit Kochnische an, wie damals die Qualität von Wohnungen der höheren Kategorie umschrieben wurde. Obwohl der Hausbesitzer selbst alles erledigte, blieben Schwierigkeiten nicht aus: Das Haus war unmittelbar nach dem Krieg gebaut worden, und in der Wohnung wohnten zwei Parteien, die ausbezahlt werden mußten; des weiteren war es notwendig, den elektrischen Strom zu installieren, da die Vormieter nicht an diese Errungenschaft gedacht und Petroleumlampen gebraucht hatten, obwohl das Haus ans Netz angeschlossen war. Schlimmer aber, daß dieses erst wenige Jahre alte Gebäude von Insekten, vor allem einer unendlichen Schar von Küchenschaben, verseucht war; Mutter, auf ihre Hausfrauenehre bedacht, ging wochenlang Abend für Abend hin, um ihnen den Garaus zu machen, mit einem graubraunen Pulver, das sie auch noch in Zeiten, an die ich mich erinnere, in speziellen konischen Schächtelchen griffbereit hatte; angeblich starben die Schaben zu Tausenden und mußten allmorgendlich zusammengekehrt und kübelweise in den Mülleimer gekippt werden.

Von Mutters Mitgift, die sie von zu Hause bekommen und durch eigene Ersparnisse ergänzt hatte, kauften die Verlobten sich eine weißlackierte Küche mit allem, was für die Instandhaltung eines Haushalts notwendig war, weiter ein Mahagoni-Schlafzimmer, in dessen Schränken Mutter ihre mit gestickten Monogrammen dekorativ verzierte und durch violette Bänder zusammengehaltene Aussteuer aus Leinen, Damast und Seide verstaute. Vaters Beitrag war nicht groß, gerade so, wie es damals bei einem Mann mit gesicherter Stellung üblich war; aus der Rokycanystraße wurden nur seine zahlreichen Anzüge und Hüte, die feine Wäsche eines alten Junggesellen und ein gutes Dutzend Schuhe gebracht, die auf Leisten gespannt waren und in mit Seidenpapier ausgepolsterten Schachteln lagen. Obwohl die neue Wohnung vom Kaffeelöffelchen bis zur Kohle im Keller eingerichtet war, wohnten Joža und Julča auch weiterhin in ihren Untermieten und bezogen die eigene Wohnung, wie es sich ziemte, erst am Abend ihres Hochzeitstags.

Obwohl beide lau praktizierende Katholiken waren, hatten sie lediglich eine zivile Hochzeit. Sie schlossen den Bund der Ehe Anfang September 1924 im Žižkover Rathaus; Mutters Trauzeuge war ihr Wohnungsvermieter Bedrich Lechnýř, Vaters Jan Rúžička, Beamter der Postsparkasse, ein Freund und Wohnungsgenosse der Wiener Jahre. An der Hochzeit nahmen weder Verwandte von Vaters noch von Mutters Seite teil, wodurch der zivile und formale Charakter der Amtshandlung noch

unterstrichen wurde. Es ist wenig wahrscheinlich, daß dies Julčas Vorstellungen und Wünschen entsprach, übrigens stand es im Widerspruch zu der Prüderie, welche die Verlobten an den Tag legten, als es darum ging, die eingerichtete Wohnung zu beziehen. Hatte Julča sich aber einmal mehr Jožas ungewöhnlichem Standpunkt untergeordnet – und es konnte nicht anders sein, als daß *er* sie dazu überredet hatte, von einer Hochzeit in weiß, mit Stola und Orgeltosen, abzusehen –, dann mußten seine Argumente triftig und unwiderlegbar gewesen sein. Falls es aber weder Streit noch Überredungskünste gegeben hatte – bleibt die Geschichte weiterhin rätselhaft. Vorläufig kann man die konventionelle Erklärung akzeptieren, daß jeglicher Pomp dem tatsächlichen Stand der Dinge und dem fortgeschrittenen Alter der Vermählten unangemessen gewesen wäre.

Trotz alledem waren sie ein stattliches Paar, was sie von der Firma Langhans auf einer repräsentativen Aufnahme und einer Serie von Photographien verewigen ließen. Erhalten geblieben ist keine davon, doch ich sehe sie plastisch vor meinen Augen. Mein Vater steht, was erstaunlicherweise eher dem kirchlichen Zeremoniell als den bürgerlichen Gepflogenheiten entspricht, zur Rechten meiner Mutter. Die lichten Haare sind vom Scheitel oberhalb der angegrauten Schläfen über den Schädel gekämmt. Er trägt weder Zwicker noch Brille und schaut unter den buschigen Brauen aus den eingefallenen Augen vor sich hin, als verfolge er aufmerksam das Tun des Photographen hinter der Kamera. Der immer noch dunkle, dichte Schnauz, der die ganze Oberlippe bedeckt, ist perfekt geschnitten und mit dem Brenneisen geformt. Um den harten Kragen mit den zurückgebogenen Spitzen ist ein seidenes, künstlich zerknittertes und von einer Nadel durchstochenes Plastron gebunden, das im Ausschnitt der hellen, den Bauch knapp umspannenden Weste verschwindet, und durch eines der unteren Knopflöcher schlingt sich girlandengleich eine goldene Kette mit Anhängerchen. Vater trägt ein gutsitzendes Jackett und eine schwarze Nadelstreifenhose. Mutter, nur eine Spur kleiner, trägt einen breiten, über der hohen Stirn etwas angehobenen Hut. Das einfach geschnittene Kleid aus weichem Faltenstoff umhüllt ihre korpulente Gestalt und reicht bis zu den Knien; man kann nur erahnen, daß es grau oder taubenblau war, ihre Lieblingsfarben.

Daß es sich um das Hochzeitsphoto handelt, ist eigentlich nur am großen weißen Fliederstrauß erkennbar, den Mutter in der Hand hält. Dies ist auch das einzige Zeichen von Luxus, fand die Hochzeit doch Ende des Sommers statt. Einen bescheiden auserlesenen Charakter hatte vermutlich auch das kleine Festmahl, das für die Trauzeugen und ihre Frauen in einem Salon des Repräsentationshauses veranstaltet wurde. Von dort kehrten die Hochzeitsgäste nach Hause zurück, die Neuvermähl-

ten gingen jedoch zuerst noch zu den Lechnýřs, wo sie bis in den späten Abend hinein gemütlich und in Freundschaft beisammen saßen.

Es war ein warmer Spätsommerabend, als sie auf die Straße traten. Sie gingen nicht wie sonst die Poděbradstraße hinunter zur Rokycanystraße, sondern in der entgegengesetzten Richtung an der Apotheke Karl der Vierte vorbei, bergaufwärts ins Dunkel der Peripherie, wo an den Kreuzungen der noch unfertigen Straßen die Lampen der provisorischen Beleuchtung flackerten und die roten Warnlichter der Baustellen durch die Nacht blinkten. Von weitem war das Rattern eines Zuges zu hören, der in den Žižkover Tunnel einfuhr. Als Vater mit dem neuen Schlüssel die Haustür aufschloß, hörte man – wie beide sich noch nach Jahren erinnerten – das Quaken von aus dem Schlaf geschreckten Fröschen.

Von da an beginnen die dunklen, weil kaum erwähnten und folglich sehr schlecht dokumentierten Jahre ihres Lebens. Dunkel nicht im Sinne von Unheil oder Geheimnis, denn die Zeitspanne zwischen dem letzten Drittel des Jahres 1924 und der Mitte des Jahres 1926 oder dem ersten Viertel des Jahres 1927 verdient im Grunde genommen die Bezeichnung »Jahre« gar nicht: Es waren bis zu dem Zeitpunkt, als Mutter schwanger wurde, nur sechsundzwanzig, und bis ich zur Welt kam, nur fünfunddreißig Monate. In dieser Periode geschah nichts Umwerfendes, das sich ins Familiengedächtnis eingeprägt hätte, das Leben meiner Eltern verlief offensichtlich in den gewohnten Bahnen, ihre private Welt wurde durch keine äußere Katastrophe erschüttert, ja sie verrückten in jener Zeit offenbar kein Möbelstück und kauften sich, außer Mutters Umstandsröcken, auch keine neuen Kleider. Scheinbar gibt es nichts Einfacheres, als diese Periode auf der Basis überlieferter anekdotischer Brocken zu rekonstruieren oder die knapp zweieinhalb Jahre ganz einfach mit der Konstatierung zu überbrücken, die beiden hätten einige Zeit nach der Vermählung eine Familie gegründet.

Aber diese kraftvollen Menschen, die aus der dunklen Zeitlosigkeit meiner frühesten Erinnerungen auftauchen, scheinen nichts mit dem eleganten Paar auf dem Hochzeitsphoto gemein zu haben; sie gleichen vielmehr finsteren Gestalten, die mich auf der anläßlich meines ersten Geburtstags im Studio des Žižkover Meisters Čermák angefertigten und erhalten gebliebenen Photographie zwischen ihren Leibern gleichsam zermalmen. In dieser Zeit mußte sich in ihrer Beziehung etwas Wesentliches verändert haben, oder es mußte etwas so Bedeutungsvolles geschehen sein, daß das überzarte Gewebe ihrer Wesen dadurch verändert wurde. Damals konsolidierte sich vermutlich jene Konstellation, die dann ihr ganzes gemeinsames Leben beherrschen sollte und in die hinein ich geboren wurde.

Das Quaken der Frösche, das die ersten Schritte meiner Eltern in ihr eigenes Heim begleitet hatte, ertönte beim Einschlafen dann noch an vielen lauen Septemberabenden und abermals im Frühling und vielleicht

auch noch im Jahr danach, bis auch auf der anderen Straßenseite gebaut wurde und man den seichten, trüben Teich zuschüttete. Wenn sie in jenen ersten Jahren zur Haltestelle der Straßenbahn gingen, die von Hrdlořezy durch die öde, unbebaute Ebene fuhr, raschelte unter ihren Füßen auf dem gepflasterten Gehsteig das herbeigewehte Laub, bei Matschwetter wateten sie im Frühling und Herbst durch wässrigen Schlamm, und im Winter, wenn Schnee gefallen war, stapften sie auf schmalen, ausgetretenen Wegen durch die Verwehungen. Vielleicht haben sie diese unwirtliche Gegend nie betreten, aus der sonntags das Gebrüll von Fußballfans drang, durch die ab und zu zwei berittene Gendarmen trotteten, von der nachts manchmal betrunkenes Singen und Frauenlachen erklang und wo in der Ferne ein Feuerschein flackerte. Sie verließen diesen abgelegenen Winkel frühmorgens und kehrten erst spät am Abend zurück, vertraten sich wohl kaum die Füße im Freien, und es scheint, als hätten sie nicht einmal sonntags alte Bekannte besucht. Offenbar – so erinnern sich ihre Zeitgenossen – ließen sie sich plötzlich weder sehen noch etwas von sich hören.

Sie unternahmen zudem keine größere Reise, auch wenn dies der einzige Bereich ihres gemeinsamen Lebens war, wo sie an nichts und niemanden gebunden waren, und dies, obwohl Vater früher gern gereist war und Mutter sich sehnlichst wünschte, das Meer zu sehen.

Für die Situation, deren Wesen hier wenigstens teilweise erläutert werden soll, ist zudem charakteristisch, daß Vater bei keinem seiner regelmäßigen Besuche in Jevíčko von Mutter begleitet wurde, und zwar nicht einmal dann, wenn es sich gehört hätte: In jener Zwischenzeit heiratete nämlich Justa und kurz nach ihr Karla, und Vater war Trauzeuge seiner beiden Schwestern. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß meine Eltern in jenen dunklen Jahren nicht nur aufhörten, die alten Freundschaften zu pflegen, sondern auch keine neuen Beziehungen anknüpften; das ist ihnen dann geblieben, denn ich erinnere mich: Situationen, da außer Verwandten jemand zu uns zu Besuch kam, ließen sich an einer Hand abzählen.

Es ist bereits bekannt und bewiesen, daß meine Eltern nicht deshalb in diesen abgelegenen Winkel der entfernten Prager Peripherie zogen, weil es keine andere Möglichkeit gab. Es war eher die Ratlosigkeit von Landbewohnern, die es dorthin verschlagen hatte, die Unerfahrenheit langjähriger Untermieter, die bescheidenen Ansprüche von Menschen, die sich in der Kindheit einen kleinen Raum mit Eltern und Geschwistern teilen mußten, und vielleicht auch noch die Unentschiedenheit von Verlobten, die so lange gezögert hatten, ein Provisorium durch eine definitive Lebensform zu ersetzen.

Natürlich war es kein später Honigmond, der sie den alten Freunden entfremdete! Als der achtunddreißigjährige Mann mit den guten und schlechten Angewohnheiten eines alten Junggesellen sich plötzlich unter

einem Dach mit einer selbstgenügsamen dreißigjährigen Frau wiederfand, die schon jahrelang niemandem mehr Rechenschaft zu geben brauchte, und dies in einer kleinen Wohnung, in der sie einander im Wege standen und gezwungen waren, ständig im Angesicht des Partners zu leben, mußte es krachen, es konnte nicht ohne Konflikte abgehen. Man kann sich leicht vorstellen, daß das Gelärm und Gequake der Frösche die an einem Teich aufgewachsene Julča in seligen Schlaf wiegte, den trockenheitsliebenden Joža hingegen, der einen leichten Schlaf hatte, aufweckte; er las dann, rauchte und schloß das Fenster, das Julča aus einem Bedürfnis nach frischer Luft wieder öffnete, und dies mehrmals pro Nacht. Die Situation brachte es mit sich, daß beide verdreckt aus dem Frühlings- und Herbstmorast nach Hause zurückkehrten; Julča erstand sich Gummigaloschen, die sie mit der Bemerkung in eine Ecke warf, es lohne sich nicht, sie sauberzumachen, wohingegen Joža sich allabendlich daran machte, seine Halbschuhe zu wichsen und zu polieren, ohne dabei aus seiner Überzeugung ein Geheimnis zu machen, daß an der Art, wie jemand seine Schuhe pflege, nicht nur dessen Ordnungsliebe, sondern geradezu dessen Charakter abzulesen sei. Unterleibchen, Unterhosen, Unterröcke, Strümpfe, Strumpfbänder, Haarbänder, Bürsten, Kämme, Puderdosen und all der übrige Tand weiblicher Toilette hörten nicht nur auf, in höherem Sinn Bestandteil von Julčas Intimsphäre zu sein, im trivialen Alltag quollen sie aus dieser Sphäre hinaus, und zwar keineswegs als Reizobjekte männlicher Phantasie, sondern als weggeworfene und vergessene Dessous: ein Unterrock mit an Sicherheitsnadeln befestigten Trägern, ein mit einem Knopf geflicktes Strumpfband, ein Strumpf mit Loch in der Ferse und natürlich auch der Kamm voller ausgekämmter Haare.

Das alles war nichts Neues, und es wäre töricht zu vermuten, daß sich die sorgfältig gehüteten Geheimnisse ihres unbekannten Wesens Joža und Julča erst nach der Hochzeit offenbart hätten. Beide hatten wahrlich eine hinreichend gute psychologische Beobachtungsgabe, um nach acht Jahren intimer Beziehung den Partner in- und auswendig zu kennen, und sie hatten vermutlich gehofft, sich in der Ehe wie früher als Ledige auf halbem Weg entgegenzukommen und einander anzupassen. Doch in dem Moment, als sie sich endlich für das alltägliche Zusammenleben entschieden, waren sie nicht mehr so jung und auch nicht mehr so verliebt, als daß sie den Horizont vom Blickpunkt des Partners aus neugierig hätten erforschen wollen, ihr reizbares Temperament trieb sie vielmehr dazu, aus vollen Kräften zu versuchen, sich wechselseitig die eigene Vision der Welt aufzuzwingen. Gerechterweise muß gesagt werden, daß es eher Julča als Joža war, die nachgab und sich anpaßte: Es zeigte sich im Laufe der Zeit deutlich, daß sie sich zum Beispiel Jožas Ordnungsbegriff in dem ihr möglichen Maße aneignete, ja daß sie ihn sogar in den eigenen Werteko-

dex aufnahm. Doch war auch sie eine starke Persönlichkeit, verbissen und starrköpfig, wenn sie verletzt war, und allzu tief in der eigenen Tradition verwurzelt, als daß sie diese aus gutem Willen und dem häuslichen Frieden zuliebe aufgegeben hätte.

Sie hatte nicht vergessen, welche Erniedrigung sie bei ihrem Antrittsbesuch in Jevíčko erlebt hatte, und wenn sie vom eigenen Mann des sprichwörtlichen Haars im Kamm wegen immer und immer wieder zur Ordnung gemahnt wurde, genügte dies, daß sie sich auf den Kopf stellte und allem Zureden zum Trotz einfach nicht zu den Jevíčker Feiern fuhr.

So konnte sie im alltäglichen Zusammenleben mit dem Auserwählten und Geliebten mühelos die zivilisatorische Überlegenheit seiner familiären und existentiellen Sphäre anerkennen, wie sie es durch ihre Zurückhaltung schon beim ersten Besuch in Jevíčko bewiesen hatte. Sie war stets bereit, sich durch diese Überlegenheit gesellschaftlich erhöhen zu lassen, wehrte sich aber mit Händen und Füßen gegen deren falsche, nachträglich konstruierte Priorität, die sie um ihre angeborenen Vorzüge gebracht hätte. Sie wollte – um eine elementare Geschichte zu paraphrasieren – nicht den auserwählten Prinzen erobern wie die falschen Schwestern, die sich die Ferse abschneiden ließen, um Aschenbrödels Schuh anzuziehen, sie wollte vielmehr als die Richtige erkannt werden, selbst wenn der anzuprobierende Schuh in ihrem Fall die Größe 40 haben müßte. Im Widerspruch zur gängigen Meinung kann man sich übrigens vorstellen, daß es nicht der Vater war, der eine definitive Bindung hinausgeschoben hatte, weil er wählerisch war, sondern sie, die zauderte, in eine fremde Rolle zu steigen und ihre Nachteile deshalb womöglich noch übertrieb, um sicher zu gehen, daß man sie um ihrer selbst willen wollte und so, wie sie war.

Übrigens hatte es nicht nur Joža mit Julča, sondern auch Julča mit Joža nicht leicht, wie eine Geschichte vom Beginn ihrer Ehe bezeugt, die, als einzige, auch in den Details relativ zuverlässig belegt ist. Nach seiner Rückkehr aus Wien, das heißt ungefähr zwei Jahre vor der Hochzeit, trat der Vater im Postamt Prag 7 eine Stelle als Vorsteher der Spedition an. Es war eine verantwortungsvolle Funktion, denn durch diesen Verteiler mußte die ganze fürs Ausland bestimmte tschechoslowakische Post, und zwar nicht auf den bewährten Wegen Österreichs, sondern mit Hilfe neuer Verbindungswege, die der junge Staat erst noch finden und sichern mußte. Dies führte den Herausgeber der bilanzziehenden Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Republik offensichtlich dazu, dem Amt relativ große Aufmerksamkeit zu widmen und den Bericht darüber mit zwei Photographien zu versehen: auf der ersten steht Vater, wesentlich martialischer als auf dem Hochzeitsphoto, in einem geräumigen Saal mit Postfächern und Säcken, ein gestrenger Kontrolleur; auf der zweiten sitzt er da, die Hose bis zur Hälfte der Waden über den hohen Schnürschu-

hen heraufgezogen, umgeben von seinen Mitarbeitern und Untergebenen, ungefähr sechzig an der Zahl. Hier wie dort gibt er sich, mit dunkelumrandeter Brille, finster und streng.

Offenbar hatte er seine Gründe. Eines Tages geschah es nämlich, daß im Laden der Lengfelds ein an meine Mutter adressierter Brief eintraf, was seit der Zeit von Vaters ersten erfolglosen Werbungsversuchen nicht mehr vorgekommen war. Die Schrift auf dem Umschlag war ihr unbekannt, und sie öffnete den Brief neugierig. Jene, die sie höflich mit »Hochverehrte junge Frau!« ansprachen, wandten sich an sie – so stand es dort – mit der eindringlichen Aufforderung und Bitte, sie möge mit ihrem weiblichen Feingefühl doch auf den Herrn Gemahl, den Oberkontrolleur Josef Jedlička, einwirken, der sich seinen Untergebenen gegenüber wie ein Tyrann, ein Unmensch, ja sogar ein Sklavenhalter und Plantagenhund benehme, und in ihm ein Fünkchen Menschlichkeit wecken, die man sich jetzt, befreit von dreihundertjähriger Unterdrückung, gegenseitig schuldig sei; falls dies nicht geschehe und keine Besserung eintrete, werde der Gatte vor grausamer Vergeltung nicht verschont bleiben und sie, die hochverehrte Frau Oberkontrolleurin, sich des Glücks einer Jungvermählten nicht mehr lange erfreuen können. Der Brief war unterschrieben mit »Jedličkas elende Krüppel«.

Julča wurde natürlich von Entsetzen gepackt: Im Grunde bereit, alle Schicksalsschläge zu erdulden, hatte sie nicht erwartet, ausgerechnet zwischen Kurzwarenkisten in die Handlung einer Moritat zu treten. Sie vertraute sich nicht einmal ihren väterlichen Arbeitgebern an und lief nach Hause, um sich schluchzend in die Arme des Plantagenhunds zu werfen, der schon daheim war und seine Schuhe polierte. Er las das Schreiben, und da ein anonymer Brief als solcher seiner Ehrbarkeit zuwider sein mußte, tat er die Angelegenheit höchstwahrscheinlich mit einem Handwinken ab. Mutter jedoch nahm die Drohungen todernst, nicht nur, weil sie zu den tieferen Schichten ihrer Vorstellungswelt paßten und ihr Gehör naturgemäß nicht von vornherein und grundsätzlich der Ansicht verschlossen war, daß dieses pedantische, gewissenhafte und anspruchsvolle Arbeitstier Feinde haben konnte, die ihm nach dem Leben trachteten. Sie hörte nicht auf zu klagen und ließ sich nicht beruhigen, umso mehr, als ihr bei ihrem absolut fehlenden Sinn für Humor Jožas einleuchtendstes Argument nicht zugänglich war. Verschwörer und Meuchelmörder – so redete er ihr vermutlich liebevoll zu – stilisieren ihre Drohungen doch nicht mit so augenfälliger Ironie, und sie könnten ihre Schmähschrift schon gar nicht so unterschreiben, wie es hier geschehen war. Jedličkas Anstalt für gelähmte und zurückgebliebene Kinder war damals nämlich eine bekannte Institution, und im zynischen Prager Slang der Žižkover Gecken bezeichnete die abschätzige Wortverbindung tiefste gesellschaft-

liche Disqualifikation; ungeachtet der Grobheit war es übrigens keineswegs eine mißglückte Redewendung. Mutter fühlte sich unverstanden, verraten und offensichtlich auch innerlich verletzt, da sie in der Geringschätzung ihres Mannes vielleicht zu Recht eine gewisse Befriedigung des alten, auf Strenge bedachten Bürokraten sah.

Damit war die Angelegenheit aber längst nicht abgeschlossen. Woche für Woche bekam Julča einen anonymen Brief ähnlichen Inhalts, bis es ein gutes halbes Dutzend waren; die Verfasser unterzeichneten auch weiterhin als »Jedličkas elende Krüppel«, doch fehlte den Briefen immer mehr die Ironie, wogegen Unverschämtheit, Grobheit und obszöne Angriffe zunahmen. Mutter war nicht in der Lage, einem dermaßen rücksichtslos geführten Angriff zu trotzen, das überstieg ganz einfach ihre Kräfte, und der einzige, der ihr in diesen schweren Momenten eine Stütze hätte sein können, schaute von oben herab verächtlich auf die Sache. Zum Schluß verhielt sie sich so, wie die Schreiber der anonymen Briefe es sich wünschten, das heißt, sie wirkte feinfühlig auf ihren Mann ein, damit dieser trotz allem, um Gottes willen, seine amtliche Strenge wenigstens ein bißchen lockere; den Kochtopfdeckel auf die aufgewühlte Galle gedrückt, flehte sie ihn an zu schwören, damit nicht ein Unglück über ihn und sie hereinbreche, und es ist nicht ausgeschlossen, daß sie ihm auch jetzt noch mit Trennung und ewigem Vergessen drohte.

Alles endete, wie es begonnen hatte, plötzlich und ohne Nachspiel, als Vater irgendwann gegen Ende 1925 in ein Ministerium versetzt wurde; jede Spekulation, daß diese Beförderung auch nur im entferntesten mit den anonymen Briefen zusammenhing, ist im Hinblick auf den damaligen Funktionärskosmos absurd, und zweifellos versuchte mein Vater, der die Geschichte manchmal zum Besten gab, nie in Erfahrung zu bringen, wer sich hinter dem bizarren Pseudonym verbarg.

Aus dem Tschechischen von Susanna Roth

Ivan Diviš
WAS MEINE AUGEN SEHEN MUSSTEN

Meine Augen mußten sehen wie die farbigen Strähnen des Garns
durch die Finger der Gottheit glitten, den Mund
wie er lächelt dabei,
meine Augen mußten den Parvenu der Bolschewiken sehen
wie er sich langsam und sicher in unserer Villa
in Přelouč spreizt
und immer frecher durch die Lippen zischt: immer mit der Ruhe,
ihr Nichtse –
Meine Augen mußten sehen wie meine Mutter
ins Kinderzimmer trat
mit Tränen im Blick und auf den Lippen die Worte:
Jungs, aufstehn! Die Deutschen sind da! meine Augen
mußten sehen
wie meine magern Füße in die Turnschuh fuhren
und ich von oben in die Gasse blickte
wie im Gestöber des Schnees im März die unbekannten Wesen
auf Motorrädern stinkend
dahinklapperten und meine Augen, die innern, mußten sehen
wie mich ein jähes Mitleid mit ihnen anfaßt
Meine Augen mußten in Pankrác die Einlieferungshalle
sehen
Häftlinge im Pferdetrab, auf der Stelle, und mit umgestülpten
Handschuhn
Ohrfeigen, im Fleisch meiner Wange, die lang nichts begriff
Meine Augen mußten sehen wie der Hubertusmantel
General Homolkas flattert
und er mich darin auffängt als mich ein Tritt
in Zelle 83 befördert
Meine Augen mußten die Deutschen sehen, mit Pech
übergossen, in der Italienischen Gasse
die man über die Köpfe schlug mit Latten oben mit Nägeln
eine verkohlte Leiche auf dem Wenzelsplatz auf
den Schienen der Trambahn
Meine Augen mußten die Dächer der Fabrikhallen sehen
wo ich sinnlos Maschinenteile fräste
Meine Augen mußten sehen wie sich mein Leben seit
meiner Jugend abspult
zerklatscht und schon von vornherein zerstört
Meine Augen mußten meine Ahnung sehen ohne zu wissen
Meine Augen mußten die Tribüne sehen, aus
Brettern zusammengeflickt

dort standen Gottwald und General Lomský
Meine Augen, die innern, durften meine Frau nicht
sehen die erste nicht
und nicht die zweite die sich irgendwo bewegten
Meine Augen mußten nur die Offiziersweiber sehen
die dachten an nichts an gar nichts nur an das Ficken
und die zweite die gerade zur Welt kam
als man Milada Horáková henkte und Záviš Kalandra

Meine Augen, die äußern, mußten den vierten
Greis im aeschyläischen Chorus der Oresteia sehen
wie er auf die Szene tritt und erstickt ausruft
– wenn doch die Menschen nicht überallher von den
Göttern bedrängt wären –
das Herz liefe dem Munde voran und schrie alles heraus!
Meine Augen, die äußern, mußten meinen Vater sehen
wie er starb am Grawitzschen Tumor in der Divišklinik
und mich selbst wie ich mich beuge zu ihm
und ihm den Ring küsse
seine Lider bewegten sich schwer nach der Morphiumspritze
Meine Augen mußten mich selber sehen wie ich die
Klinik verließ
und mich am Karlsplatz am Ende des Parkes befand unter
dem Denkmal des Botanikers Roezel
und wie der Tod von hinten an mich herantritt und mich
mit einem nassen Leintuch umarmt
Meine Augen, die innern, mußten Zeugnis ablegen und sehen
wie der Mensch nur heranreift wenn er das Sterben
andrer begreift
und wie das alles unendlich langsam vor sich geht
und wie alles selbst das Schrecklichste
von immer andern Nichtigkeiten die uns sicher einholen
davon geweht wird vom Wind emporgehoben und wie Papier
durch staubige Straßen gewirbelt
Meine Augen mußten den Film meines leeren Lebenslaufs sehen
und den Stern fünfzackig gesetzt anstelle der Krone
auf das herrliche Haupt des silbernen böhmischen Löwen
und wie sie den verhurten Löwen noch in den Kreis
hussitischer Feldzeichen setzen
Meine Augen mußten sehen wie ich in die Aktentasche
mir einen grünen Apfel ein Stilett und das Evangelium warf
und wie auf dem Flugplatz von Kbely jede Minute eine Antonov
landet
Meine Augen, die innern, mußten meine erste Frau sterben sehen

irgendwo fern in einer Klinik und ihren Zustand erkennen
Meine Augen mußten Florenz sehen und sie haben die Stadt
gesehen die Kuppel des Brunelleschi
Meine Augen mußten New York sehen und wie ein schwarzer
Narr mir entgegenrennt auf Rollschuhn und auf den Risten
die silbernen Flügel des Gottes Merkur aus Pappe
Meine Augen wandten sich eine Sekunde zurück und sahen
die Kremation meines Freundes F. Tichý
meine Augen mußten endlose Gänge sehen und wie in einem
sich F. an den Bauch greift und sagt hier im Bauch im Flugzeug
hatte ich plötzliche Krämpfe und dann mußten
meine Augen nur mehr seine Parte sehen –
und meine Augen mußten dann den Partezettel meiner
Mutter sehen
und wie man mich in der Nachricht von ihrem Tod
nicht als Erstgeborenen nannte
Meine Augen mußten die Fäuste meines Erstgeborenen sehen
wie er sie mir ins Gesicht schlug wie damals in Pankrác
meine Augen mußten Freundschaften sehen jahrzehntelange
genietet mit legiertem Stahl wie sie zu Staub zerfielen
sobald ihnen das Grau der Schläfen widersprach
meine Augen mußten sehen wie sie mir mit den Händen
vor dem Gesicht herumficht
und wie sie tobend schreit und schreit
Bist schon tot! Bist schon längst gestorben!
Du bist schon tot!
Aber meine Augen mußten auch sehen daß Poesie existiert
absolut unzerstörbar wie sie das alles hier mit
ihrem Mantel bedeckt
und dort ein kleines Gewebe entfaltet
aus dem man frische herrliche Fahnen Flaggen und
Hochzeitsgewänder schneidet
meine Augen, die innern, mußten mich selbst beim
Aufwachen sehen
und ich höre deutlich die Worte:
»Beginn diesen Tag mit dem Gebrüll des Löwen.«
Mai 1988

Aus dem Tschechischen von Peter Demetz

Přelouč: Ort in der Nähe Prags
Pankrác: berüchtigtes Prager Gefängnis
Tribüne: Kundgebung der KP anläßlich der Machtübernahme 1948
Milada Horáková/Záviš Kalandra: Opfer der Schauprozesse in den frühen fünfziger Jahren
Kbely/Antonov: Hinweis auf die Ankunft der sowjetischen Luftlandetruppen 1968

Zu den Autoren

Michal Ajvaz, geb. 1949, Schriftsteller, Studium der Philosophie, lebt in Prag. 1989 erschien dort der Gedichtband »Mord im Hotel Intercontinental«, 1991 die Novelle »Die Rückkehr des alten Waran« und 1993 der Roman »Die andere Stadt«.

István Deák, geb. 1926 in Ungarn, Seth Low Professor für Geschichte an der Columbia University, New York; Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften; derzeit Visiting Fellow am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM). Zu seinen letzten Publikationen zählt: Beyond Nationalism: A Social and Political History of the Habsburg Officer Corps, 1848-1918, Oxford UP 1990; deutsche Ausgabe: Der k.u.k. Offizier 1848-1918, Wien 1991.

Peter Demetz, geb. 1922 in Prag, Sterling Professor Emeritus of German and Comparative Literature, Yale University; Korrespondierendes Mitglied des IWM. Studium an der Karls-Universität in Prag, 1948 Emigration. Seit 1986 Mitglied der Jury des Ingeborg Bachmann-Preises. Arbeitet derzeit an dem Buch »Prague in Black and Gold«; 1994 erscheinen von Demetz herausgegeben die »Geschichten aus dem alten Prag. Sippurim« (Frankfurt a.M., Insel) und der dritte Band von T.G. Masaryks »Rußland und Europa«, Wien.

Ivan Diviš, geb. 1924 in Prag, Lyriker, lebt in München. Studierte 1945-49 Philosophie an der Karls-Universität, arbeitete 1949-53 und 1960-68 im Verlagswesen, dazwischen als Dreher. 1968/69 war er Redakteur der literarischen Zeitschrift *Sešity* und ging im August 1969 ins Exil. Seine Lyrik publizierte er bis 1968 in Prag und bis zur Wende zumeist in tschechischen Exilverlagen. Seit 1990 sind in seiner Heimat sieben Gedichtbände erschienen.

François Fejtö, geb. 1909 in Ungarn, Professor emeritus für Politikwissenschaft, lebt seit 1938 in Frankreich. Arbeitet derzeit an einer Untersuchung über die Assimilation der ungarischen Juden. Zuletzt erschienen: Requiem für eine Monarchie. Die Zerschlagung Österreich-Ungarns, Wien 1992; Où va le temps qui passe?, Paris 1992 (Balland); La fin des Démocraties Populaires, Paris 1992 (Seuil).

Sylvie Germain, geb. 1954 in Chateauroux, Schriftstellerin, Studium der Philosophie, 1986 bis 1993 in Prag, lebt jetzt wieder in Paris. Auf deutsch erschien zuletzt: Bernsteinnacht, Berlin 1993. Im Herbst 1994 erscheint dort: Die weinende Frau in den Straßen von Prag.

Pierre Hassner, geb. 1933 in Bukarest, Professor am Institut d'Etudes Politiques und Directeur de recherche am Centre d'Etudes et de Recherches internationales, Paris. Derzeit Forschungen zur Philosophie von Krieg und Frieden, zur Ethik der internationalen Beziehungen und zur europäischen Sicherheitspolitik. Letzte Veröffentlichungen: Les impuissances de la communauté internationale, in: Véronique Nahoum-Grappe, Vukovar-Sarajevo, Paris 1993; Problématique générale, in: Guerre et paix – La prévention des conflits en Europe, Cahiers de Chaillot, 1993.

Daniela Hodrová, geb. 1946, Literaturwissenschaftlerin und Schriftstellerin, lebt in Prag. 1992 erschien auf deutsch »Das Wolschaner Reich«, der erste Teil ihrer Prager Trilogie »Città dolente« (Zürich, Ammann).

Bohumil Hrabal, geb. 1914, Schriftsteller, lebt in Prag. Auf deutsch erschienen zuletzt: Sanfte Barbaren, 1992; Hochzeiten im Hause I+II, 1993; Leben ohne Smoking, 1993 (alle Frankfurt a.M.).

Josef Jedlička, geb. 1927 in Prag, gest. 1990, Schriftsteller; 1968 Emigration nach München. Auf deutsch erschien: Unterwegs, Frankfurt a.M. 1969.

Otto Kallscheuer, geb. 1950, Philosoph, Politologe und Publizist; derzeit Fellow am Institute for Advanced Study in Princeton. 1991 erschien: Glauben, Frankfurt a.M.

Cornelia Klinger, geb. 1953, Philosophin, habilitierte sich 1992 in Tübingen über »Ästhetische Modernität und ›Wiederverzauberung der Welt‹. Der Ort der Romantik im Prozeß der Moderne« (erscheint im Frühjahr 1995 bei Hanser, München). Sie ist Permanent Fellow am IWM, wo sie u.a. den Forschungsschwerpunkt *Gender Studies* betreut.

Reinhart Koselleck, geb. 1923, Professor emeritus für Geschichte an der Universität Bielefeld und an der University of Chicago, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. 1994 erscheint: Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne (Wilhelm Fink).

Witold Krassowski, geb. 1956 in Warschau, wo er als Photograph lebt. Arbe 1988 als Korrespondent des *Independent* (London). 1991 erschien sein Buch »Visage de l'Est« (Nathan Image, Paris). 1994 Preis der Polnischen Pressefotografie. Dokumentiert derzeit die Entstehung der Klasse der *nouveaux riches* in Polen.

Claus Leggewie, geb. 1950, Professor für Politikwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität, Gießen; gegenwärtige Forschungen: Migration und Multikulturalismus; Rechtsradikalismus in Europa. 1993 erschienen u.a.: Alhambra – Der Islam im Westen (Hamburg, Rowohlt); multi kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik (Berlin, Rotbuch Verlag, 3. Auflage).

Juan J. Linz, geb. 1926, Sterling Professor für Politik- und Sozialwissenschaften an der Yale University. Schwerpunkt seiner Forschungen ist der Übergang von autoritären zu demokratischen Systemen und umgekehrt. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter »The Breakdown of Democratic Regimes« (4. Auflage 1991, Johns Hopkins UP). Herausgeber von »The Failure of Presidential Democracy« (zusammen mit Arturo Valenzuela, im Erscheinen). In Vorbereitung ist eine Sozialgeschichte Spaniens von 1930 bis 1975.

Richard Rorty, geb. 1931 in New York, seit 1982 University Professor of the Humanities an der University of Virginia. Auf deutsch erschienen: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, 1987; Kontingenz, Ironie und Solidarität, 1992 (beide Frankfurt a.M., Suhrkamp). 1994 werden im Passagen-Verlag, Wien, seine Vorlesungen erscheinen, die er im Vorjahr am IWM gehalten hat: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie.

Susanna Roth, geb. 1950 in der Schweiz, Slavistin und Übersetzerin, leitet das Zentrum für Schweizerisch-Slowakischen Kulturaustausch der Stiftung Pro Helvetia in Bratislava. Herausgeberin der »Hommage à Hrabal«, Frankfurt a.M. 1989 (Suhrkamp).

Textnachweise:
Teil I: Juan J. Linz: Eine umfangreichere Version dieses Artikels erschien unter dem Titel »State Building and Nation Building« in der Winterausgabe 1993 des *European Review. Interdisciplinary Journal of the Academia Europea.* Wir danken dem Herausgeber Sir Arnold Burgen für die Abdruckgenehmigung und dem Autor für seine Kooperation.

Richard Rorty: Die Originalfassung erschien in: St. Shute und S. Hurley (Hg.), On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993. Übersetzung mit freundlicher Erlaubnis des S. Fischer Verlags, bei dem dieser Band 1995 deutsch erscheinen wird. Der Beitrag wurde mit Einverständnis des Autors leicht gekürzt; die ungekürzte deutsche Übersetzung von Joachim Schulte erscheint gleichzeitig mit diesem Heft in: J. Huber, A.M. Müller (Hg.) ›Kultur‹ und ›Gemeinsinn‹ (Interventionen, Bd. 3), Basel/Frankfurt a.M. (Stroemfeld/Roter Stern).

Teil II: Die Geschichte vom Rabbi Löw stammt aus der Sammlung »Geschichten aus dem alten Prag. Sippurim«, die Peter Demetz 1994 im Insel Verlag herausgibt.

Das Gedicht von Vítězslav Nezval ist der von Johannes Schröpfer übersetzten und. herausgegebenen Sammlung »Ausgewählte Gedichte«, Frankfurt 1967 (Suhrkamp), entnommen. Wir danken dem Verlag für die Abdruckgenehmigung.

Bohumil Hrabal: aus »Hochzeiten im Hause«, Teil III, © beim Autor.

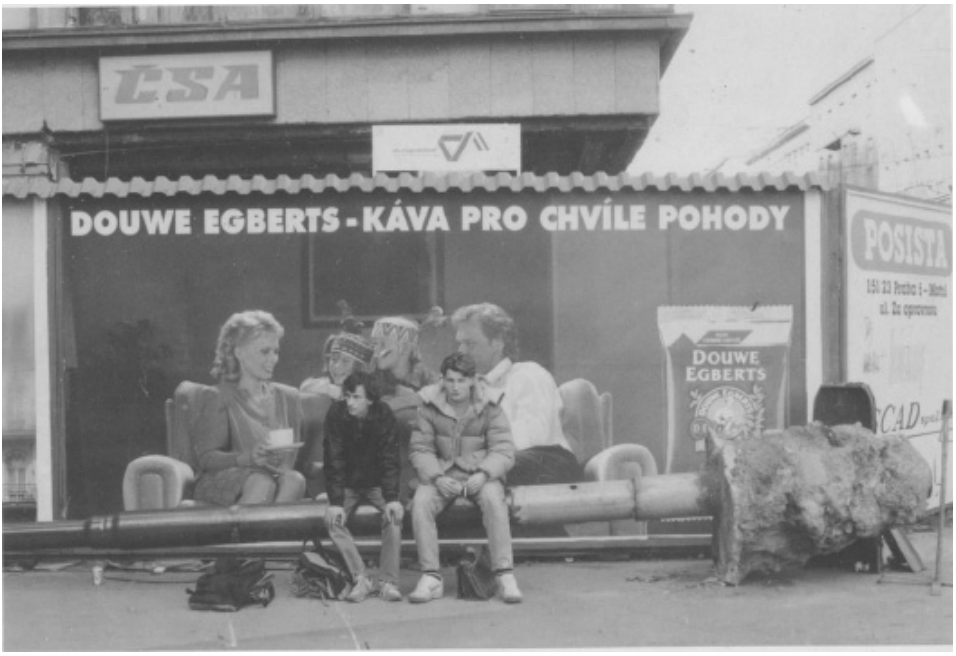
Josef Jedlička: aus »Krev není voda« (Blut ist nicht Wasser), Prag 1991 (Československý Spisovatel); Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Viola Jedlička.

Sylvie Germain: aus »Immensités«, Paris 1993 (Gallimard). Daniela Hodrová: aus »Peruns Tag«, © bei der Autorin.

Michal Ajvaz: aus »Druhé město« (Die andere Stadt), Prag 1993 (Mladá Fronta); wir danken dem Verlag für die Abdruckerlaubnis.

Ivan Diviš' Gedicht ist der Anthologie »Der Herrgott schuldet mir ein Mädchen. Tschechische Lyrik des 20. Jahrhunderts« entnommen, hg. von Peter Demetz und Ladislav Nazdařil; erscheint im Herbst 1994 bei Piper, München. © beim Autor.

Photoessay: Witold Krassowski/Network.



Prag 1993 (Iren Stehli, Prag)